

Enciclopedia de la Biblia

SEGUNDO VOLUMEN

C-Em

Distribuidores exclusivos

EDITORIAL ÉXITO, S.A.

Paseo de Gracia, 24

BARCELONA

Ediciones Garriga, S.A.

Barcelona

Nihil Obstat

Dr. Pablo Termes Ros, Canónigo
Censor

Imprimase

† GREGORIO, Arzobispo de Barcelona
17 de abril de 1964

Propiedad artística y literaria reservada

© Ediciones GARRIGA, S. A.

Segunda edición, 1969

DIRECCIÓN TÉCNICA

R. P. Alejandro Diez Macho, M.S.C. Catedrático de Lengua Hebrea y Lengua y Literatura Rabinicas en la Universidad de Barcelona.

R. P. Sebastián Bartina, S.I. Profesor de Ciencias Bíblicas en las Facultades S.I. de San Cugat del Vallés (Barcelona) y Oña (Burgos).

SECRETARIO DE REDACCIÓN

Dr. Juan Antonio Gutiérrez-Larraya. Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras en la Universidad de Barcelona.

COLABORADORES

Adler, Nikolaus. Dr. en Teología y licenciado en Ciencias Bíblicas. Profesor de NT en la *Johannes Gutenberg Universität* de Maguncia, Alemania.

Aharoni, Yohanan. Dr. en Filosofía. Profesor en *The Hebrew University, Department of General Humanities*, Jerusalén.

Aleu, José, S.I. Dr. en Teología y profesor de Teología Fundamental en la Facultad Teológica S.I. de San Cugat del Vallés (Barcelona).

Alonso Díaz, José, S.I. Profesor de SE en la Universidad Pontificia de Comillas (Santander).

Alonso Schökel, Luis, S.I. Profesor de AT en el *Pontificio Istituto Biblico*, Roma.

Alsina Clota, José. Catedrático de Filología Griega en la Universidad de Barcelona.

Álvarez Seisdedos, Francisco. Dr. en Teología y licenciado en SE y en Filosofía y Letras. Profesor del Seminario Metropolitano de Sevilla.

Allony, Nehemyah. Director del *Institute of Hebrew Manuscripts*, Jerusalén.

Amiot, François. Profesor del *Séminaire de Saint Sulpice*, París, Francia.

Anati, Emmanuel G. Dr. en Letras por la Sorbona y la *Hebrew University*, Miembro del *Department of Antiquities*, Jerusalén.

Andreu Rodrigo, Agustín. Licenciado en Teología Oriental y profesor de Antropología Teológica y Cristológica en el Seminario de Valencia.

Arce, Agustín, O.F.M. Bibliotecario de la *Saint Saviour's Library*, Jerusalén.

Arnaldich, Luis, O.F.M. Profesor de SE y bibliotecario de la Pontificia Universidad de Salamanca.

Arrabal Cano, M.^a Victoria. Profesora de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona.

Arribas Palau, Mariano. Director del Instituto *Muley el-Hasan* de Tetuán, Marruecos.

Asveld, Paul. Profesor de Teología Fundamental en la Universidad de Graz, Austria.

Augé, Ramiro, O.S.B. Dr. en Teología y colaborador de la *Biblia de Montserrat*, Montserrat (Barcelona).

Avigad, Nahman. *The Hebrew University, Department of Archaeology*, Jerusalén.

Ayuso, Teófilo. Profesor del Seminario Conciliar de Zaragoza. Director de la edición crítica de la *Vetus Hispana* y *Vetus Latina* de la *Polyglotta Matritensis*.

Baar, Harry de, C.M. Profesor en la *Missiehuus Sint-Jozef*, Helden-Panningen, Holanda.

Bagatti, Bellarmino, O.F.M. Profesor en el *Studium Biblicum Franciscanum*, Jerusalén.

Baillet, Maurice. Licenciado en Ciencias Bíblicas. Miembro del *Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS)* y del *Équipe internationale pour la publications des fragments manuscrits du désert de Juda*, Jerusalén.

Balagué, Miguel, Sch. P. Profesor de SE en el Colegio Mayor «Padre Scio» de las Escuelas Pías de España, Salamanca.

- Ballester Escalas, Rafael.** Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona.
- Bardtke, Hans.** Dr. en Teología y profesor de AT en la Facultad de Teología de la *Karl-Marx Universität*, Leipzig, Alemania.
- Bartina, Sebastián, S.I.** Profesor de Ciencias Bíblicas en las Facultades Teológicas S.I. de San Cugat del Vallés (Barcelona) y Oña (Burgos).
- Beinat, Hayyim.** Redactor jefe de la *Enciclopedia Biblica Hebraea*, Jerusalén.
- Bellet, Paulino, O.S.B.** Dr. en Teología y director de la Sección Copta de la *Polyglotta Matritensis*.
- Ben-Hayyim, Zeev.** Dr. en Filosofía. Profesor de Filología Hebrea y vicepresidente de la Academia de la Lengua Hebrea, Israel.
- Billick, Elkanah.** *The Hebrew University.* Inspector del Ministerio de Educación y Cultura, Jerusalén.
- Black, Matthew.** Rector del *St. Mary's College* de la Universidad de St. Andrews, Escocia.
- Bläser, Peter, M.S.C.** Profesor de Exégesis del NT. Miembro del *Johann-Adam-Möhler-Institut für Konfessions- und Diasporakunde*, Paderborn, Alemania.
- Blau, Joshua.** Profesor de Literatura Hebrea y Árabe en la *School of Oriental Studies, The Hebrew University*, Jerusalén.
- Blinzler, Josef.** Profesor de NT en la *Philosophisch-theologische Hochschule*, Passau, Alemania.
- Boccaccio, Pietro, S.I.** Profesor de Lenguas Hebrea y Aramea en el *Pontificio Istituto Biblico*, Roma.
- Borrás, Antonio, S.I.** Licenciado en Filosofía, Historia, Teología e Historia Eclesiástica. Profesor de Historia de la Iglesia y de Arqueología en la Facultad Teológica S.I. de San Cugat del Vallés (Barcelona).
- Botterweck, Gerhard Johannes.** Profesor de AT en la *Eberhard-Karls Universität* de Tubinga, Alemania.
- Bowman, John.** Profesor del *Department of Semitic Studies* de la Universidad de Melbourne, Australia.
- Branden, A. van der.** Dr. en Filología e Historia Oriental, y Profesor de Historia y Arqueología Orientales en el Gran Seminario de Kaslik, Líbano.
- Brates, Luis, S.I.** Dr. en Filosofía y Teología, y licenciado en Ciencias Bíblicas. Profesor de AT en la Facultad Teológica S.I. de San Cugat del Vallés (Barcelona).
- Bravo, Carlos, S.I.** Profesor de SE y Lengua Hebrea en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
- Breuer, Mordechai.** Rabino y profesor de la *Yesivoth Hadaron*, Rehovoth, Israel.
- Brunot, Amedée, S.C.J.** Profesor de SE y superior del *Scolasticat de N. D. de Bel-Sito*, Floirac, Francia.
- Buck, Fidelis, S.I.** Dr. en SE y profesor de Ciencias Bíblicas, Moctezuma, México.
- Busquets, Pedro M.^a, O.S.B.** Arquitecto y profesor de Historia del Arte en la Abadía de Montserrat, Montserrat (Barcelona).
- Caballero, José, S.I.** Profesor de NT y secretario del «Apostolado de la Oración», Madrid.
- Cambier, Jules, S.D.B.** Profesor en el *Collège Dom Bosco*, Héverlé-Lovaina, Bélgica.
- Camps, Guido, O.S.B.** Dr. en Teología y colaborador de la *Biblia de Montserrat*, Montserrat (Barcelona).
- Cantera, Francisco.** Catedrático de Lengua Hebrea en la Universidad de Madrid. Director de los Institutos «Arias Montano» y «Cardenal Cisneros».
- Cantera, Jesús.** Catedrático de la Escuela Superior de Comercio de Madrid y colaborador del Instituto «Arias Montano».
- Cantera, Julián.** Profesor de SE e Historia del Arte en el Seminario Diocesano de Vitoria.
- Cantinat, Jean, C.M.** Profesor de SE en la Casa Madre de los Padres Paúles de París, Francia.
- Capmany, José.** Profesor de Teología Dogmática en el Seminario Diocesano de Barcelona.
- Carreras Martí, Juan.** Licenciado en Filosofía y Letras y profesor ayudante en la Sección de Filología Semítica de la Universidad de Barcelona.
- Castellino, Giorgio, S.D.B.** Profesor en el *Pontificio Ate-neo Salesiano* de Turin y en la Universidad de Roma.
- Caubet Iturbe, Francisco Javier, SS.CC.** Profesor de SE en el Escolasticado de Teología de los SS.CC. de El Escorial (Madrid).
- Cazelles, Henri.** Profesor del *Institut Catholique*, París, Francia.
- Cirac, Sebastián.** Catedrático de Filología Griega en la Universidad de Barcelona.
- Cohen, Bohaz.** Profesor de Literatura Rabínica en el *Jewish Theological Seminary of America*, Nueva York. Miembro de la *American Academy for Jewish Research*.
- Colella, Pasquale.** Licenciado en SE y en Teología.
- Colunga, Alberto, O.P.** Consultor de la Pontificia Comisión Bíblica. Maestro en Sagrada Teología y miembro honorario de la *Pontificia Academia Teologica Romana*.
- Collantes, Justo, S.I.** Dr. en Teología y licenciado en Filosofía. Rector del Seminario de Guadix (Granada).
- Cortés, Julio.** Dr. en Filología Semítica. Director del Centro Cultural Hispánico de Damasco, Siria.
- Cots, Clara.** Licenciada en Filosofía y Letras, Sección de Filología Semítica.
- Criado, Rafael, S.I.** Dr. en SE y profesor de SE en la Facultad Teológica S.I. de Granada.
- Croatto, J. Severiano, C.M.** Profesor de SE y Lengua Hebrea en el Escolasticado de los PP. Paúles, Escobar, Argentina.
- Crouzel, Henri.** Profesor en la Facultad de Teología del *Institut Catholique* de Toulouse, Francia.
- Cucurella y Comellas, Esteban, O.S.B.** Abadía de Montserrat, Montserrat (Barcelona).
- Cushner, Nicholas P., S.I.** Licenciado en Filosofía y en Historia, EE.UU. Profesor de Historia en el Seminario Diocesano de Mindanao, Filipinas.
- Cuyás, Manuel, S.I.** Dr. en Derecho Canónico y profesor de Teología Moral en la Facultad Teológica S.I. de San Cugat del Vallés (Barcelona).
- Charbel, Antonio, S.D.B.** Dr. en SE y profesor de Exégesis del AT en la Facultad Teológica de la Pontificia Universidad Católica de São Paulo, Brasil.
- Dahood, Mitchell J., S.I.** Profesor de Arqueología Bíblica, Geografía y Lengua Ugarítica en el *Pontificio Istituto Biblico*, Roma.
- Dalmau, José M.^a, S.I.** Doctor en Filosofía y Teología, Profesor de Dogmática en la Facultad Teológica de San Cugat del Vallés (Barcelona).

- Damboriena Echavide, Prudencio, S.I.** Licenciado en Filosofía, Teología y Dr. en H.^a Eclesiástica. Decano y profesor de la Pontificia Universidad Gregoriana. Consultor de la Sagrada Congregación del Concilio y Redactor de la «Revista Javeriana» (Bogotá).
- Deden, Dirk, S.C.J.** Profesor de SE en el Seminario de Nimega, Holanda.
- Delcor, Mathias.** Profesor de la Universidad de Toulouse, Francia.
- Deville, Raymond, P.S.S.** Profesor en el *Grand Séminaire* de Versailles, Francia.
- Díaz Esteban, Fernando.** Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras en la Universidad de Madrid y miembro del Instituto «Arias Montano».
- Díaz, José Ramón, M.S.C.** Director de la edición crítica del Targúm Samaritano de la *Polyglotta Matritensis*.
- Díaz Carbonell, Romualdo, O.S.B.** Colaborador de la *Biblia de Montserrat*, Montserrat (Barcelona).
- Díaz y Díaz, Jesús.** Profesor de Exégesis en el Seminario Hispano Americano, Ciudad Universitaria, Madrid.
- Dietrich, Manfred.** Dr. en Filosofía, Tubinga.
- Díez Macho, Alejandro, M.S.C.** Catedrático de Lengua Hebrea y Lengua y Literatura Rabínicas en la Universidad de Barcelona. Director de la Sección Aramea del Instituto «Cardenal Cisneros» del C.S.I.C.
- Diringer, David.** Profesor en la Universidad de Cambridge, Inglaterra.
- Drioton, Étienne.** Profesor de Egiptología en el *Collège de France* de París, Francia.
- Drubbel, Adrianus, M.S.C.** Dr. en Ciencias Bíblicas y profesor de SE en la *Missiehuys* de Stein, Holanda.
- Duncker, Pietro Gerardo, O.P.** Profesor de la Facultad de Teología de la Universidad de Roma.
- Duplacy, Jean.** Profesor del *Grand Séminaire* de Dijon y de las *Facultés Catholiques* de Lyon, Francia.
- Dupont, Jacques, O.S.B.** Dr. y profesor de SE en la *Abbaye Saint André*, Brujas, Bélgica.
- Epstein, Isidore.** Rabino y Dr. en Filosofía y Literatura. Director del *Jew's College* de Londres y director de la *Soncino Edition of the Babylonian Talmud*.
- Estelrich, Pedro, C.R.** Profesor en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona.
- Faur, José.** Rabino y Dr. en Filosofía y Letras, Sección de Filología Semítica.
- Fenasse, Jean-Marie, O.M.I.** Licenciado en Filosofía, Teología y SE. Profesor de SE en el *Scolasticat des O.M.I.* en Tournai, Bélgica.
- Fernández, Domiciano, C.M.F.** Dr. en Teología y profesor en el Colegio Internacional *Claretianum* de Roma, Italia.
- Fernández Ramos, Felipe.** Licenciado en SE. Profesor de SE en el Seminario de León y Canónigo Lectoral de la Catedral de León.
- Fernández Truyols, Andrés, S.I.** Profesor de AT en la Facultad Teológica S.I. de San Cugat del Vallés (Barcelona).
- Festorazzi, Franco.** Profesor en el Seminario Teológico de Como, Italia.
- Feuillet, André, P.S.S.** Profesor de Exégesis en el *Institut Catholique* de París, Francia.
- Février, James G.** Profesor de la *Faculté des Lettres* de la Sorbona, París.
- Figueras Palá, Antonio, O.S.B.** Licenciado en SE y colaborador de la *Biblia de Montserrat*, Montserrat (Barcelona).
- Fischer, Bonifacio, O.S.B.** Director del Instituto *Vetus Latina* de la Abadía de Beuron, Alemania.
- Folgado Flórez, Segundo, O.S.A.** Profesor de Teología en el Real Monasterio de El Escorial (Madrid).
- Fraine, Jean de, S.I.** Decano de la Facultad Teológica S.I. de Lovaina, Bélgica. Dr. en Filosofía y Letras y en Ciencias Bíblicas por el *Pontificio Istituto Biblico*.
- Franco, Ricardo, S.I.** Dr. en Teología y profesor de la Facultad Teológica S.I. de Granada.
- Franquesa, Pedro, C.M.F.** Dr. y profesor de Exégesis Bíblica en el Seminario Mayor Claretiano de Valls (Tarragona).
- Fronman, Zaca.** *The Hebrew University*, Jerusalén.
- Fusté Ara, Miguel.** Dr. en Ciencias Naturales y profesor de Paleontología Humana de la Universidad de Barcelona.
- Fusté Ara, Ramón.** Licenciado en Filosofía y Letras, Sección de Filología Semítica, Barcelona.
- Gancho, Claudio.** Licenciado en Ciencias Bíblicas y Filosofía y Letras, Sección de Filología Clásica.
- García Cordero, Maximiliano, O.P.** Profesor de Exégesis del AT y de Teología Bíblica en la Universidad Pontificia de Salamanca.
- García de la Fuente, Olegario, O.S.A.** Dr. en Teología y licenciado en SE. Profesor de AT en el Real Monasterio de El Escorial (Madrid).
- García, Santiago, C.M.F.** Profesor en el Seminario Mayor Claretiano de Valls (Tarragona).
- Garcíadiego, Alejandro, S.I.** Profesor de Teología en el Instituto Teológico de México D.F.
- Gaztañaga, Marcelo.** Licenciado en SE. Profesor de SE en el Seminario Conciliar de San Sebastián.
- Gelin, Albert.** Superior de la *Maison Universitaire St. Jean*, Lyon, Francia.
- George, Augustin.** Profesor de NT en la *Faculté Catholique de Théologie* de Lyon, Francia.
- Gerritzen, F.B., O.S.B.** Profesor de Exégesis Bíblica en el *Theologicum* de la Abadía de Egmond, Egmond-Biennen, Holanda.
- Gerson-Kiwi, Edith.** Del Instituto para la Investigación de la Música Judía, Jerusalén.
- Giamberardini, Gabriele, O.F.M.** Profesor en el *Franciscan Centre of Christian Oriental Studies*, El Cairo.
- Gil, Luis.** Catedrático de Filología Griega, de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid.
- Gil Ulecia, Antonio.** Dr. en Filosofía y Teología y licenciado en Ciencias Bíblicas. Profesor del Instituto Central de Cultura Religiosa de Madrid y miembro de la *Society for O. T. Study* de Inglaterra.
- Gils, Félix, C.S.S.P.** Profesor del *Scolasticat des Pères du St. Esprit* de Lovaina, Bélgica.
- Girbau, Basilio, O.S.B.** Licenciado en SE y colaborador de la *Biblia de Montserrat*, Montserrat (Barcelona).
- Goitia, José de, O.F.M.** Profesor en el Teologado de los PP. Franciscanos del Santuario de Ntra. Sra. de Aránzazu (Guipúzcoa).
- Golla, Eduard.** Profesor del *Gymnasium Albrecht Dürer*, Hagen, Alemania.
- González Echegaray, Joaquín.** Vicedirector del Museo Prehistórico de la Diputación Provincial de Santander.

- González Haba, Pilar.** Licenciada en Filosofía y Letras y en Teología.
- González Lamadrid, Antonio.** Profesor de Ciencias Bíblicas en el Seminario de Palencia y vicerrector de la Casa de Santiago para Estudios Bíblicos y Orientales de Jerusalén.
- González Ruiz, José M.^a** Profesor de SE en el Seminario y Canónigo de la Catedral de Málaga.
- Goossens, Godfried.** Conservador adjunto de los Museos Reales de Arte e Historia de Bruselas, Bélgica.
- Grau Montserrat, Manuel.** Licenciado en Filosofía y Letras. Profesor en la Universidad de Barcelona.
- Grelot, Pierre.** Doctor en Teología. Profesor en el *Institut Catholique* (Escuela de Lenguas Orientales) de París.
- Gribomont, Jean, O.S.B.** Dr. en Filología e Historia Orientales. Director de la edición vaticana de la Vulgata, Abadía de San Jerónimo, Roma.
- Gross, Heinrich.** Profesor de AT en la *Theologischen Fakultät* de Tréveris, Alemania.
- Guillet, Jacques, S.I.** Profesor de SE en la Facultad de Teología S.I. de Lyon-Fourvière, Francia.
- Gutiérrez-Laraya, Juan Antonio.** Dr. y profesor en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona.
- Gutiérrez, Pastor, S.I.** Profesor de SE en la Facultad Teológica S.I. de Granada.
- Hagenmüller, Odón, O.S.B.** Profesor de Ciencias Bíblicas en la Abadía de Beuron, Alemania.
- Haag, Herbert.** Profesor en la Universidad de Tubinga, Alemania.
- Hamp, Vinzenz.** Profesor de AT en la Universidad de Munich y editor de la *Biblische Zeitschrift*.
- Henninger, Joseph, S.V.D.** Dr. en Filosofía y en Teología. Profesor en la Universidad de Friburgo, Suiza, Miembro del Instituto *Anthropos*.
- Hernández Martín, Juan F.** Canónigo Lectoral y profesor de SE en el Seminario de Córdoba.
- Horn, Siegfried H.** Profesor de Arqueología e Historia de la Antigüedad en la *Andrews University*, Berrien Springs (Michigan).
- Igartua, Juan, S.I.** Licenciado en Teología y Filosofía. Director nacional del «Apostolado de la Oración» Madrid.
- Iglesias, Daniel.** Profesor de Exégesis del NT en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago.
- Isidoro de San José, O.C.D.** Dr. en Teología y director de la revista «Estudios Josefinos», Valladolid.
- Isserlin, B.S.J.** Dr. en Filosofía y director del Departamento de Lenguas y Literaturas Semíticas de la Universidad de Leeds, Inglaterra.
- Jaubert, Annie.** *Chargée de Recherches* en el *Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS)*, París, Francia.
- Join-Lambert, Michel.** Profesor de NT e Historia de Israel en la *Maison d'Institution de l'Oratoire*, Montsoult, Francia.
- Junker, Hubert.** Rector de la *Teologische Fakultät* de Tréveris, Alemania.
- Kahle, Paul E.** Profesor emérito de Lenguas Semíticas en la Universidad de Oxford, Inglaterra.
- Kahmann, Johannes, C.S.S.R.** Profesor de Exégesis y Lengua Hebrea en el Seminario Redentorista *Alfonsianum* de Witten, Holanda.
- Kappus, Sieghart.** Dr. en Teología, Alemania.
- Kedar-Kopfstein, Benjamin.** Asistente en el *Hebrew University Bible Project*, Jerusalén.
- Kenyon, Kathleen M.** Directora de la *British School of Archaeology* en Jerusalén y profesora de Arqueología de Palestina en la Universidad de Londres.
- Kipper, Balduino, S.I.** Dr. en SE y licenciado en Teología. Profesor de SE y Lenguas Bíblicas en la Facultad de Teología del *Colégio Cristo Rei* de São Leopoldo, Brasil.
- Koch, Robert, C.S.S.R.** Profesor de Exégesis del AT en los Escolasticados de las Provincias de Munich y de Colonia, Alemania.
- Kornfeld, Walter.** Dr. en Teología y licenciado en Ciencias Bíblicas. Profesor en la Universidad de Viena, Austria.
- Kosnetter, Johann.** Profesor de la Universidad de Viena, Austria.
- Krinetzki, Leo, O.S.B.** Dr. en Teología y licenciado en SE. Profesor en la Abadía de Neresheim, Württemberg, Alemania.
- Kupper, Jean R.** Jefe de Investigaciones del *Institut Supérieur d'Histoire et de Littératures Orientales* de la Universidad de Lieja, Bélgica.
- Lacasa, Jaime, S.I.** Licenciado en Filosofía e ingeniero agrónomo.
- Lach, Stanislaw.** Profesor de AT y decano de la Facultad de Teología de Lubian, Polonia.
- Lákatos, Eugenio.** Profesor de SE en el Seminario Regional de Catamarca. Secretario de la Sociedad Argentina de Profesores de SE.
- Lasry, George.** Dr. en Filosofía y Letras, Sección de Filosofía.
- Leal, Juan, S.I.** Profesor de SE en la Facultad Teológica S.I. de Granada y en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma.
- Le Deaut, Roger.** Licenciado en Letras, Filosofía y Ciencias Bíblicas. Director del *Séminaire Français* de Roma.
- Lehman, O.H.** Profesor en el *Leo Baeck College* de Oxford, Inglaterra.
- Leloir, Louis, O.S.B.** Profesor en la *Abbaye St. Maurice*, Clervaux, Luxemburgo.
- Léon-Dufour, Xavier, S.I.** Profesor de SE en la *Faculté de Théologie S.I.* de Lyon-Fourvière, Francia.
- Licht, Jacob.** Miembro de la Redacción de la *Enciclopedia Bíblica Hebrea* y colaborador en la publicación de los mss. del mar Muerto por *The Hebrew University*, Jerusalén.
- Liver, Jacob.** Profesor en el *Institute of Jewish Studies*, *The Hebrew University*, Jerusalén.
- Lombardi, Guido, O.F.M.** Miembro del *Studium Biblicum Franciscanum*, Jerusalén.
- López Gay, Jesús, S.I.** Profesor de la Universidad Teológica *Sophia University*, Tokyo.
- Lopez Melús, Francisco M.^a** Dr. en Teología y licenciado en SE. Canónigo Lectoral de Zaragoza.
- Malamat, Abraham.** Doctor en Filosofía. Profesor de Historia Bíblica en *The Hebrew University*, Jerusalén.

- Maldonado, Luis.** Profesor de Liturgia en el Instituto de Pastoral, en la Universidad Pontificia de Salamanca.
- Malo, Adrien-M., O.F.M.** Profesor de NT en el *Studium Franciscano* de Montreal y Presidente de la *Société Mariologique* del Canadá.
- Marqués y Martí, Andrés, O.S.B.** Abadía de Montserrat, Montserrat (Barcelona).
- Martin, Malaquias, S.I.** Dr. en Lenguas Semíticas, Profesor en el *Pontificio Istituto Biblico*, Roma.
- Martínez, Teresa de Jesús.** Profesora de la Facultad de Filosofía y Letras, en la Universidad de Barcelona.
- Marzal, Angel.** Profesor del Seminario Diocesano de Plasencia (Cáceres).
- Mas Bayés, José.** Canónigo Lectoral de la Seo de Urgel (Lérida).
- Mazar, Benjamin.** Profesor de *The Hebrew University*, Jerusalén.
- McNamara, Martino, M.S.C.** Profesor de SE de los M.S.C. en Ballyglunin (Irlanda) y miembro de la *Irish Biblical Association*.
- Mejía, Jorge.** Dr. en Teología y licenciado en SE. Profesor de AT, Hebreo Bíblico y Arqueología en la Facultad de Teología del Seminario de Buenos Aires.
- Meléndez, Bermudo.** Catedrático de Paleontología en la Universidad de Madrid y secretario del Instituto «Lucas Mallada».
- Ménard, Jacques.** Licenciado de la *École Pratique des Hautes-Études* de la Sorbona, *Attaché de Recherches* en el *C.N.R.S.* y profesor de NT en el Seminario Mayor de Nantes, Francia.
- Meyer, Rudolf.** Dr. en Teología, profesor de AT en la Facultad de Teología de la *Friedrich Schiller-Universität* de Jena y miembro de la *Sächsischen Akademie der Wissenschaften*, Leipzig.
- Meyer, Ruth.** Doctora en Filosofía y profesora del Instituto *Im Wyacker*, Frauenfeld, Suiza.
- Meysing, Jacobus.** Licenciado en Teología y SE. Profesor en la *Abbaye de la Dormition*, Jerusalén.
- Michl, Johann.** Dr. en Teología, profesor de NT en la *Philosophisch-theologischen Hochschule* de Freising y miembro de la *Studiorum Novi Testamenti Societas*.
- Millás Vallicrosa, José M.^a.** Catedrático de Lengua y Literatura Hebreas de la Universidad de Barcelona y codirector de la revista «Sefarad».
- Mínguez Albajar, Margarita.** Licenciada en Filosofía y Letras, Sección de Filología Semítica.
- Mittmann, Siegfried.** Profesor del *Biblich-archäologischen Institut* de Tubinga, Alemania.
- Moraldi, Luigi.** Dr. en Teología y en Ciencias Bíblicas. Profesor de Exégesis Bíblica en el Seminario Mayor del *Istituto Missioni Consolata*, Turín, Italia.
- Muntner, Süßmann.** Dr. en Medicina, Jerusalén.
- Muñoz Iglesias, Salvador.** Profesor de SE en el Seminario Mayor de Madrid y director de la revista «Estudios Bíblicos».
- Murphy, Roland E., O. Carm.** Profesor de AT en la *Catholic University of America*, Washington. Editor de *The Catholic Biblical Quarterly* y miembro de *The Catholic Biblical Association of America* y de las *American Schools of Oriental Research*.
- Murtonen, A.E.** Profesor de Lengua Hebrea en la Universidad de Helsinki.
- Mussner, Franz.** Dr. en Teología y licenciado en Ciencias Bíblicas. Profesor de Exégesis del NT en la *Theologische Fakultät* de Tréveris, Alemania. Miembro de la *Studiorum Novi Testamenti Societas*.
- North, Robert, S.I.** Dr. en Ciencias Bíblicas. Profesor en la *Marquette University*, Milwaukee, Wisconsin.
- Noth, Martin.** Dr. en Teología y profesor de AT en la Universidad de Bonn, Alemania.
- O'Callaghan, José, S.I.** Dr. en Filosofía y Filología Clásica. Presidente de «Balmesiana» y director del Seminario de Papirología de la Facultad Teológica S.I. de San Cugat del Vallés (Barcelona).
- Olivar, Alejandro, O.S.B.** Licenciado en Teología y profesor de Patrología en la Abadía de Montserrat, Montserrat (Barcelona).
- Oñate, Juan Ángel.** Dr. en Filosofía y en Teología, Canónigo de la Catedral de Valencia y profesor de Exégesis Bíblica en el Seminario Metropolitano de Valencia.
- Orbis, Teófilo de, O.F.M. Cap.** Dr. en Teología y licenciado en SE. Profesor de SE en el *Pontificio Ateneo Lateralense*. Consultor de la Pontificia Comisión Bíblica y miembro de la *Pontificia Academia Teologica Romana*.
- Ozaeta, José M.^a, O.S.A.** Dr. en Teología y profesor de Teología Fundamental en el Real Monasterio de El Escorial (Madrid).
- Pacios, Antonio, M.S.C.** Miembro del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Historia de las Religiones).
- Palacios Garrido, José Antonio.** Licenciado en Filosofía y Letras, Sección de Pedagogía.
- Páramo, Severiano del, S.I.** Profesor de NT. Decano de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Comillas, Santander.
- Pareja, Félix M.^a, S.I.** Dr. en Filosofía y Letras y profesor de Instituciones Islámicas de la Universidad Central y del Instituto Hispano Árabe.
- Parrot, André.** Profesor de la *École du Louvre*. Conservador jefe de los *Musées Nationaux* de Francia y jefe de la Misión Arqueológica de Mari.
- Pavlovsky, Guillermo, S.I.** Doctor en Ciencias Bíblicas, Profesor en el *Pontificio Istituto Biblico*, Roma.
- Pax, Elpidio, O.F.M.** Profesor en el *Studium Biblicum Franciscanum*, Jerusalén.
- Penna, Angelo, Mons.** Profesor de SE en el Instituto Pontificio *Regina Mundi* y consultor de la Pontificia Comisión Bíblica.
- Pérez Rodríguez, Gabriel.** Profesor de Sagrada Escritura en el Seminario Diocesano y en la Universidad Pontificia de Salamanca.
- Pifarré, Cipriano, O.S.B.** Abadía de Montserrat, Montserrat (Barcelona).
- Pimentel, Angelo.** Profesor de los Seminarios de Oporto y becario del Instituto de Alta Cultura de Lisboa.
- Polentinos, Valentín O.S.A.** Profesor de Lenguas Semíticas en el Real Monasterio de El Escorial (Madrid).
- Potterrie, Ignace de la, S.I.** Licenciado en SE, profesor de Exégesis del NT en la Facultad Teológica S.I. de Lovaina (Bélgica) y profesor en el *Pontificio Istituto Biblico*, Roma.

- Prado, Juan, C.S.S.R.** Licenciado en SE, profesor de SE en el Seminario Mayor de San Alfonso de los PP. Redentoristas de Valladolid, colaborador del Instituto «Arias Montano» del C.S.I.C. y y consultor de la Pontificia Comisión Bíblica.
- Precedo Lafuente, Jesús.** Licenciado en Teología y Ciencias Bíblicas. Profesor de Introducción Especial a la SE y Exégesis Bíblica en el Seminario de Santiago de Compostela (La Coruña).
- Pritchard, James B.** Profesor de Literatura del AT en la *Church Divinity School of the Pacific*, Berkeley, California.
- Puzo, Félix, S.I.** Profesor de Exégesis del NT y Teología Bíblica en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma.
- Queralt, Antonio, S.I.** Dr. en Teología y profesor en la Facultad Teológica S.I. de San Cugat del Vallés (Barcelona).
- Rabin, Chaim.** Dr. en Filosofía, profesor de Lengua Hebrea en *The Hebrew University* y miembro de la *Hebrew Language Academy*, Jerusalén.
- Ramlot, León, O.P.** Licenciado en Ciencias Bíblicas y profesor de SE en el *Centre d'Études Dominicaines*, Toulouse, Francia.
- Rasco, Emilio, S.I.** Profesor de SE en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma.
- Raurell, Frederic, O.F.M. Cap.** Dr. en Teología y Licenciado en SE.
- Renard, Henri.** Dr. en Filosofía y Teología y licenciado en Ciencias Bíblicas. Profesor de SE en la *Université Catholique* de Lille, Francia.
- Rengstorf, Karl Heinrich.** Dr. en Teología y profesor ordinario de NT. Director del *Institutum Judaicum Delitzschianum*, Universidad de Münster, Alemania.
- Revueña Sañudo, Manuel.** Licenciado en Teología y en SE. Profesor de SE en el Seminario Diocesano de Santander.
- Rierola, M.^a Dolores.** Licenciada en Filosofía y Letras y profesora ayudante en la Sección de Filología Semítica de la Universidad de Barcelona.
- Rigaux, Bède.** Profesor en el *College Théologique du Chant d'Oiseau* de Bruselas, Bélgica.
- Rinaldi, Giovanni, C.R.S.** Catedrático de Hebreo y Lenguas Semíticas Comparadas en la *Università Cattolica del S. Cuore*, Milán. Director de la revista *Bibbia e Oriente*.
- Ripoll, Eduardo.** Dr. y profesor en la Universidad de Barcelona y conservador del Museo Arqueológico de Barcelona.
- Riquer, Martín de.** Dr. en Filosofía y Letras y catedrático de Literaturas Románicas en la Universidad de Barcelona.
- Riudor, Ignacio, S.I.** Dr. en Teología y profesor de la Facultad Teológica S.I. de San Cugat del Vallés (Barcelona).
- Rivera, Luis Fernando, S.V.D.** Licenciado en SE. Profesor de SE en el Colegio Apostólico de San Francisco Javier y Secretario de Redacción de la «Revista Bíblica», Argentina.
- Roig Gironella, Juan, S.I.** Dr. en Filosofía y profesor en la Facultad de Filosofía S.I. de San Cugat del Vallés (Barcelona).
- Rolla, Armando.** Profesor de Exégesis Bíblica en el *Pontificio Seminario Regionale* de Benevento, Italia.
- Romano, David.** Dr. en Filosofía y Letras y profesor en la Universidad de Barcelona.
- Romeo, Antonio, Mons.** Profesor de SE en la Pontificia Universidad Lateranense, Roma.
- Rossano, Piero.** Dr. en Teología, licenciado en Ciencias Bíblicas y Dr. en Filología Clásica.
- Rubio, Lisardo.** Dr. en Filosofía y Letras y catedrático de Filología Latina en la Universidad de Barcelona.
- Ryckmans, Gonzague.** Profesor emérito de la Universidad de Lovaina, Bélgica.
- Sala Castellero, Mario, S.I.** Profesor de SE en la Facultad Teológica S.I. de San Cugat del Vallés (Barcelona).
- Salas, Antonio, O.S.A.** Profesor en el Real Monasterio de El Escorial (Madrid).
- Sánchez Sanz, Ramiro.** Licenciado en Filosofía y Letras y profesor ayudante de Historia de Israel en la Universidad de Barcelona.
- San Pedro, Enrique de, S.I.** Licenciado en Teología y Ciencias Bíblicas.
- Santos Otero, Aurelio de.** Licenciado en Teología. Miembro del Centro de Estudios Orientales de Madrid y de la fundación *Alexander von Humboldt* de Bonn, Alemania.
- Sarró, Gloria.** Licenciada en Filosofía y Letras. Sección de Filología Semítica.
- Saydon, P.P.** Profesor de SE en la Universidad de Malta, Malta.
- Scharbert, Josef.** Dr. en Teología y licenciado en Ciencias Bíblicas. Profesor de Exégesis del AT y de Lenguas Bíblicas en la *Staatlichen Philosophisch-theologischen Hochschule* de Freising, Alemania.
- Scheifler, José Ramón, S.I.** Licenciado en Filosofía, Teología y SE Profesor de AT en la Facultad Teológica S.I. de Oña (Burgos).
- Schildenberger, Johannes, O.S.B.** Dr. en Teología y Ciencias Bíblicas. Profesor de Exégesis de AT en la Escuela Superior de Teología de la Abadía de Beuron, Alemania.
- Schilling, Othmar.** Dr. en Teología. Profesor de Exégesis del AT en la *Philosophisch-theologischen Akademie* de Paderborn, Alemania.
- Schmid, Joseph.** Profesor en la Universidad de Munich, Alemania.
- Schöps, Hans Joachim.** Profesor en la *Friedrich-Alexander Universität* de Erlangen. Miembro del *Seminar für Religions- und Geistesgeschichte*. Editor de la *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*.
- Segovia, Augusto, S.I.** Dr. en Filosofía y en Teología. Profesor de Dogma en la Facultad Teológica S.I. de Granada.
- Serrano, Justo Jesús, S.I.** Profesor de SE en el Seminario de Bombay, India.
- Skrzypczak, Otto.** Dr. en SE. Profesor de Exégesis Bíblica e Historia de las Religiones en el *Seminario Maior de N.^a S.^a da Conceição* de Viamão, Rio Grande do Sul, Brasil.
- Solá, Francisco de P., S.I.** Dr. en Filosofía y Teología. Profesor de Teología Dogmática y Litúrgica en la Facultad Teológica S.I. de San Cugat del Vallés (Barcelona).
- Solá Solé, José M.^a.** Dr. en Filosofía y Letras. Lector en la Universidad de Tübinga, Alemania, y alumno diplomado de la *École Pratique des Hautes Études* de París.
- Sotomayor, Manuel, S.I.** Dr. en Historia Eclesiástica. Profesor en la Facultad Teológica S.I. de Granada.
- Souza Monteiro, José de, S.I.** Licenciado en Filosofía y Teología. Profesor en el Colegio «Nun Alvres», Oporto, Portugal.
- Spijkerman, August, O.F.M.** Profesor en el *Studium Biblicum Franciscanum*, Jerusalén.

- Starcky, Jean. *Maitre de Recherches* en el *Centre National de la Recherche Scientifique* (CNRS), París, Francia.
- Stiasny, Marie-Joseph. Licenciado en Teología y Director del *Ratisbonne Institute of Jewish Studies and Documentation*, Jerusalén.
- Suárez, Pablo Luis, C.M.F. Dr. en SE y profesor en el Colegio Mayor de Teología de los PP. Claretianos de Santo Domingo de la Calzada (Logroño).
- Sutcliffe, Edmund F., S.I. Profesor de Hebreo y Exégesis del AT en el *Heythrop College*, Inglaterra.
- Szysmann, S. Especialista en Literatura e Historia Hebrea, París.
- Tablante Garrido, P.N. De la Academia Nacional de la Historia, Venezuela.
- Talens García, Jacinto. Profesor de Estratigrafía y Geología Histórica en la Universidad de Madrid.
- Talmon, Shemariahu. Dr. en Filosofía. Profesor en el *Department of Biblical Studies* de la *Hebrew University*, Jerusalén.
- Tavard, George H. Dr. en Teología. Profesor en el *Assumption College*, Worcester (Mass.). Miembro de la *American Society of Church History*, de la *American Catholic Historical Association* y de la *Catholic Theological Society of America*.
- Teixidor, Javier. Dr. en Ciencias Orientales, Jerusalén.
- Termes, Pablo. Dr. en Teología, licenciado en SE, profesor de AT en el Seminario Diocesano y Canónigo de la S.I. Catedral de Barcelona.
- Thieme, Karl. Dr. en Filosofía. Profesor de Historia Europea en el *Auslands-und Dolmetscher Institut* de la *Johannes Gutenberg Universität*, Maguncia, Alemania.
- Torres, Jesús, C.M.F. Licenciado en Teología y Ciencias Bíblicas.
- Tournay, R.J., O.P. Profesor de AT y Asiriología en la *École Biblique et Archéologique Française*, Jerusalén.
- Tragan, Pío, O.S.B. Colaborador de la *Biblia de Montserrat*, Montserrat (Barcelona).
- Tsevat, Matitiahu. Profesor de Ciencias Bíblicas en el *Hebrew Union College, Jewish Institute of Religion*, Cincinnati (Ohio).
- Tuñón, José M.^a G. Profesor de la Sagrada Escritura en el Seminario Diocesano de Salamanca.
- Ubach, Buenaventura, O.S.B. Miembro de la Pontificia Comisión Bíblica. Colaborador de la *Biblia de Montserrat*, Montserrat (Barcelona).
- Ubach, Bartolomé M.^a, O.S.B. Abadía de Montserrat, Montserrat (Barcelona).
- Vaccari, Alberto, S.I. Consultor de la Pontificia Comisión Bíblica y profesor del *Pontificio Istituto Biblico*, Roma.
- Valle, Carlos del, O.F.M. Dr. en Teología y profesor en el *Collegio Internazionale S. Antonio dei Fratelli Minori*, Roma.
- Vaux, Roland de, O.P. Director de la *École Biblique et Archéologique Française*, Jerusalén.
- Vermes, G. Dr. en Teología y en Historia y Filología Orientales. Profesor de Teología en la Universidad de Durham, Inglaterra.
- Vernet Ginés, Juan. Dr. en Filosofía y Letras. Catedrático de Lengua y Literatura Árabes en la Universidad de Barcelona.
- Vidal Llisterri, Darío. Licenciado en Filosofía y Letras, Sección de Filosofía.
- Vidal, Josefina. Licenciada en Filosofía y Letras, Sección de Filología Semítica.
- Vilar, Vicente. Licenciado en SE. Rector de la Casa de Santiago de Jerusalén.
- Villanueva, Mariano, C.M.F. Licenciado en Teología y en SE. Director del Instituto Calceatense de Estudios Bíblicos y profesor de Lenguas Bíblicas y Exégesis en el Teologado de los PP. Claretianos de Santo Domingo de la Calzada (Logroño).
- Villapadierna, Carlos de, O.F.M. Cap. Licenciado en SE. Profesor de SE en el Colegio Mayor Teológico de los PP. Capuchinos de León.
- Villegas, Beltrán, SS.CC. Dr. en Teología y licenciado en Ciencias Bíblicas. Profesor en el Escolasticado de los SS.CC., Los Perales, Quilpué, Chile.
- Vogt, Ernesto, S.I. Licenciado en Teología y Dr. en SE. Profesor de AT en el *Pontificio Istituto Biblico*, Roma.
- Wambacq, Nestor, O. Praem. Dr. en Ciencias Bíblicas y Licenciado en Derecho Canónico. Profesor de SE, Hebreo, Griego y Metodología en el Instituto Pontificio *Regina Mundi*. Subsecretario de la Comisión Bíblica Pontificia para Estudios Bíblicos.
- Wau, César. Licenciado en Ciencias Bíblicas.
- Wiener, Claude. Dr. en Teología y profesor del *Séminaire de la Mission de France*, Pontigny, Francia.
- Yeivin, Shemuel. Director del *Service of Antiquities* en el Ministerio de Educación y Cultura. Miembro de la *Academy of Hebrew Language*. Profesor de Historia Bíblica en la Universidad de Tel-Aviv.
- Zedda, Silverio, S.I. Dr. en SE. Profesor de Exégesis del NT en la *Facoltà Teologica S.I.* de Chieri, Turín. Miembro de la *Associazione Biblica Italiana*.
- Zerwick, Max, S.I. Dr. en Teología y en Filosofía. Profesor de Griego Bíblico y Exégesis del NT en *Pontificio Istituto Biblico*, Roma.
- Zohari, Michael. Profesor de Botánica en *The Hebrew University*, Jerusalén.

TABLA DE TRANSCRIPCIONES

ALFABETO HEBREO

| | | | | | | | |
|-------|-----------|-------|---|-----------|-------|-----|---|
| ʾĀlef | ʾ | Zayin | z | Mēm | m | Qōf | q |
| Bêt | b | Ḥêt | ḥ | Nūn | n | Rēš | r |
| Gimel | g (suave) | Ṭêt | ṭ | Sāmek | s | Šin | ś |
| Dālet | d | Yōd | y | ʿAyin | ʿ | Šin | š |
| Hēʾ | h | Kāf | k | Pēʾ (Fēʾ) | p (f) | Tāw | t |
| Wāw | w | Lāmed | l | Šādi | š | | |

- Observaciones: 1. No se distinguen las begad-kefat, salvo el pēʾ (p) = fēʾ (f).
 2. Vocales breves: *a e i o u*.
 3. Vocales largas: *ā ē ī ō ū*.
 4. Šēwāʾ: *ă ě ǫ*.
 5. Se indica el hēʾ gráfico: *āh*.
 6. El *mappiq* se transcribe por *ḥ*.
 7. El artículo se transcribe sin duplicar la consonante inicial: *ha-mélek*.
 8. El *pátaḥ* furtivo se escribe antes de su gutural.

ALFABETO ÁRABE

| | | | | | | | |
|-------|---|-----|---|------|-----------|-----|---|
| ʾAlif | ʾ | Dāl | d | Ḍād | ḍ | Kāf | k |
| Bāʾ | b | Ḍāl | ḍ | Ṭāʾ | ṭ | Lām | l |
| Tāʾ | t | Rāʾ | r | Zāʾ | z | Mīm | m |
| Ṭāʾ | ṭ | Zāy | z | ʿAyn | ʿ | Nūn | n |
| Ġim | ğ | Šin | s | Gayn | g (suave) | Hāʾ | h |
| Ḥāʾ | ḥ | Šīn | š | Fāʾ | f | Wāw | w |
| Ḥāʾ | ḥ | Šād | š | Qāf | q | Yāʾ | y |

- Observaciones: 1. Vocales breves: *a i u*.
 2. Vocales largas: *ā ī ū*.
 3. Tanwīn: *rağul^{un}*.
 4. Maddah: *ā*.
 5. Hamzah: ʾ (precede a la vocal si está mocionada).
 6. Ṭāʾ marbūṭah: *h* en estado absoluto; *t* en la anexión.
 7. Artículo: no se indica la asimilación del *lām* a causa de letra solar; en árabe clásico: *al*, y en árabe vulgar: *el*.

NOTA. Los demás idiomas orientales se transcriben de acuerdo con los sistemas más corrientes.

ABREVIATURAS

LIBROS DE LA BIBLIA

1. *Antiguo Testamento*

| | | | |
|-------------------|----------------------|----------------------|-----------------|
| Gn = Génesis | 1Cr = 1Crónicas | Ecl = Eclesiastés | Jl = Joel |
| Éx = Éxodo | 2Cr = 2Crónicas | Cant = Cantar de los | Am = Amós |
| Lv = Levítico | Esd = Esdras | Cantares | Abd = Abdías |
| Nm = Números | Neh = Nehemías | Sab = Sabiduría | Jon = Jonás |
| Dt = Deuteronomio | Tob = Tobías (Tobit) | Eclo = Eclesiástico | Miq = Miqueas |
| Jos = Josué | Jdt = Judit | Is = Isaías | Nah = Nahum |
| Jue = Jueces | Est = Ester | Jer = Jeremías | Hab = Habacuc |
| Rut = Rut | 1Mac = 1Macabeos | Lam = Lamentaciones | Sof = Sofonías |
| 1Sm = 1Samuel | 2Mac = 2Macabeos | Bar = Baruc | Ag = Ageo |
| 2Sm = 2Samuel | Job = Job | Ez = Ezequiel | Zac = Zacarías |
| 1Re = 1Reyes | Sal = Salmo(s) | Dan = Daniel | Mal = Malaquías |
| 2Re = 2Reyes | Prov = Proverbios | Os = Oseas | |

2. *Nuevo Testamento*

| | | | |
|-------------------|------------------------|-----------------|------------------|
| Mt = Mateo | 2Cor = 2Corintios | 1Tim = 1Timoteo | 2Pe = 2Pedro |
| Mc = Marcos | Gál = Gálatas | 2Tim = 2Timoteo | 1Jn = 1Juan |
| Lc = Lucas | Ef = Efesios | Tit = Tito | 2Jn = 2Juan |
| Jn = Juan | Flp = Filipenses | Flm = Filemón | 3Jn = 3Juan |
| Act = Hechos | Col = Colosenses | Heb = Hebreos | Jds = Judas |
| Rom = Romanos | 1Tes = 1Tesalonicenses | Sant = Santiago | Ap = Apocalipsis |
| 1Cor = 1Corintios | 2Tes = 2Tesalonicenses | 1Pe = 1Pedro | |

Signos auxiliares

* nacido

† fallecido

→ véase

? incierto, dudoso

± más o menos

§ párrafo

OTRAS ABREVIATURAS

| | | |
|-----------------|---|-----------------------------|
| A | = | Código Alejandrino. |
| abl. | = | ablativo. |
| abr. | = | abreviado, abreviatura-s. |
| abs. | = | absoluto. |
| A.C. | = | antes de Jesucristo. |
| ac. | = | acádico. |
| act. | = | activo. |
| acus. | = | acusativo. |
| <i>ad. loc.</i> | = | en el pasaje mencionado. |
| adj. | = | adjetivo. |
| adv. | = | adverbio. |
| al. | = | alemán-a. |
| Am. | = | cartas de Tell el-‘Amārnah. |
| am. | = | amorreo. |
| ant. | = | anterior. |
| aor. | = | aoristo. |
| ap. | = | apéndice. |
| Áq. | = | Águila. |
| ár. | = | árabe. |
| aram. | = | arameo. |
| arm. | = | armenio. |
| art. | = | artículo-s. |
| art. cit. | = | artículo citado. |
| as. | = | asirio. |
| AT | = | Antiguo Testamento. |

| | | |
|-------|---|------------------|
| B | = | Código Vaticano. |
| b. | = | ben, bar. |
| bab. | = | babilónico. |
| bibl. | = | bibliografía. |

| | | |
|-------------|---|---|
| C | = | <i>Codex Ephraemi Syri.</i> |
| <i>ca.</i> | = | (<i>circa</i>), alrededor, aproximadamente. |
| can. | = | cananeo. |
| cap., caps. | = | capítulos-s. |
| cast. | = | castellano-a. |
| CDC | = | Documentos de Damasco. |
| cit. | = | citado-s. |
| cf. | = | compárese, confróntese. |
| cm | = | centímetro-s. |
| cód. | = | código-s. |
| col., cols. | = | columna-s. |
| colec. | = | colección-es. |
| com. | = | comentario-s. |
| comp. | = | comparativo. |
| const. | = | constructo. |
| cop. | = | copto. |

| | | |
|------|---|---------------------------|
| D | = | documento Deuteronomista. |
| dat. | = | dativo. |
| D.C. | = | después de Jesucristo. |

| | | |
|------|---|-------------|
| der. | = | derivado-s. |
| div. | = | división. |

| | | |
|----------|---|--------------------------------------|
| E | = | documento Elohista. |
| ed. | = | edición-es. |
| edit. | = | editor, editado. |
| egip. | = | egipcio. |
| El. | = | arameo de los paprios de Elefantina. |
| elam. | = | elamita. |
| esp. | = | español-a. |
| et. | = | etimología. |
| et. abr. | = | etimología abreviada. |
| etp. | = | etíope. |
| et. pop. | = | etimología popular. |

| | | |
|---------------|---|---------------|
| fem. | = | femenino-a. |
| fen. | = | fenicio. |
| fig., figs. | = | figura-s. |
| fol., fols. | = | folio-s. |
| fot., fots. | = | fotografía-s. |
| fr. | = | francés-a. |
| frag., frags. | = | fragmento-s. |
| fut. | = | futuro. |

| | | |
|------|---|-----------|
| gen. | = | genitivo. |
| gr. | = | griego. |

| | | |
|------|---|-------------------------|
| heb. | = | hebreo. |
| hel. | = | helenístico, helenista. |
| hit. | = | hitita. |
| hur. | = | hurrita. |

| | | |
|--------------|---|----------------------------|
| ibíd. | = | ibídem. |
| íd. | = | ídem. |
| <i>i.e.</i> | = | <i>id est</i> , es decir. |
| ilus. | = | ilustración-es, ilustrado. |
| imper. | = | imperativo. |
| impers. | = | impersonal. |
| impf. | = | imperfecto. |
| ind. | = | indoeuropeo. |
| indic. | = | indicativo. |
| inf. | = | infinitivo. |
| <i>infra</i> | = | abajo. |
| ing. | = | inglés-a. |
| intr. | = | intransitivo. |
| ir. | = | iranio. |
| It. | = | Ítala, versión latina. |
| ital. | = | italiano-a. |

| | | | |
|-----------------|---|-------------------|---|
| J | = documento Yahwista. | perf. | = perfecto. |
| k. | = kētib. | Pes. | = Pēšittā ² . |
| kg | = kilogramo-s. | pl. | = plural. |
| km | = kilómetro-s. | pr. | = persa. |
| | | prep. | = preposición. |
| | | pres. | = presente. |
| L | = fuente laica. | Prof. | = Targūm de los Profetas. |
| L. | = Linneo (en la clasificación sistemática de Carlos de Linneo). | protos. | = inscripciones protosinaíticas. |
| | | PsJo. | = Targūm del Pseudojonatán. |
| lám., láms. | = lámina-s. | | |
| Lak. | = óstraca de Lākiš. | Q | = (<i>Quelle</i>) fuente de los evangelios |
| lat. | = latín. | q. | = qērē. |
| lín., líns. | = línea-s. | 1Q | = fragmentos de Qumrān, 1. ^a Cueva. |
| lit. | = literalmente. | 1Qfrg | = fragmentos de Qumrān. |
| loc. cit. | = <i>locus citatus</i> , lugar citado. | 1QH | = himnos de Qumrān (Hôdāyôt). |
| Luc. | = recensión de Luciano. | 1QIs ^a | = Rollo de Isaías de Qumrān, editado por las <i>American Schools of Oriental Research</i> . |
| LXX | = Septuaginta, los Setenta. | 1QIs ^b | = Rollo de Isaías de Qumrān, editado por E. L. Sukenik. |
| | | 1QM | = Rollo de la Guerra (Milhāmāh). |
| m | = metro-s. | 1QpHab | = Comentario de Habacuc. |
| Mas. | = Masora. | 1QS | = Manual de Disciplina. |
| masc. | = masculino-a. | 1QSa | = Regla de la Congregación. |
| Midr. | = Midrāš. | | |
| MMM | = Manuscritos del Mar Muerto. | | |
| ms., mss. | = manuscrito-s. | | |
| Mur. | = documentos de Murašu. | | |
| | | R. | = rabino, rabbí. |
| | | reg. | = registro. |
| n., ns. | = nota-s. | reimp. | = reimpresso, reimpresión. |
| n. ^o | = número-s. | rev. | = revisado, revisión. |
| nab. | = nabateo. | | |
| neobab. | = neobabilónico. | | |
| Neof. | = <i>Neophyti I</i> (ms. Vaticano). | S | = Códice Sinaítico. |
| neoh. | = hebreo moderno. | s. | = siglo-s. |
| neut. | = neutro. | sab. | = sabeo. |
| nom. | = nominativo. | saf. | = documentos safaíticos. |
| NT | = Nuevo Testamento. | sam. | = samaritano. |
| | | sáns. | = sánscrito. |
| | | SE | = Sagradas Escrituras. |
| Onq. | = Targūm de ʾŌnqēlōs. | sec. | = sección-es. |
| op. cit. | = <i>opus citatum</i> , obra citada. | sem. occ. | = semitas occidentales, semítico occtal. |
| | | s. f. | = sin fecha. |
| | | s. l. | = sin lugar. |
| P | = <i>Priesterkodex</i> , documento Sacerdotal. | sig., sigs. | = siguiente-s. |
| pág., págs. | = página-s. | Sim. | = Simmaco. |
| pal. | = palmireno. | sing. | = singular. |
| palt. | = Targūm palestinese. | sir. | = siríaco. |
| pap. | = papiro-s. | subj. | = subjuntivo. |
| par. | = pasajes paralelos. | sudar. | = sudarábigo. |
| part. | = participio. | suj. | = sujeto. |
| partc. | = partícula. | sum. | = sumerio. |
| pas. | = pasivo, voz pasiva. | supl. | = suplemento-s. |
| passim | = frecuentemente, en varios sitios. | supra | = arriba. |
| p. ej. | = por ejemplo. | sust. | = sustantivo. |
| per., pers. | = persona-s. | s. v. | = <i>sub verbo, sub voce</i> . |

ABREVIATURAS

| | | | | | |
|---------------|---|------------------------------|-------------|---|---------------------|
| t. | = | tomo-s. | ugar. | = | ugarítico. |
| TalB | = | Talmūd de Babilonia. | var. | = | variante-s. |
| TalY | = | Talmūd de Jerusalén. | ver., vers. | = | versículo-s. |
| Tan. | = | cartas de Ta'ānāk. | Vg. | = | Vulgata. |
| Targ. | = | Targūm. | vgr. | = | verbigracia. |
| Teod. | = | Teodoción. | vid. | = | véase. |
| T. M. | = | Texto Masorético. | vol. vols. | = | volumen-es. |
| tos. | = | tōséftā', tōsāfōt. | V.L. | = | Vetus Latina. |
| trad., trans. | = | traducción-es, traductor-es. | Y | = | Documento yahwista. |
| trans. | = | transitivo. | Yer. | = | Targūm Yērūšalmi l. |

SIGLAS DE LIBROS Y REVISTAS CITADOS

- A* = *Annali*, Nápoles.
AA = *Archäologischer Anzeiger*, Berlín.
AAA = *Annals of Archaeology and Anthropology*, Liverpool.
AAB = *Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Phil—hist. Klasse*, Berlín.
AAG = *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften*, Gotinga.
AAH = *Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil—hist. Klasse*, Heidelberg.
AAL = *Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften*, Leipzig.
AAMz = *Abhandlungen (der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse) der Akademie der Wissenschaften und der Literatur*, Maguncia.
AANL = *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei*, Roma.
AAS = *Acta Apostolicae Sedis*, Roma.
AASF = *Annales Academiae Scientiarum Fennicae*, Helsinki.
AASOR = *The Annual of the American Schools of Oriental Research*, New Haven (Connecticut).
AAug = *Analecta Augustiniana*, Roma.
AAW = *Abhandlungen der Österreichischen Akademie der Wissenschaften*, Viena.
AB = *Analecta Biblica*, Roma.
ABA = *Annuario Bibliografico di Archeologia*, Roma.
ABC = *Archivum Bibliographicum Carmelitarum*, Roma.
ABEL = F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, 2 vols., París 1933, 1938.
ABI = *Accademie e Biblioteche d'Italia*, Roma.
ABR = *Australian Biblical Review*, Melbourne.
AC = *L'Antiquité Classique*, Lovaina.
AcA = *Acta Archaeologica*, Copenhague.
AcAcVe = *Acta Academiae Velehradensis*, Praga-Olmütz.
ACC = *Aegyptiaca Christiana Collectanea*, El Cairo.
ACO = *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, edit. E. SCHWART, Berlín.
AcOr = *Acta Orientalia*, Copenhague.
ACR = *The Australasian Catholic Record*, Manly (Nueva Gales del Sur).
ActaAug = *Acta Ordinis Eremitarum Sancti Augustini*, Roma.
ActaSS = *Acta Sanctorum*, edit. BOLLANDUS, etc. (Amberes, Bruselas, Tongerlo), París 1643 y sigs., Venecia 1734 y sigs., París 1863 y sigs.
ADAJ = *Annual of the Department of Antiquities of Jordan*, Ammán.
ADB = *Allgemeine deutsche Biographie*, 55 vols., Leipzig.
ADomin = *Année Dominicaine*, 24 vols., nueva edición, Lyon.
AE = *Annales d'Éthiopie*, París-Addis-Abeba.
AEB = *Annual Egyptological Bibliography*, Leiden.
AEL = *Acta ethnologica et linguistica*, edit. W. KOPERS, Viena 1950 y sigs.
AER = *The American Ecclesiastical Review*, Washington.
Aev = *Aevum*, Milán.
AF = *Ägyptologische Forschungen*, Glückstadt.
AfMW = *Archiv für Musikwissenschaft*, Trossingen.
AfO = *Archiv für Orientforschung*, Berlín.
AGG = *Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Gotinga.
AGI = *Archivio Glottologico Italiano*, Florencia.
AGL = *Abhandlungen der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig*, Leipzig.
AGPh = *Archiv für (die Geschichte der) Philosophie*, Berlín.
AHA = *Archivo Histórico Augustiniano Hispano*, Madrid.
AHD = *Archives d'Histoire du Droit Oriental*, Bruselas.
AHSI = *Archivum Historicum Societatis Iesu*, Roma.
AIBL = *Academie des Inscriptions et Belles Lettres*, París.
AJA = *American Journal of Archaeology*, Princeton (New Jersey).
AJP = *American Journal of Philology*, Baltimore.
AJSL = *American Journal of Semitic Languages and Literatures*, Chicago.
AKG = *Archiv für Kulturgeschichte* (Leipzig), Münster y Colonia.
ALMA = *Archivum latinitatis medii aevi*, Bruselas.
Alon = 'Ālōn mahlāqat hā-'attiqōt šel madinat yišrā'ēl, Jerusalén.

- ALW = Archiv für Liturgiewissenschaft, Regensburg.
 AmiCl = L'Ami du Clergé, Langres.
 AnAr = Anadolu Arastirmalari, Ankara.
 Anatolia = Anatolia, Ankara.
 AnBoll = Analecta Bollandiana, Bruselas.
 AnCap = Analecta Ordinis Fratrum Minorum Capucini-
 norum, Roma.
 AncI = Ancient India, Nueva Delhi.
 And = Al-Andalus, Madrid.
 ANEP = *The Ancient Near East in Pictures relating to
 the Old Testament*, edit. J. B. PRITCHARD, Princeton
 1954. Existe una edición condensada, en castellano,
 con el nombre de *La Sabiduría del Antiguo Oriente*,
 Ediciones Garriga, S. A., Barcelona.
 ANET = *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old
 Testament*, edit. J. B. PRITCHARD, Princeton 1950;
 2.^a ed. corregida y aumentada, 1955. Existe una
 edición condensada, en castellano, con el nombre
 de *La Sabiduría del Antiguo Oriente*, Ediciones
 Garriga, S. A., Barcelona.
 Angelos = Angelos. Archiv für neutestamentliche Zeitge-
 schichte und Kulturkunde, 4 vols., Gotinga 1925-1932.
 AnGr = *Analecta Gregoriana cura Pontificiae Universita-
 tis Gregorianae edita*, Roma.
 AnLov = *Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia*,
 Lovaina.
 AnnéeC = *L'Année Canonique*, París.
 AnOCist = *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis*, Roma.
 AnOr = *Analecta Orientalia*, Roma.
 AnPont = *Anuario Pontificio*, Roma.
 AnPrae = *Analecta Praemonstratensia*, Amberes.
 AnSt = *Anatolian Studies*, Londres.
 Ant. Iud. = *Antiquitates Iudaicae*, de Flavio Josefo.
 Anth = *Anthropos. Internationale Zeitschrift für Völker-
 und Sprachenkunde*, Mödling.
 Antike = *Die Antike. Zeitschrift für Kunst und Kultur
 des klassischen Altertums*, Berlín.
 AnzA = *Anzeiger für die Altertumswissenschaft*, Inns-
 bruck (Viena).
 AnzAw = *Anzeiger der Österreichischen Akademie der
 Wissenschaften*, Viena.
 AO = *Der Alte Orient*, Leipzig.
 AoB = H. GRESSMANN, *Altorientalische Bilder zum AT*.
 AOCarmC = *Analecta Ordinis Carmelitarum Calceato-
 rum*, Roma.
 AoF = *Altorientalische Forschungen*, Leipzig.
 AoT = H. GRESSMANN, *Altorientalische Texte zum AT*,
 Berlín-Leipzig 1926.
 AP = *Année Philologique*, París.
 APH = *Archiv für Philosophie*, Stuttgart.
 APHilHistOs = *Annuaire de l'Institut de Philologie et
 d'Histoire Orientales et Slaves*, Bruselas.
 ApS = *Apostolado Sacerdotal*, Barcelona.
 ArAs = *Artibus Asiae*, Ascona (Suiza).
 Arb = *Arbor*, Madrid.
 ArchOC = *Archives de l'Orient Chrétien*, Bucarest.
 ARG = *Archiv für Reformationsgeschichte* (Leipzig),
 Gütersloh.
 ARM = *Archives Royales de Mari*, París.
 ArOr = *Archiv Orientální*, Praga.
 ArPap = *Archiv für Papyrusforschung und verwandte
 Gebiete*, Leipzig.
 ArPh = *Archives de Philosophie*, París.
 ARPs = *Archiv für Religionspsychologie*, Berlín.
 ARW = *Archiv für Religionswissenschaft* (Friburgo de
 Brisgovia, Tubinga), Leipzig.
 AS = *The Asbury Seminarian*, Wilmore (Kentucky).
 ASAE = *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*,
 El Cairo.
 AsM = *Asia Major*, Londres.
 ASNU = *Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis*,
 Upsala.
 ASS = *Acta Sanctae Sedis*, Roma. → *Acta Apostolicae
 Sedis*.
 Assemani = J. S. ASSEMANI, *Bibliotheca orientalis...*,
 4 vols., Roma.
 AST = *Analecta Sacra Tarraconensia*, Barcelona.
 AsyS = *Assyriological Studies*, Chicago.
 At = *Athenaeum*, Pavia.
 ATA = *Alttestamentliche Abhandlungen*, Münster.
 ATD = *Das Alte Testament Deutsch*, Gotinga.
 ATG = *Archivo Teológico Granadino*, Granada.
 Ath = *L'Année Théologique*, París.
 AthA = *L'Année Théologique Augustinienne*, París.
 AthANT = *Abhandlungen zur Theologie des Alten und
 Neuen Testaments*, Zurich.
 AthR = *The Anglican Theological Review*, Evanston.
 Atiq = *ʿĀtiqōt*, Jerusalén.
 AttiPontAc = *Atti della Pontificia Accademia Romana
 di Archeologia*, Roma.
 AZ = *Archivalische Zeitschrift*, Munich.
 B = *Berytus*, Beirut.
 BA = *The Biblical Archaeologist*, New Haven (Connec-
 ticut).
 BASOR = *The Bulletin of the American Schools of Oriental
 Research*, New Haven (Connecticut).
 BAT = *Die Botschaft des Alten Testaments*, Stuttgart.
 BB = *Biblische Beiträge*, Baden.
 BBB = *Bonner Biblische Beiträge*, Bonn.
 BBLAK = *Beiträge zur Biblischen Landes- und Alter-
 tumskunde*, Bonn.
 BDAI = *Bulletin of the Department of Antiquities of
 the State of Israel*, Jerusalén.
 BDF = *Bericht der deutschen Forschungsgemeinschaft*,
 Bad Godesberg (Alemania).
 BE = *Bibliothèque d'Étude*, El Cairo.
 BEH = *Bibliothèque de l'École des Hautes Études*,
 París 1869 y sigs.
 Bel. Iud. = *Bellum Iudaicum*, de Flavio Josefo.
 Bell = *Belleten, Türk Tarih Kurumu*, Ankara.
 BEO = *Bulletin d'Études Orientales*, Damasco.
 BEvTh = *Beiträge zur evangelischen Theologie*, Munich.
 Bf = *La Bibliofilia*, Florencia.
 BFA = *Bulletin of the Faculty of Arts*, El Cairo.
 BFChTh = *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*,
 Gütersloh.

SIGLAS

- BG** = *La Sacra Bibbia*, edit. S. GAROFALO, Turin 1947 y sigs.
BGE = *Beiträge zur Geschichte der neutestamentlichen Exegese*, Tübinga.
BGL = *Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig*, Leipzig.
BHTh = *Beiträge zur historischen Theologie*, Tübinga.
BIAA = *British Institut of Archaeology at Ankara*, Londres.
Bibl = *Biblica*, Roma.
BiblThom = *Bibliothèque Thomiste*, Le Saulchoir.
BibOr = *Bibbia e Oriente*, Milán.
BIES = *The Bulletin of the Israel Exploration Society*, Jerusalén.
BIFAO = *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, El Cairo.
Bik = *Bibel und Kirche*, Stuttgart.
BiOr = *Bibliotheca Orientalis*, Leiden.
BiSoRec = *Bible Society Record*, Chicago.
BiTrans = *The Bible Translator*, Londres.
BJ = *Bursians Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft*, Leipzig.
BJRL = *The Bulletin of the John Rylands Library*, Manchester.
BK = *Biblischer Kommentar, Altes Testament*, edit. M. NOTH, Neukirchen 1955.
BL = *The Society for Old Testament Study Book List*, Bristol-Manchester.
BLE = *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Toulouse.
BM = *Benediktinische Monatschrift*, Beuron.
BMB = *Bulletin du Musée de Beyrouth*, París.
BMMA = *Bulletin of the Metropolitan Museum of Art*, Nueva York.
BO = *Biblica et Orientalia*, Roma.
BollAC = *Bolletino di Archeologia Cristiana*, Roma.
BollStA = *Bolletino Storico Agostiniano*, Florencia.
BP = *Bibliothèque de la Pléiade*. É. DHORME, F. MICHAËL, etc., *La Bible, L'Ancien Testament*, 2 vols., París 1956-1959.
BRCJ = *Bulletin of the Research Council of Israel*, Jerusalén.
BRL = K. GALLING, *Biblisches Reallexikon*, Tübinga 1937.
BS = *Bibliotheca Sacra*, Dallas (Texas).
BSAC = *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte*, El Cairo.
BSEA = *British School of Egyptian Archaeology*, Londres.
BSL = *Bulletin de la Société de Linguistique*, París.
BSOAS = *The Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Londres.
BSt = *Biblische Studien*, Friburgo de Brisgovia.
BThAM = *Bulletin de Théologie Ancienne et Médiévale*, Lovaina.
BTS = *Bible et Terre Sainte*, París.
BVC = *Bible et Vie Chrétienne*, París-Tournai.
BWA(N)T = *Beiträge zur Wissenschaft vom Alten (und Neuen) Testament*, Leipzig-Stuttgart.
ByZ = *Byzantinische Zeitschrift*, Munich.
Byz(B) = *Byzantion*, Bruselas.
ByzNGrJb = *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher*, Atenas-Berlin.
Byzslav = *Byzantinoslavica*, Praga.
BZ = *Biblische Zeitschrift*, Friburgo de Brisgovia-Paderborn.
BZAW = *Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, Berlin.
BZfr = *Biblische Zeitfragen*, edit. P. HEINISCH y F. W. MAIER, Münster 1908.
BZNW = *Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, Berlin.
BZThS = *Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge*, Düsseldorf.
C = *Credo*, Upsala.
CahArch = *Cahiers Archéologiques. Fin de l'Antiquité et Moyen-Âge*, París.
Car = *Caritas*, Friburgo de Brisgovia.
Cat = *Catholica*, Copenhague.
Cath = *Catholica*, Münster.
CathEnc = *The Catholic Encyclopaedia*, edit. CH. HERBERMANN, 15 vols., Nueva York 1907-1922.
Catholicisme = *Catholicisme. Hier-Aujourd'hui-Demain*, edit. por G. JACQUEMET, París 1948.
CB = *Cultura Bíblica*, Segovia.
CBE = *Catholic Biblical Encyclopaedia, Old and New Testaments*, de J. E. STEINMUELLER - K. SULLIVAN, Nueva York 1950.
CBL = *Collectanea Biblica Latina*, Roma.
CBQ = *The Catholic Biblical Quarterly*, Washington.
CC = *Les Cahiers Coptes*, El Cairo.
CF = *Ciencia y Fe*, San Miguel (Argentina).
CHR = *Catholic Historical Review*, Washington.
CIG = *Corpus Inscriptionum Graecarum*, edit. A. BOSKH, J. FRANZ, E. CURTIUS y A. KIRCHHOFF, Berlin 1825-1877.
CIJ = *Corpus Inscriptionum Judaicarum*, edit. J. B. FREY, Roma 1936.
CIL = *Corpus Inscriptionum Latinarum*, ed. de la Berliner Akademie, Berlin 1863.
CIS = *Corpus Inscriptionum Semiticarum*, ed. de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, París 1881.
CivCatt = *La Civiltà Cattolica*, Roma.
CJ = *Cahiers de Josephologie*, Montreal.
ClaQ = *The Classical Quarterly*, Londres-Oxford.
ClaR = *The Classical Review*, Londres-Oxford.
CleR = *The Clergy Review*, Londres.
CL.-GANNEAU = CH. CLERMONT-GANNEAU, *Archaeological Researches in Palestine*, Londres 1896-1899.
CM = *The Clergy Monthly*, Kurseong (India).
CollBG = *Collationes Brugenses et Gandavenses*, Brujas.
CollF = *Collectanea Friburgensia*, Friburgo.
CollFr = *Collectanea Franciscana*, Roma.
CollGand = *Collationes Gandavenses*, Gante.
CollM = *Collectanea Mechliniensia*, Lovaina.
CollT = *Collectanea Theologica*, Varsovia.

Com = Commentary. The American Jewish Committee.
CONDER = C. R. CONDER, *Survey of Eastern Palestine*, Londres 1889.

CONDER-KITCHENER = C. R. CONDER - H. H. KITCHENER, *Survey of Western Palestine, Memoirs I-III*, Londres 1881-1883.

CongreQ = *The Congregational Quartely*, Londres.

ConiNT = *Coniectanea Neotestamentica*, Lund.

Contra Ap. = *Contra Apionem*, de Flavio Josefo.

CPR = *Commentarium pro Religiosis*, Roma.

CRAIB = *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, París.

CSCO = *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, París.

CSEL = *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Viena 1876 y sigs.

CSHB = *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, Bonn.

CSion = *Cahiers Sioniens*, París.

CTom = *Ciencia Tomista*, Salamanca.

CV = *Città di Vita*, Florencia.

Ch = *Christus*, París.

ChE = *Chronique d'Égypte*, Bruselas.

ChQR = *The Church Quarterly Review*, Londres.

ChW = *Die christliche Welt*, Gotha.

DACL = *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, edit. F. CABROL y H. LECRECO, París 1924.

DAFC = *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique*, edit. A. D'ALÈS, 4.^a ed., París 1909-1931.

DB = *Dictionnaire de la Bible*, edit. F. VIGOUROUX, 5 vols., París 1895-1912.

DBS = *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, edit. L. PIROT - A. ROBERT, París 1928 y sigs.

DCB = *A Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines*, edit. W. SMITH y H. WACE, 4 vols., Londres 1877-1887.

DE = *Dizionario Ecclesiastico*, edit. A. MERCATI y A. PELZER, Turín 1953.

DENZ = H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*, 30.^a ed. Friburgo de Brisgovia 1955.

Div = *Divinitas*, Roma.

DLZ = *Deutsche Literaturzeitung*, Berlín.

DocB = S. MUÑOZ IGLESIAS, *Documentos Biblicos*, Madrid 1955.

DomSt = *Dominican Studies*, Oxford.

DR = *The Downside Review*, Stratton on the Fosse (Inglaterra).

DThC = *Dictionnaire de Théologie Catholique*, edit. A. VACANT, E. MANGENOT y E. AMANN, París 1930.

DTh(F) = *Divus Thomas*, Friburgo.

DTh(P) = *Divus Thomas*, Plasencia.

DTM = *Dizionario di Teologia Morale*, edit. F. ROBERTI, Roma 1955.

DIT = *Dansk Teologisk Tidsskrift*, Copenhagen.

DZGw = *Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, Friburgo de Brisgovia.

E = *Epigraphica*, Milán.

EB = *Echter-Bibel*, edit. por FR. NÖTSCHER y K. STAAB, Wurzburg 1947.

ECarm = *Ephemrides Carmeliticae*, Roma.

ECatt = *Enciclopedia Cattolica*, Roma 1949 y sigs.

ECQ = *The Eastern Churches Quarterly*, Ramsgate.

ECr = *The Ecumenical Review*, Ginebra.

EE = *Estudios Eclesiásticos*, Madrid.

Efranc = *Études franciscaines*, París.

EHPHr = *Études d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, Estrasburgo.

EP¹ = *Enzyklopädie des Islams*, Leipzig 1913-1938.

EP² = *Encyclopédie de l'Islam*, nueva ed., París 1954.

EIt = *Enciclopedia Italiana*, Roma 1931 y sigs.

EJud = J. KLATZKIN - J. ELLBOGEN, *Encyclopaedia Judaica. Das Judentum in Geschichte und Gegenwart*, 10 vols., Charlottenburgo 1928.

EKL = *Evangelisches Kirchenlexikon, Kirchlich-theologisches Handwörterbuch*, edit. H. BRUNOTTE y O. WEBER, Gotinga 1935.

ELit = *Ephemerides Liturgicae*, Roma.

EMar = *Ephemerides Mariologicae*, Madrid.

EncB = *Encyclopaedia Biblica*, edit. T. K. CHEYNE - J. BLACK, Londres 1899-1903.

EnEc = *Enciclopedia Ecclesiastica*, edit. A. BERNAREGGI, Milán 1943.

EO = *Échos d'Orient*, París.

Era = *Eranos*, Upsala.

ERE = *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, edit. J. HASTINGS, 2.^a ed., Edimburgo 1923-1940.

ErI = *Eretz-Israel*, Jerusalén.

EstB = *Estudios Biblicos*, Madrid.

EstF = *Estudios Franciscanos*, Barcelona.

EstM = *Estudios Marianos*, Madrid.

EtB = *Études Bibliques*, París.

ETHL = *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, Lovaina.

ETRel = *Études Théologiques et Religieuses*, Montpellier.

Études = *Études* (hasta 1896, *Études Religieuses*), París.

EvTh = *Evangelische Theologie*, Munich.

EX = *Ecclesiastica Xaveriana*, Bogotá.

Exp = *The Expositor*, Londres.

ExpT = *The Expository Times*, Edimburgo.

FF = *Forschungen und Fortschritte*, Berlín.

FKDG = *Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte*, Gotinga.

FKGG = *Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte*, Stuttgart.

FreibThSt = *Freiburger Theologische Studien*, Friburgo de Brisgovia.

FRLANT = *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, Gotinga.

FSThR = *Forschungen zur systematischen Theologie- und Religionsphilosophie*, Gotinga.

FStud = *Franziskanische Studien*, Werl (Westfalia).

FStudies = *Franciscan Studies*, St. Bonaventure (Nueva York).

FV = *Foi et Vie*, París.

FZThPh = *Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie*, Friburgo.

GrefTTs = *Gereformeed Theologisch Tijdschrift*, Kampen.

GGA = *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, Berlín.

GLECS = *Groupe Linguistique d'Études Chamito-sémitiques*, París.

Gn = *Gnomon. Kritische Zeitschrift für die gesamte klassische Altertumswissenschaft* (Berlín), Munich.

Gr = *Gregorianum*, Roma.

GUÉRIN = V. GUÉRIN, *Description géographique de la Palestine*, 7 vols., París 1868-1880.

GuL = *Geist und Leben*, Würzburg.

GUOS = *Glasgow University. Oriental University Transactions*, Glasgow.

H = *Historia*, Wiesbaden.

HAAG = *Bibel-Lexikon*, edit. H. HAAG, Einsiedeln 1956.

HAGEN = *Lexicon Biblicum*, edit. M. HAGEN, 3 vols., París 1905.

HASTINGS = J. HASTINGS, *A Dictionary of the Bible*, 5 vols., Edimburgo 1942-1951.

HD = *Homo Dei*, Varsovia.

HervTs = *Hervormde Teologiese Studies*, Pretoria (África del Sur).

HGR = *Histoire Générale des Religions*, 5 vols., París, 1948-1952.

HibJ = *The Hibbert Journal. A Quarterly Review of Religion, Theology and Philosophy*, Londres.

HJud = *Historia Judaica*, Nueva York.

HKOC = *Herder Korrespondenz Orbis Catholicus*, Friburgo de Brisgovia.

HL = *Das Heilige Land in Vergangenheit und Gegenwart*, Colonia.

HO = *Handbuch der Orientalistik*, Leiden.

HPR = *The Homiletic and Pastoral Review*, Nueva York.

HThK = *Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, edit. A. WIKENHAUSER, Friburgo de Brisgovia 1953.

HThR = *The Harvard Theological Review*, Cambridge (Massachusetts).

HUCA = *Hebrew Union College Annual*, Cincinnati.

HW Islam = *Handwörterbuch des Islam. Im Auftrag der Koninklijke Akademie van Wetenschappen*, Amsterdam, edit. A. J. WENSINCK y J. H. KRAMERS, Leiden 1941.

HZ = *Historische Zeitschrift*, Munich.

HZAT = *Handbuch zum Alten Testament*, Tubinga.

HZNT = *Handbuch zum Neuen Testament*, Tubinga.

I = *Der Islam*, Berlín.

ICC = *The International Critical Commentary of the Holy Scriptures of the Old and New Testament*, Edimburgo.

IEJ = *Israel Exploration Journal*, Jerusalén.

IER = *The Irish Ecclesiastical Record*, Dublin.

IFD = *Institut Français de Damas*, Damasco.

IJ = *Indo-iranian Journal*, La Haya.

IKZ = *Internationale Kirchliche Zeitschrift*, Berna.

ILN = *The Illustrated London News*, Londres.

IndgF = *Indogermanische Forschungen*, Berlín.

IndgJB = *Indogermanisches Jahrbuch*, Berlín.

Interpr = *Interpretation. A Journal of Bible and Theology*, Richmond (Virginia).

IQ = *Islamic Quarterly*, Londres.

Ir = *Irénikon*, Chevetogne (Bélgica).

Iraq = *Iraq*, Londres.

IRM = *International Review of Missions*, Edimburgo.

IThQ = *The Irish Theological Quarterly*, Dublin.

IZBG = *Internationale Zeitschriftensschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete*, Stuttgart-Düsseldorf.

JA = *Journal Asiatique*, París.

JAOS = *The Journal of the American Oriental Society*, New Haven (Connecticut).

JAWL = *Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften und der Literatur*, Maguncia.

JBL = *Journal of Biblical Literature*, Filadelfia.

JBR = *Journal of Bible and Religion*, Boston.

JCS = *Journal of Cuneiform Studies*, New Haven (Connecticut).

JChr = *Jewish Chronicle*, Londres.

JdI = *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts*, Berlín.

JEA = *The Journal of Egyptian Archaeology*, Londres.

JEOL = *Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap «Ex Oriente Lux»*, Leiden.

Jer = *Yērūšāláyim. Rib'ôn lē-qāhāl yērūšāláyim wē-tōlē-dōtēhā*, Jerusalén.

JewEnc = *The Jewish Encyclopedia*, edit. J. SINGER, 12 vols., Nueva York-Londres 1901-1906.

JHS = *Journal of Hellenic Studies*, Londres.

JJS = *Journal of Jewish Studies*, Londres.

JKF = *Jahrbuch für kleinasiatische Forschung*, Heidelberg.

JLH = *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie*, Kassel.

JLW = *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, Münster 1921-1941 (actualmente ALW).

JNES = *Journal of Near Eastern Studies*, Chicago.

JPOS = *The Journal of the Palestine Oriental Society*, Leipzig-Jerusalén.

JpTh = *Jahrbücher für protestantische Theologie*, edit. K. A. VON HASE, Brunswick 1875-1892.

JQR = *The Jewish Quarterly Review*, Filadelfia.

JR = *The Journal of Religion*, Chicago.

JRAS = *Journal of the Royal Asiatic Society*, Londres.

JRS = *The Journal of Roman Studies*, Londres.

JSOR = *Journal of the Society of Oriental Research*, Chicago.

JSS = *The Journal of Semitic Studies*, Manchester.

JThS = *The Journal of Theological Studies*, Londres.

Jud = *Judaica*, Zurich.

JüdLex = *Jüdisches Lexikon*, edit. G. HERLITZ KIRSCHNER, 4 vols., Berlin 1927.

JüdZschr = *Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben*, 11 vols., Breslau 1862-2874.

K = *Kairos*, Salzburgo.

KB = *Keilinschriftliche Bibliothek*, edit. E. SCHRADER, 6 vols., Berlin 1889-1901.

Kd = *Kedem*, Jerusalén.

KHC = *Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament*, edit. K. MARTI, Tubinga 1897.

KIF = *Kleinasiatische Forschungen*, Weimar.

KirS = *Kirjath Sepher*, Jerusalén.

KiW = *Die Kirche in der Welt (Katholisches Leseblatt-lexicon)*, Münster.

Km = *Kēmi*, París.

Kt = *Klerusblatt*, Munich.

KuD = *Kerygma und Dogma*, Gotinga.

KuOr = *Die Kunst des Orients*, Wiesbaden.

L = *Language*, New Haven (Connecticut).

LA = *Liber Annuus*, Jerusalén.

Lat = *Lateranum*, Roma.

LCP = *Latinitas Christianorum Primaeva*, Nimega.

Les = *Lěšōnēnū*, Jerusalén.

Lg = *Language*, New Haven (Connecticut).

LJ = *Liturgisches Jahrbuch*, Münster.

LOL = *Lusac's Oriental List and Book Review*, Londres.

LQR = *London Quarterly and Holborn Review*, Londres.

LR = *Lutherische Rundblick*, Wiesbaden.

LSB = *La Sainte Bible*, edit. por la École Biblique de Jérusalem, París 1948.

LThuK = *Lexikon für Theologie und Kirche*, Friburgo.

LtQ = *The Lutheran Quarterly*, Rock Islands (Illinois).

Lum = *Lumen*, Vitoria.

Lum Vitae = *Lumen Vitae*, edit. Centre international d'Études de la formation religieuse, Bruselas.

LV = *Lumière et Vie*, Saint Alban-Leyse.

LVTL = L. KOEHLER - W. BAUMGARTNER, *Lexikon in Veteris Testamenti libros*, Leiden 1948-1953.

M = *Al-Machriq*, Beirut.

MAG = *Mitteilungen der Anthropogischen Gesellschaft in Wien*, Viena.

MAH = *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire*, París.

MAMA = *Monumenta Asiae Minoris Antiqua. Publications of the American Society for Archaeological Research in Asia Minor*, 7 vols., Manchester 1923-1956.

MAOG = *Mitteilungen der Altorientalischen Gesellschaft*, Leipzig.

Mar = *Marianum*, Roma.

MCom = *Miscelánea Comillas*, Comillas (Santander).

MCS = *Manchester Cuneiform Studies*, Manchester.

MD = *Maison-Dieu*, París.

MDA = *Mitteilungen des Deutschen Archaeologischen Instituts-Abteilung Kairo*, Wiesbaden.

MDOG = *Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft zu Berlin*, Berlin.

ME = *Monitor Ecclesiasticus*, Roma.

MF = *Miscellanea Francescana*, Roma.

MGWJ = *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, Breslau.

MIOD = *Mitteilungen des Instituts für Orientalforschung der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Berlin.

Miqr. = *Encyclopaedia Biblica*, Jerusalén 1955 y sigs. (en hebreo).

MiscMercati = *Miscellanea Giovanni Mercati*, 6 vols., Roma 1946.

MiscMohlberg = *Miscellanea Liturgica in honorem L. Cunenberti Mohlberg*, Roma 1948.

MIT = *Melita Theologica*, La Valletta.

MNDPV = *Mitteilungen und Nachrichten des Deutschen Palästinavereins*, Leipzig.

MnJ = *The Menorah Journal*, Nueva York.

MO = *Le Monde Oriental*, Upsala-Leipzig.

MPhLJ = *Mélanges de Philosophie et de Littérature Juives*, París.

MSR = *Mélanges de Science Religieuse*, Lille.

MThZ = *Münchener Theologische Zeitschrift*, Munich.

MUB = *Mélanges de l'Université St. Joseph Beyrouth*, Beirut.

Muséon = *Le Muséon*, Lovaina.

MV = *Mededelingen Verhandelingen*, Leiden.

MV(Ä)G = *Mitteilungen der vorderasiatisch (-ägyptischen) Gesellschaft*, Leipzig.

MW = *The Muslim World*, Hartford (Connecticut).

NA = *Neutestamentliche Abhandlungen*, Münster de Westfalia.

NAG = *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen*, Gotinga.

NBAC = *Nuovo Bolletino di Archeologia Cristiana*, Roma.

NBollAC = *Nuovo Bolletino di Archeologia Cristiana*, Roma 1895-1923.

NC = *Nouvelle Clio*, Bruselas.

NBD = *Neue deutsche Biographie*, Berlin.

NE = *The New East*, Jerusalén.

NHJ = *Neue Heidelberger Jahrbücher*, Heidelberg.

NKT = *Ny Kyrklig Tidskrift*, Upsala.

NKZ = *Neue Kirchliche Zeitschrift*, Leipzig.

NO = *Die neue Ordnung*, Colonia.

NOTH = M. NOTH, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, Stuttgart 1928.

NoTT = *Norsk Teologisk Tidsskrift*, Oslo.

NovT = *Novum Testamentum*, Leiden.

NRTh = *Nouvelle Revue Théologique*, Lovaina.

NS = *Nea Sion*, Jerusalén.

NSNU = *Nuntius Sodalicii Neotestamentici Upsaliensis*, Upsala.

NTA = *New Testament Abstracts*, Weston (Massachusetts).

- NThT* = *Nieuw Theologisch Tijdschrift*, Leiden.
NTS = *New Testament Studies*, Cambridge-Washington.
NTT = *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, Wageningen.
NV = *Nova et Vetera*, Ginebra.
NZM = *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, Beckenried (Suiza).
NZStH = *Neue Zeitschrift für systematische Theologie*, Berlin.

O = *Orientierung*, Zurich.
OB = *Österreichisches Bibliographie*, Viena.
OBL = *Orientalia et Biblica Lovaniensia*, Lovaina.
ODCC = *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, 2.^a ed., edit. F. L. Cross, Londres 1958.
OGI = *Ons Geestelijk Leven*, Tilburgo.
OIP = *The Oriental Institute Publications*, Chicago.
OK = *Österreichisches Klerusblatt*, Salzburgo.
OLZ = *Orientalistische Literaturzeitung*, Leipzig.
OM = *Oriente Moderno*, Roma.
Onom. = *Onomasticon*, de Eusebio.
OP = *Oberrheinisches Pastoralblatt*, Friburgo.
Or = *Orientalia*, Roma.
OrCrP = *Orientalia Christiana Periodica*, Roma.
OrChr = *Oriens Christianus*, Wiesbaden.
OrChrA = *Orientalia Christiana Analecta*, Roma.
OrSyr = *L'Orient Syrien*, París.
OS = *Orientalia Suecana*, Upsala.
OTS = *Oudtestamentische Studien*, Leiden.
OudM = *Oudheidkundige Mededelingen*, Leiden.

PAAJR = *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Nueva York.
PAULY-WISSOWA = *Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, reedición de G. Wissowa y KROLL (con K. MITTELHAUS), Stuttgart 1893.
PCI = *Palestra del Clero*, Rovigo (Italia).
PDVH = *Palästinahefte des Deutschen Vereins vom Heiligen Lande*, Colonia.
PEFAnn = *Palestine Exploration Fund Annual*, Londres.
PEFQSt = *Palestine Exploration Fund Quarterly Statement*, Londres.
PEQ = *Palestine Exploration Quarterly*, Londres.
PG = *Patrologia Graeca*. edit. J. P. MIGNE, 161 vols., París 1857-1866.
Philologus = *Philologus, Zeitschrift für das klassische Altertum* (Leipzig), Wiesbaden.
PJ = *Palästinajahrbook des Deutschen Evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des Hl. Landes zu Jerusalem*, Berlin.
PL = *Patrologia Latina*, edit. J. P. MIGNE, 217 vols. y 4 vols. de registro, París 1878-1890.
PLi = *Paroisse et Liturgie*, Brujas.
PO = *Przegląd Orientalistyczny*, Varsovia.
POr = *Patrologia Orientalis*, ed. R. GRAFFIN y F. NAU, París 1903.
PRESS = I. PRESS, *A Topographical Historical Encyclopaedia of Palestine* (en hebreo, con título e introducción en inglés), 3 vols., Jerusalén 1946-1952.

PrM = *Protestantische Monatshefte*, Leipzig.
PrOrChr = *Le Proche-Orient Chrétien*, Jerusalén.
Prot = *Protestantesimo*, Roma.
PS = *Patrologia Syriaca*, edit. R. GRAFFIN, 3 vols., París 1894-1926.
PSa = *Polonia Sacra*, Varsovia.
PSBA = *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, Londres.
PSBF = *Publications of the Studium Biblicum Franciscanum*, Jerusalén.
PSBu = *The Princeton Seminary Bulletin*, Princeton (Nueva Jersey).

QD = *Quaestiones Disputatae*, Friburgo de Brisgovia.
QDAP = *Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine*, Londres.
QLP = *Questions Liturgiques et Paroissiales*, Lovaina.
QRG = *Quellen der Religionsgeschichte*, Gotinga-Leipzig.

RA = *Revue Archéologique*, París.
RAC = *Reallexikon für Antike und Christentum*, edit. TH. KLAUSER, Stuttgart 1941.
RACr = *Rivista di Archeologia Cristiana*, Roma.
RaE = *Review and Expositor*, Louisville (Kentucky).
RAM = *Revue d'Ascétique et de Mystique*, Toulouse.
RAO = *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale*, París.
RB = *Revue Biblique*, París.
RBén = *Revue Bénédictine*, Maredsous.
RBPhH = *Revue Belge de Philosophie et d'Histoire*, Bruselas.
RC = *Revue du Clergé*, París.
RdE = *Revue d'Égyptologie*, París.
RE = *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Leipzig.
REA = *Revue des Études Anciennes*, Burdeos.
REB = *Revue des Études Byzantines*, París.
REBr = *Revista Eclesiastica Brasileira*, Petrópolis.
RechB = *Recherches Bibliques*, Brujas.
REG = *Revue des Études Grecques*, París.
REI = *Revue des Études Islamiques*, París.
REJ = *Revue des Études Juives*, París.
REL = *Revue des Études Latins*, París.
RenB = *Rencontres Bibliques*, Lille.
RES = *Revue des Études Sémitiques*, París.
RET = *Revista Española de Teología*, Madrid.
RevB = *Revista Bíblica*, Buenos Aires.
RevCB = *Revista de Cultura Bíblica*, São Paulo.
RevEAug = *Revue des Études Augustiniennes*, París.
RevSR = *Revue des Sciences Religieuses*, Estrasburgo.
RF = *Razón y Fe*, Madrid.
RGG = *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (3.^a época), Tubinga.
RH = *Revue Historique*, París.
RHE = *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, Lovaina.

- RHittAs* = *Revue Hittite et Asianique*, París.
RHMH = *Revue de l'Histoire de la Médecine Hébraïque*, París.
RHPPhR = *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse*, París.
RHR = *Revue de l'Histoire des Religions*, París.
RicRel = *Ricerche Religiose*, Roma.
RivB = *Rivista Biblica*, Roma.
RivS = *Rivista di Vita Spirituale*, Roma.
RL = *Ricerche Linguistiche*, Roma.
RLA = *Reallexikon der Assyriologie*, edit. E. EBELING y B. MEISSNER, Berlin 1928.
RMI = *Rassegna Mensile di Israele*, Roma.
ROC = *Revue de l'Orient Chrétien*, París.
RocO = *Rocznik Orientalistyczny*, Varsovia.
ROr = *Revue de l'Orient*, París 1842-1864.
ROrL = *Revue de l'Orient Latin*, París.
ROSENTHAL = D. A. ROSENTHAL, *Konvertitenbilder aus dem 19. Jahrhundert*, Regensburg 1868-1902.
RPAA = *Rediconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, Roma.
RPh = *Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire Anciennes*, París.
RPhL = *Revue Philosophique de Louvain*, Lovaina.
RPJ = *Revue de la Pensée Juive*, París.
RQ = *Revue de Qumrán*, París.
RR = *Review of Religion*, Nieva York.
RSE = *Rassegna di Studi Etiopici*, Roma.
RSO = *Rivista degli Studi Orientali*, Roma.
RSPPhTh = *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, París.
RSR = *Recherches de Sciences Religieuses*, París.
RThAM = *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, Lovaina.
RThom = *Revue Thomiste*, París.
RThPh = *Revue de Théologie et de Philosophie*, Lausana.
RTR = *Reformed Theological Review*, Melbourne.
Ruch = *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, Cracovia.

S = *Sumer*, Bagdad.
SAB = *Sitzungsberichte der Deutschen (hasta 1944: Preussischen) Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Berlin.
SaE = *Sacris Erudiri*, Brujas.
SAH = *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, Heidelberg.
Sal = *Salesianum*, Turin.
Salm = *Salmanticensis*, Salamanca.
SAM = *Sitzungsberichte der Bayerische Akademie der Wissenschaften*, Munich.
SAO = *Sitzungsberichte der Österreichische Akademie der Wissenschaften*, Viena.
SAOC = *Studies in Ancient Oriental Civilization*, Chicago.
Sap = *Sapienza*, Roma.
SAW = *Sitzungsberichte der (desde 25, 1, 1947: Österreichische) Akademie der Wissenschaften in Wien*, Viena.

SBE = *The Sacred Books of the East*, edit. F. M. MULLER, Oxford 1879-1910.
SBEsp = *Semana Biblica Española*, Madrid.
SBF = *Studii Biblici Franciscani*. → *Liber Annuus*.
SBibUps = *Symbolae Biblicae Upsalienses*, Upsala.
SBU = *Svensk Bibliskt Uppslagsverk*, edit. por I. ENG-NELL - A. FRIDRICHSEN, Gävle.
SC = *Scuola Cattolica*, Milán.
Scr = *Scriptorium*, Bruselas.
Sch = *Scholastik*, Friburgo.
SchK = *Schweizerische Kirchenzeitung*, Lucerna.
SE = *Sciences Ecclesiastiques*, Montreal.
SEA = *Svensk Exegetisk Arsbok*, Upsala.
Sef = *Sefarad*, Madrid.
SH = *Subsidia Hagiographica*, Bruselas.
Simb = *Il Simbolo*, Asis (Italia).
SIMONS = J. SIMONS, *The Geographical and Topographical Texts of the Old Testament*, Leiden 1959.
SJTh = *Scottish Journal of Theology*, Edimburgo.
SMSR = *Studi e Materiali à Storia delle Religioni*, Roma.
SNTS = *Studiorum Novi Testamenti Societas*, Oxford.
SOC = *Studia Orientalia Christiana*, El Cairo.
SPag = *Sacra Pagina. Miscellanea Biblica Congressus Internationalis Catholici de Re Biblica*, París.
SPAW = *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin.
ST = *Sal Terrae*, Comillas (Santander).
StA = *Studia Anselmiana*, Roma.
StC = *Studia Catholica*, Nimega.
SteT = *Studi e Testi*, Roma.
StF = *Studi Francescani*, Florencia.
STh = *Scrinium Theologicum*, Alba (Italia).
StI = *Studia Islamica*, París.
STK = *Svensk Teologisk Kvartalskrift*, Lund.
StP = *Studia Patavina*, Padua.
STRACK-BILLERBECK = H. L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 4 vols., Munich 1922-1929.
StTh = *Studia Theologica*, Lund.
STU = *Schweizerische Theologische Umschau*, Berna.
*StudOr*¹ = *Studia Orientalia*, El Cairo.
*StudOr*² = *Studia Orientalia*, Helsinki.
Syr = *Syria*, París.
SZ = *Stimmen der Zeit*, Munich.

T = *Theology*, Londres.
Tarb = *Tarbiz*, Jerusalén.
TATT = *Teologine Aikakauskirja Teologisk Tidskrift*, Helsinki.
TF = *Theologia Fennica*, Helsinki.
Theol = *Theologia*, Atenas.
ThF = *Theologische Forschung*, Hamburgo.
ThGl = *Theologie und Glaube*, Paderborn.
ThHK = *Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament*, Leipzig.
ThJ = *Theologische Jahrbücher*, Leipzig.

- ThJber* = *Theologischer Jahresbericht*, Leipzig.
ThLB = *Theologisches Literaturblatt*, Leipzig.
ThLZ = *Theologische Literaturzeitung*, Leipzig.
ThPQ = *Theologisch-praktische Quartalschrift*, Linz.
ThQ = *Theologische Quartalschrift*, Stuttgart.
ThR = *Theologische Rundschau*, Tübingen.
ThRv = *Theologische Revue*, Münster.
ThSt = *Theological Studies*, Baltimore.
ThStK = *Theologische Studien und Kritiken* (Hamburg), Gotha.
ThV = *Theologia Viatorum*, Berlin.
ThW = *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, edit. G. KITTEL y G. FRIEDRICH, Stuttgart 1934.
ThZ = *Theologische Zeitschrift*, Basilea.
Tr = *Traditio*, Nueva York.
TS = *La Terra Santa*, Jerusalén.
TSt = *Texts and Studies*, edit. ARMITAGE ROBINSON, Cambridge 1891.
TT = *Theology Today*, Princeton (Nueva Jersey).
TThZ = *Trierer Theologische Zeitschrift* (hasta 1944: *Pastor Bonus*), Tréveris.
TTK = *Tidsskrift for Teologi og Kirke*, Oslo.
TU = *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Berlin.
- UJE* = *The Universal Jewish Encyclopaedia*, edit. J. LANDMAN, Brooklyn (Nueva York) 1948.
UM = *University Museum. University of Pennsylvania*, Filadelfia.
US = *Una Sancta*, Meitingen (Augsburgo).
UUS = *Ut Unum Sint*, Roma.
- VAB* = *Vorderasiatische Bibliothek*, Leipzig.
VC = *Verbum Caro*, Neuchâtel.
VD = *Verbum Domini*, Roma.
VF = *Verkündigung und Forschung*, Munich.
VigChr = *Vigiliae Christianae*, Amsterdam.
VN = *La Voce del Nilo*, Gizeh (Egipto).
VP = *Vita e Pensiero*, Milán.
VS = *Verbum Salutis*, París.
VSp = *La Vie Spirituelle*, París.
VT = *Vetus Testamentum*, Leiden.
VV = *Verdad y Vida*, Madrid.
- WD* = *Wort und Dienst*, Bethel.
WJAW = *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft*, Würzburg.
WO = *Die Welt des Orients*, Stuttgart.
WTJ = *Westminster Theological Journal*, Filadelfia.
WUNT = *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, edit. por J. JEREMIAS y O. MICHEL, Tübingen 1950.
WVDOG = *Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orientgesellschaft*, Leipzig.
WW = *Wort und Wahrheit*, Friburgo de Brisgovia.
WZKM = *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Viena.
- YCS* = *Yale Classical Studies*, New Haven (Connecticut).
YJS = *Yale Judaica Series*, New Haven (Connecticut).
- ZA* = *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete*, Leipzig.
ZAS = *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde*, Leipzig.
ZAW = *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, Berlin.
ZDMG = *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Leipzig.
ZDPV = *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, Leipzig.
ZE = *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlin.
ZKG = *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Stuttgart.
ZKTh = *Zeitschrift für katholische Theologie*, Innsbruck.
ZMR = *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, Münster.
ZNW = *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, Berlin.
ZRGG = *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, Marburgo.
ZS = *Zeitschrift für Semitistik*, Leipzig.
ZSTh = *Zeitschrift für systematische Theologie*, Berlin.
ZThK = *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Tübingen.
ZVS = *Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen*, Göttingen.
ZWTh = *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, Jena, Halle, Leipzig, Frankfurt.

C

C. Es la tercera letra del alfabeto latino y la undécima del alefato. La mayúscula latina se corresponde con la *kāf* cuadrada hebrea, excepto en la dirección de la escritura. Como ambas provienen, en cuanto signo y sonido, de la *k*, y ésta ha quedado intacta en el alfabeto griego y afines, para un estudio más detenido sobre esta letra → **K**.

S. BARTINA

CAAT. Nombre castellanizado del hijo de Leví llamado → **Qēhāt**.

CAATITA. Nombre derivado del que la Vg. da al gentilicio → **Qēhātī**.

CAB. Nombre que suele darse a la medida de áridos hebrea → **Qab**.

CABALLERIZA (heb. *ʾūrōt*, *ʾurēyōt*, *ʾurāōt*; φάτνη; Vg. *stabulum*). Salomón¹ y Ezequías² tuvieron grandes caballerizas; las del primer soberano albergaban cuarenta mil caballos, cifra a todas luces desorbitada, y que el libro de las Crónicas corrige en cuatro mil. Los arqueólogos han descubierto caballerizas en diferentes sitios de ciudades bíblicas, tales como Gézer, Hāšōr, Taʾānāk, Tell el-Hesi y → **Megiddo**, aunque parece ser que se debe aceptar con cautela la verdadera naturaleza de las «caballerizas» de Salomón existentes en este último lugar y en Hāšōr. La disposición de las caballerizas es bastante uniforme: a ambos lados de los pasillos, pavimentados con caliza dura, se distribuyen, enfrentados entre sí, los lugares que ocupaban los caballos, cuyo suelo es de guijos. Los pesebres estaban separados por pilares, y sobre ellos había agujeros para sujetar las jáquimas de los animales.

¹1 Re 5,6; 2 Cr 9,25. ²2 Cr 32,28.

Bibl.: R. S. LAMON - G. M. SHIPTON, *Megiddo I, Seasons of 1925-1934*, Chicago 1939, págs. 32-44. A. MÉDEBIELE, *Les Livres des Rois*, en *La Sainte Bible*, III, Paris 1949, págs. 603-604.

J. CARRERAS

CABALLERO ROMANO (ἵππεύς; lat. *eques romanus*; Vg. *equites*). Ciudadano romano cuyas riquezas le permitían hacer el servicio militar en la caballería. Debía tener treinta años, reputación excelente y una hacienda no inferior a 400 000 sestericios. Pero lo que originariamente indicaba sólo la caballería ciudadana, compuesta de 18 centurias y que formaba parte del ejército, poco a poco fue atribuido a una nueva clase de nobleza inferior a la senatorial, con distinciones especiales, como usar anillo de oro y túnica con franjas estrechas de púrpura, e influencia en los cargos de la administración y del ejército, entre los cuales se contaban el virreinato de Egipto y la prefectura pretoriana.

Dentro del ejército, el cuerpo de caballería sufrió diversas modificaciones, en particular con las reformas de César y Augusto. Normalmente formaba los cuerpos denominados *alae milliariae*, constituida por 960 caballeros, y *alae quingenariae*, con 480. Las *alae* se dividían en *turnae*, con unos 40 jinetes cada una. Éstos eran bien ciudadanos romanos, bien tropas reclutadas entre los pueblos bárbaros.

Otros cuerpos llamados *cohortes equitatae*, organizados en la época de Augusto, estaban compuestos por caballería e infantería conjuntamente.

El apóstol Pablo fue conducido de Jerusalén a Cesarea por un destacamento de 200 infantes, 70 jinetes y 200 lanceros al mando de dos centuriones¹. Desde Antípatris a Cesarea fue conducido únicamente por los jinetes², que — todas las referencias lo hacen suponer —, pertenecían a una *cohors equitata*.

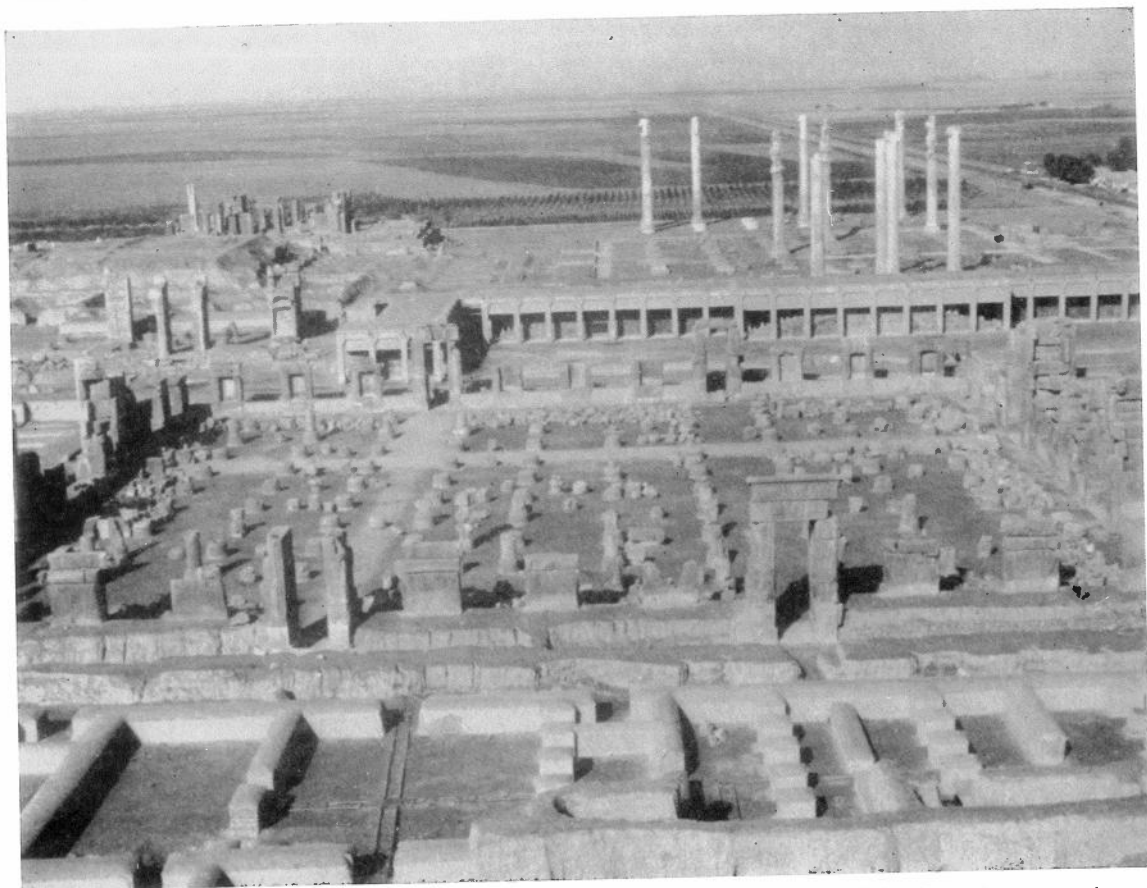
¹Act 23,23. ²Act 23,32-33.

Bibl.: T. MOMMSEN, *Historia de Roma*, IV, 4, 111; VI, 11, 16. W. GOETZ, *Historia Universal*, II, Madrid 1933, pág. 434, trad. esp.

V. POLENTINOS

CABALLO (heb. *sūs*, *pārāš*; aram. *sūsēyā*²; ac. *sūsu*, *parasu*; ugar. *ssw*; ár. *faras*^{un}; ἵππος; Vg. *equus*).

I. F. Hommel opinó, en 1875, que el nombre hebreo del caballo es semítico antiguo; pero no se tiene conocimiento de que existieran caballos domesticados al ser-



En primer término, las caballerizas o establos de Persépolis. En el centro, la sala de las cien columnas y, al fondo, el Apadana. (Foto J. M. Villalaz, Archivo Termes)

vicio de pueblos de idioma semítico con anterioridad al principio del II milenio A.C. (cf. Bodenheimer, págs. 11-12). En la actualidad se admite que *sūs* no es voz semita y que *pārāš* tal vez tampoco lo sea.

II. Las más antiguas reliquias de caballos palestinos son los huesos hallados en Belén, que aún no han sido estudiados de modo adecuado. Están al parecer relacionados con el plioceno y comprenden, entre los de otros ejemplares, los de un *Hipparion* (o *Equus*). En un yacimiento musteriense de 'Adlūn, cerca de Beirut, abundan los huesos de *Equus caballus* y otros restos dignos de mención son los de las cuevas del Carmelo, pertenecientes al natufiense. Como indicio de la difusión prehistórica de este animal en países relacionados con la Biblia, bastará decir que la fauna prehistórica de Egipto encierra restos de *Equus caballus* (en un sitio antiguo, aunque imprecisamente fechado, de Sebil y Kôm Ombôs).

El lugar de origen del caballo pudo ser el interior de Asia. Tal vez se domesticó por primera vez en el recodo del Éufrates, entre Asiria y el litoral de Siria, donde se hallaban los → *mitanni*, que acaso encontraron caballos domesticados en el valle del Indo, gracias a los cuales lograron dominar a sus vecinos, y que escribieron tratados de hipología en hitita cuneiforme. Los egip-

cios no conocieron el caballo como animal de tiro ni siquiera en la época de las grandes pirámides, según prueban los relieves y los documentos plásticos. Egipto conoció aparentemente el caballo a causa de la invasión de los → *hicsos*, que legaron a los invadidos la afición a los carros tirados por caballos, como el que probablemente usó José cuando fue primer ministro del faraón¹. En Mesopotamia, según algunos especialistas, el caballo aparece en la glíptica y otras formas de arte ca. 300 A.C., otros creen que los → *casitas*, de los montes orientales, pudieron introducir el caballo en Babilonia, a la que dominaron durante unos quinientos años. Los asirios usaron el caballo en sus guerras de agresión y en la caza, representándolo con arte consumado en sus sellos y en sus grandes relieves. Se han descubierto en → Ugarit, en la lengua y la escritura propias de esta ciudad, varias prescripciones para curar enfermedades de equinos. Los persas se jactaban de su destreza de jinetes.

¹ Gn 41,43.

III. Israel vio entorpecida la conquista de la Tierra Prometida por enemigos de la llanura que empleaban caballos y carros¹. Los israelitas los importaban de Egipto². Mas los hebreos no contaron al parecer con

carros de guerra, tirados por caballos, hasta la monarquía. David se alababa de haber matado a 40 000 jinetes sirios, cuyos animales confiscaría³, y recurrió a la táctica de desjarretar los caballos de sus enemigos arameos⁴. Su hijo Salomón equipó su ejército con millares de caballos y carros⁵, para los cuales edificó tal vez admirables caballerizas en → Megiddo y en → Gézer. También se dedicó al comercio de tales animales, exportándolos a los hititas y arameos⁶; tenía el dominio de los caminos que iban de norte a sur, e importaba caballos de Cilicia y los revendía en Egipto, a la vez que sacaba de éstos los carros que solicitaban en el septentrión. Los caballos bíblicos no se herraban; se guiaban por medio de bocado y de brida o riendas, y a menudo llevaban campanillas⁷. Los persas honraban a un hombre haciendo que cabalgase un corcel del rey⁸. Hay una bella descripción poética del caballo de guerra en el libro de Job⁹. En los libros proféticos y sapienciales el caballo es mencionado con frecuencia (→ Jinetes del Apocalipsis, Los cuatro).

¹Jue 1,19. ²Dt 17,16. ³2 Sm 10,18. ⁴1 Cr 18,4. ⁵2 Cr 9,25. ⁶1 Re 10,26-29; 2 Cr 1,16-17, etc. ⁷Zac 14,20. ⁸Est 6,9.11. ⁹Job 39,19-25.

Bibl.: O. MICHEL, "ἵππος, en *ThW*, III, págs. 336-339. H. A. PETRATZ, *Das Pferd in der Frühzeit*, Rostock 1938. A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, II, Paris 1953, págs. 98, 100. HAAG, col. 1324. F. S. BODENHEIMER, *Animal and Man in Bible Lands*, Leiden 1960, págs. 11-12, 18, 19, 20, 22, 164.

J. A. G.-LARRAYA

CABALLOS, Puerta de los (heb. *šā'ar ha-sūsīm*; πύλη ἵππων; Vg. *porta equorum*). Estaba en el ángulo sureste del Templo, hacia el Cedrón. Debió el nombre sin duda a que por ella pasaban los caballos reales.

Neh 3,28; Jer 31,40.

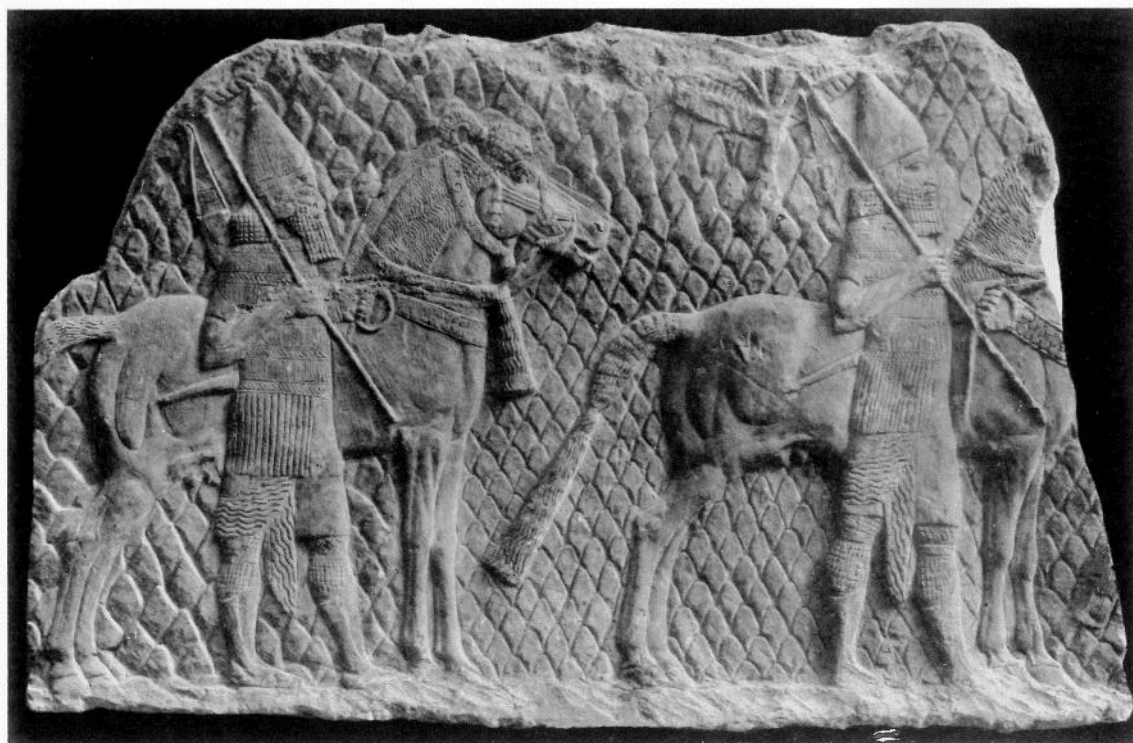
Bibl.: J. JEREMIAS, *Jerusalem zur Zeit Jesu*, Gotinga 1937. J. SIMONS, *Jerusalem in the Old Testament*, Leiden 1952.

CABBÓN. Nombre castellanizado de la ciudad de Judá llamada en hebreo → *Kabbōn*.

CABELLO. El texto hebreo distingue entre cabello en general (*šā'ārāh*, *šē'ār*), la cabellera completa (*pēra'*) y la que pende (*dallāh*); los LXX y el NT usan los términos clásicos corrientes: ὄριξ, τρίχις, «cabello en general»; τρίχωμα, «cabello», «cabellera»; πλέγμα, πλόκιον, «cabello arreglado», traducidos en la Vg. por *capillus* y *crines*; *caesaries*, *capillatura* y *coma*. Menciónanse, además, las trenzas (heb. *maḥlāfōt*; σείραι; Vg. *crines*) y los bucles (heb. *qēwūššāh*, *šīšit*; βόστρυχοι, κοφύνη; Vg. *cincinnati*).

1. ANTIGUO TESTAMENTO. En los monumentos antiguos los egipcios aparecen con la cabeza y la barba rasuradas; en cambio, los babilonios, asirios y otros semitas, entre los hebreos, con el cabello y la barba largos. Con estas representaciones concuerdan los datos bíblicos, al considerar señal de luto cortarse el cabello¹ o la → barba e incluso arrancárselos², y presentan a Eze-

Caballos tomados como botín durante el asalto a una fortaleza enemiga y conducidos, ricamente enjaezados y adornados, por los guerreros asirios vencedores. (Foto *British Museum*)





Los caballos se utilizaban también para la tracción de los carros de guerra. Reproducción de un relieve del palacio de Asurbanipal en Nínive. (Foto *British Museum*)

quiel y Habacuc transportados por los cabellos³. Muy celebrada fue la cabellera de Absalón, causa de su ruina⁴. Se consideraba hermosísimo el cabello abundante y negro⁵, y también el rubio⁶. Los cabellos blancos en el hombre son signos de vejez y en Dios sirven para representar la eternidad⁷.

¹Is 15,2; 22,12; Jer 7,29; 16,6; 47,5; Ez 7,18; Am 8,10; Miq 1,16.
²Esd 9,3. ³Ez 8,3; Dan 14,36. ⁴2 Sm 14,26; 18,9. ⁵Cant 5,11.
⁶1 Sm 16,12. ⁷Dan 7,9; cf. Ap 1,14.

Los sacerdotes llevaban el cabello más bien corto. Les estaba prohibido tenerlo en desorden o raparlo, aunque fuera en señal de duelo¹. Mucho más debían abstenirse de prácticas contaminadas de superstición, como raerse los lados de la barba². Éstos y otros usos parecidos estaba prohibidos a todo el pueblo³. Raparse las sienes era habitual entre las tribus árabes⁴. El nazareo dejaba crecer libremente su cabello durante el tiempo de su voto⁵, pasado el cual raía su cabeza y los cabellos eran quemados⁶. La fuerza de Sansón, nazareo, no estaba en su cabello, pero la conservó mientras lo llevó en señal de su voto y consagración⁷.

¹Lv 10,6; 21,10; Ez 44,20. ²Lv 21,5. ³Lv 19,27; Dt 14,1. ⁴Jer 9,25; 25,23; 49,32. ⁵Nm 6,5; Jue 13,5; 1 Sm 1,11. ⁶Nm 6,18; cf. Act 18,18; 21,24. ⁷Jue 16,15-20.

El estado del cabello tenía importancia para decidir si una persona sufría → **lepra** o simplemente → **calvicie natural**¹. El leproso declarado se raía el pelo de todo el cuerpo². A semejante depilación completa se sometían también los levitas en su consagración³. En otros casos la rasuración se consideraba una gran desgracia y resultaba figura adecuada para describir la despoblación total de la Tierra Santa⁴.

En el arreglo del cabello se distinguían las mujeres⁵. Su abundante cabellera es comparada a rebaños de cabras, que bajan de los montes de Galaad⁶; formaba trenzas y bucles atados con lazos preciosos⁷. Los hombres llevaban a veces el cabello trenzado, con bucles o rizos⁸. En ambos sexos era habitual la unción del cabello con óleo⁹, lo cual simbolizaba la alegría¹⁰ y servía de muestra de hospitalidad¹¹.

¹Lv 13,10.30-31.40 y sigs. ²Lv 14,8. ³Nm 8,7. ⁴Is 3,24; 7,20; cf. 2 Sm 10,4-5. ⁵2 Re 9,30; Jdt 10,3; Is 3,24. ⁶Cant 4,1. ⁷Cant 7,6. ⁸Jue 16,13.19; Cant 5,2.11. ⁹Rut 3,3; 2 Sm 14,2; Sal 133,2; Ecl 9,8. ¹⁰Sal 45,8. ¹¹Sal 23,5.

2. **NUEVO TESTAMENTO.** En Palestina siguen en vigor los usos tradicionales. María de Magadala y María, hermana de Lázaro, llevan larga cabellera¹. El fariseo Simón recibe en su casa a Jesús sin ungirle la cabeza con óleo².

No parece haberse difundido el uso, bien conocido por Herodes, según Josefo, de teñirse el cabello³. El cristianismo, al pasar al mundo helenista, aprobó en el varón el uso grecorromano del cabello más bien corto. Lo que es honra natural para la mujer, una cabellera abundante, sería indecoroso en el hombre⁴; pero no convienen a la cristiana los peinados artísticos y complicados de las paganas⁵.

En metáforas, figuras literarias y proverbios, se emplea al describir los cuidados de la Providencia⁶, la ausencia del más leve daño⁷ o algo muy difícil de alcanzar⁸.

¹Lc 7,38; Jn 11,2; 12,3. ²Lc 7,46.
³Cf. Mt 5,36. ⁴1 Cor 11, 14-15. ⁵1 Tim 2,9; 1 Pe 3,3. ⁶Mt 10,30. ⁷2 Sm 14,11; 1 Re 1,52; Dan 3,27; Act 27,34. ⁸Jue 20,16.

Bibl.: H. GRESSMANN, *Die Haartracht der Israeliten*, en *BZAW*, 34 (1920), págs. 61-68.

P. TERMES

CABEZA (heb. *rōš*; κεφαλή; Vg. *caput*). La palabra tiene en hebreo una acepción propia y otras figuradas.

1. Propiamente significa el cráneo y, por lo tanto, la cabeza del hombre y de los animales¹.

2. En sentido figurado quiere decir: a) una persona o individuo²; b) la punta o cima de algo³; c) lo principal de cosas y sentimientos⁴; d) un príncipe o jefe⁵; e) muchedumbre o suma total⁶; f) lo anterior, el principio tanto física como temporalmente⁷.

¹Gn 3,15; 28,18. ²Jue 5,30. ³Gn 8,5; Is 28,1. ⁴Cant 4,14. ⁵1 Sm 15,17. ⁶Jue 7,16. ⁷Jer 31,7; Gn 2,10; Éx 12,2, etc.

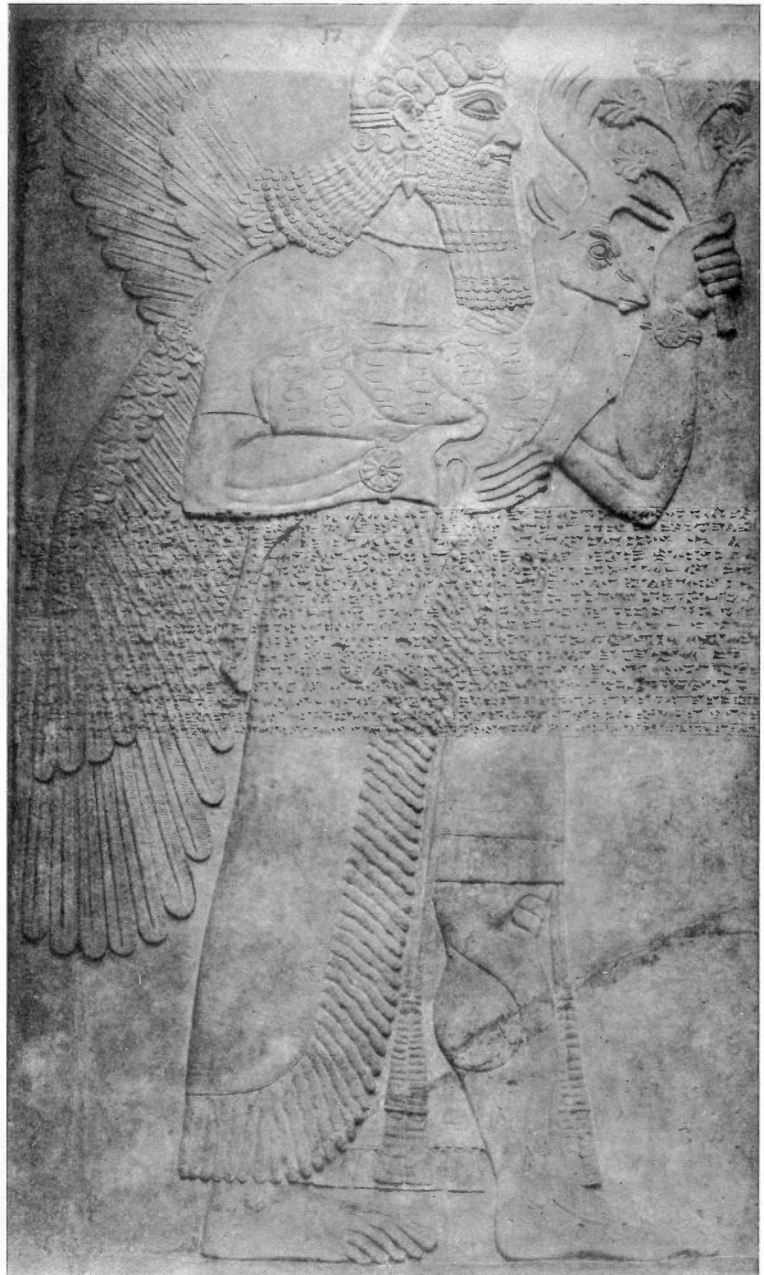
M. V. ARRABAL

CABEZA DE LA IGLESIA. La expresión «Cristo cabeza de la Iglesia» sólo se encuentra en las epístolas de la Cautividad¹ y viene a perfilar la concepción de la Iglesia «cuerpo de Cristo», que había hecho ya su aparición en las epístolas a los Corintios².

En un pasaje de la primera epístola a los Corintios³ dice Pablo de Cristo: «Quiero que sepáis que la cabeza de todo varón es Cristo, la cabeza de la mujer es el varón, y la cabeza de Cristo es Dios». Pero aquí Cristo es llamado cabeza (en el sentido de jefe) del cristiano

individual, no de todo el cuerpo místico. En 1 Cor 12,21, en el diálogo de los miembros, ya recurre al término «cabeza», pero como uno de tantos miembros al par de ojos, de la mano, de los pies. No se refiere a Cristo, sino a los miembros de la comunidad. En Efesios, en cambio, Cristo es la cabeza, no en cuanto que la cabeza es uno de tantos miembros, sino en cuanto que se distingue de los demás miembros y es considerada como miembro moderador e inspirador del influjo vital.

¹Col 1,18; 2,19; Ef 1,21; 4,11-16; 5,23. ²1 Cor 12,27. ³1 Cor 11,3.



Divinidad alada asiria con el cabello artísticamente peinado y luciendo abundantes barbas, según los usos y costumbres en boga entre los asirios.

(Foto British Museum)



Figurilla del II milenio A.C. con peinado artístico y complicado. «Tales peinados — dirá siglos después san Pablo — no convienen a las cristianas»

En cuanto al origen de esta metáfora, dos son las principales opiniones. Algunos ven aquí un desarrollo muy natural de la idea de cuerpo aplicada a la Iglesia. Como la cabeza se destaca entre los miembros por su función directora, era obvio que, en una nueva fase de aplicación de la metáfora, se distinguiese la cabeza de los demás miembros y se aplicase el término a Cristo. Otros, en dependencia de los textos sucesivos en que recurre el término, proponen con más precisión los pasos de la formación de la metáfora en la mente de Pablo. En la epístola a los Colosenses, donde aparece por primera vez, Cristo es cabeza, no de la Iglesia, sino de las potencias celestes, y es cabeza en el sentido de jefe, de autoridad, según el uso bíblico de esta metáfora¹.

En una segunda etapa, Cristo es la cabeza del cuerpo, en el sentido de *principio vital*, sin abandonar el sentido de *jefe*².

Por lo que respecta a la concepción de la cabeza como principio vital motor, hay que buscar su origen, no en el pensamiento semítico, sino en el helenístico, en concreto en la fisiología de Platón, de Hipócrates y de Galeno.

En el AT, conforme con mentalidad semita, las cualidades intelectivas y en cierto grado rectoras se atribuyen al corazón.

¹Col 2,10. ²Col 2,19;Ef 4,16.

Bibl.: P. BENOIT, *Corps, tête, plérôme dans les Epîtres de la Captivité*, en *RB*, 65 (1956), págs. 5-45.

J. ALONSO DÍAZ

CABRA (heb. *‘ēz*, *šēh ‘izzīm*, *šē‘irat ‘izzīm*; αἴς; Vg. *capra*). La cabra doméstica (*Capra hircus*) abundaba en la antigua Palestina y pertenecía a la gran

familia de los bóvidos, habiendo muchas representaciones plásticas suyas pertenecientes al arte antiguo del Próximo Oriente. La cabra, según la Biblia, es un animal cuya carne era lícito consumir¹. Era utilísima tanto desde el punto de vista sacro como profano: era muy apreciada por su leche, por su carne, por su piel con la que se fabricaban odres y vestidos, y por su pelo, con el que se tejían las cortinas del Tabernáculo y tiendas². Los israelitas sabían sacar gran partido de su gran utilidad económica, y las gentes pudientes reunían en grandes rebaños³. Era objeto de sacrificio al Altísimo.

¹Dt 14,4. ²Gn 21,15; Éx 35,6.23.26; Nm 31,20; Dt 14,4; Prov 27,27; Heb 11,37. ³Gn 30,32; etc.

Bibl.: F. S. BODENHEIMER, *Animal and Man in Bible Lands*, Leiden 1960, págs. 20 y sigs., 27-28, 50, 128, etc.

R. SÁNCHEZ

Estatuilla de oro, representando a un sacerdote mesopotámico que lleva una cabra destinada al sacrificio. Se descubrió durante las excavaciones de Susa, siglo XII A.C. (Foto Museo del Louvre)



CABRA MONTÉS (heb. *ʿaqqō*; δορκάς; Vg. *caprea*). Animal cuya carne era lícito consumir¹. Su identificación es insegura, teniendo mayores visos de verosimilitud la de *Capra beden sinaitica*, procedente de la fauna etíope, bastante común en Palestina (Moab, desiertos de Judá y alrededores del mar Muerto), que frecuenta los roquedales y las anfractuosidades del terreno. Según Abel, es «una especie de rebeco, leonado y blanco, de cuernos nudosos y encorvados hacia atrás, que en ciertos ejemplares miden más de un metro de longitud».

¹Dt 14,5.

Bibl.: ABEL, I, pág. 222. A. CLAMER, *Le Deutéronome*, en *La Sainte Bible*, II, París 1946, pág. 605.

R. SÁNCHEZ

CABRIS (et. ?; Ἀβρίς, Σαβρίς, Χαβρίς; Vg. *Chabrit*). Hijo de Gotoniel. La Vg. le cita una sola vez¹ y la LXX tres (en cada uno de los casos el nombre griego ofrece una grafía variante)². Era un jefe de tribu en Betulia (ἄρχοντες) o uno de sus ancianos principales (πρεσβύτεροι), durante el asedio de la población por Holofernes.

¹Jdt 8,9. ²Jdt 6,15; 8,10; 10,6.

CABSEEL. Nombre españolizado del topónimo bíblico → *Qabšē'el*.

CABUL. En las traducciones castellanas grafía del topónimo hebreo → *Kābūl*.

CAD. Nombre vulgar para designar la medida hebraica → *Kad*.

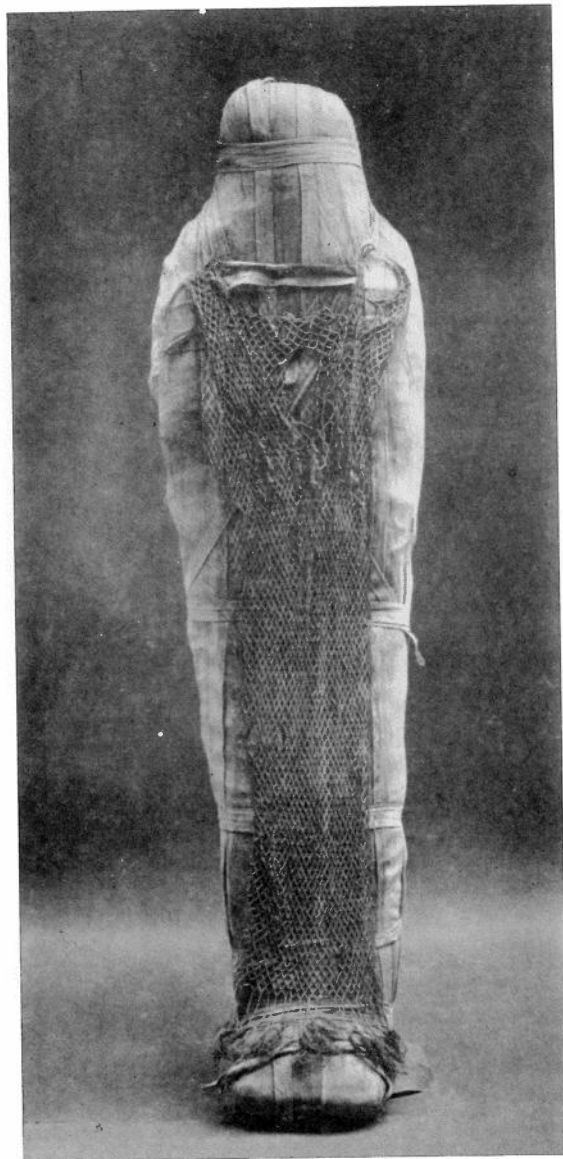
CADÁVER (heb. *nēbēlāh*; πτώμα; Vg. *cadaver, morticinum*). Después del fallecimiento, se cerraban los ojos del cadáver y se le lavaba. En la antigüedad tal vez se le dejaran puestos los vestidos que llevó en vida; en tiempos tardíos se le amortajaba. Jacob y José fueron embalsamados al estilo egipcio. Los israelitas envolvían los cadáveres con telas impregnadas de aromas y ungüentos. El cuerpo de Jesús fue ungido con mirra y áloe. No se exponía mucho tiempo a los cadáveres para evitar la corrupción y las epidemias consiguientes.

La legislación mosaica alude a la impureza que resulta de haber tocado el cuerpo muerto de un hombre y de un animal, y lo que debe hacerse en tales casos. Las disposiciones tienen dos causas principales: en primer lugar, atienden a conservar la pureza y santidad necesaria para rendir culto a Dios, sobre todo en el Templo; y en segundo lugar, el propósito de imponer la limpieza y la higiene para cortar infecciones y enfermedades.

La Ley declara impuro al que toque un cadáver humano, un hueso o un sepulcro, y los objetos domésticos que pertenecieron al difunto. Esta impureza, que excluye del culto religioso y del trato humano, dura una semana y se disipa mediante la aspersión con agua lustral. La estricta pureza que deben conservar los sacerdotes, les impide tratar con los muertos, salvo en ciertos grados de parentesco, que se especifican. El sumo sacerdote y los nazarenos sólo pueden aproximarse al cadáver de sus padres.



Cabras monteses, como símbolos de la fertilidad, erectas sobre un zócalo sostenido por dos genios. Siglo xx A.C. Procedente de Susa. (Museo del Louvre)



Cadáver amortajado y embalsamado, según una técnica muy extendida entre los egipcios, para preservarlo de la corrupción. (Foto British Museum)

El cadáver de los animales impuros mancillaba al que lo tocaba o transportaba. En el primer caso tenía que efectuar una ablución; en el segundo, debía lavar sus ropas. Tal tipo de cadáveres no alteraba la pureza de los pozos y fuentes. El de las bestias acuáticas se consideraba inmundo.

El cadáver de los animales puros manchaba si fallecían a consecuencia de una enfermedad o víctimas de otro animal. En ambos casos el que lo transportaba tenía que lavar sus vestiduras.

Gn 46,4; 50,1,25; Éx 32,27; Lv 11,11.39-40.43.45; Dt 21,22-23; 2 Cr 16,14; Mt 27,59; Mc 15,46; Lc 23,53; Act 9,37, etc.

Bibl.: A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, II, Paris 1953, págs. 319-320. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, Paris 1958, págs. 93-94.

G. SARRÓ

CADEMOT. Grafía española del nombre hebreo → Qēdēmōt.

CADENA (heb. *šaršāh*, pl. *šaršōt*; κροσσός, ὁμοίωμα, ἄλυσις; Vg. *catena*, *catenula*, *muraenula*). Conjunto de anillos de metal que pueden servir de soporte o de ligadura. La SE habla de dos clases de cadenas: las que se empleaban para la ornamentación o el tocado femenino, y las que se ponían a los cautivos.

Cadenas de ornamento eran, por ejemplo, las que formaban parte del pectoral del sumo sacerdote, que estaba sostenido por cadenas de oro llamadas *šaršērāh* (pl. *šaršērōt*)¹. También las dos grandes columnas del Templo, Yākin y Bō'az, tuvieron sus capiteles decorados con un entrelazado de cadenas². Otra clase de cadenas, que los hebreos llamaban *tōrim*³, se usaban como adornos. Estaban sujetas a la altura de las sienes, descendían a lo largo de las mejillas, yendo a reposar suavemente sobre el pecho.

Las cadenas destinadas a los cautivos eran dobles, o sea para las manos y para los pies. Existían otras simples, únicamente para los pies. Por los Hechos se sabe que san Pedro y san Pablo conocieron la pena de las cadenas⁴. En Marcos se encuentra una nota referente a los endemoniados, que eran atados con cadenas⁵.

¹Éx 28,14.22. ²1 Re 7,17. ³Cant 1,11 (Vg. 10). ⁴Act 12,6; 21,33. ⁵Mc 5,3-4.

J. CARRERAS

CADENAS EXEGÉTICAS. Colección de extractos o escolios de autores, presentados como exégesis del texto bíblico. Pasada la época de la exégesis original, desde el siglo VI, el comentario a los libros de la Biblia se hizo con mucha frecuencia a base de citas de los antiguos Padres, con inclusión de algunos autores profanos, principalmente Filón y Flavio Josefo. Sus escolios suelen ser introducidos por el nombre del autor o lema, de modo completo o con las solas iniciales. El nombre *cadena*, de origen relativamente moderno, expresa la concatenación de textos. Se aplica sobre todo a la literatura griega y a la oriental, que depende de ella. Entre los latinos se ha indicado con este nombre la *Catena Aurea* de santo Tomás a los evangelios, pero su realidad es mucho más antigua.

Este género exegético floreció principalmente entre los griegos, iniciado por Procopio de Gaza (465-528) con sus *Eglogae* al *Octateuco* y a algunos libros sapienciales. La exégesis griega posee cadenas a casi todos los libros bíblicos y diversas cadenas sobre los mismos libros. La tradición oriental: siríaca, copta, árabe y etiópica, depende en general de la griega y es muy reducida.

En la tradición exegética latina hay que incluir, dentro del género catenístico, a la mayoría de los comentarios bíblicos de los autores carolingios hasta muy entrada la Edad Media. Aunque la disposición externa de los manuscritos no sea la misma que entre los griegos, la esencia o contenido coleccionado del material exegético es exactamente la misma.

La idea directora de las cadenas ha sido dar una selección de la exégesis tradicional, en teoría el escolio que mejor comentaba el versículo de referencia, a imitación del género similar de los escoliastas a los grandes clásicos y a las colecciones oficiales del derecho. Pero este ideal no se ha conseguido nunca. Las autoridades

citadas son generalmente reducidas en número, principalmente entre los latinos. La bibliografía da algunos elementos que permiten hacerse una idea de la naturaleza de las cadenas. Nosotros vamos aquí a limitarnos a hacer algunas observaciones de amplio carácter general sobre su estudio y posibilidades.

Soldados asirios aprestando las cadenas de un ariete durante el asalto a una ciudad enemiga. Relieve de la sala del trono del palacio Nimrud. (Foto *British Museum*)



El uso crítico de las obras colectáneas ha de hacerse con sumo cuidado y ha de guiarse por estos criterios:

- Las cadenas no tienen en sí el mismo valor crítico que el texto de tradición directa.
- Dependen con frecuencia de otra obra colectánea y la falsa atribución de un escolio, la omisión de un lema en una serie alterna de autores o la mala interpretación de las iniciales de un lema son causa de múltiples errores en la tradición posterior. La autenticidad de un escolio, pues, ha de ser examinada en cada caso con sus propios criterios.
- El texto bíblico presenta, en general, un carácter compuesto. El texto supuesto por el escolio no es siempre el mismo que el catenista pone antes de la explicación exegética. Con frecuencia la Biblia que usó la autoridad citada, o sea el autor aducido, influye en el texto del escoliasta, y con más frecuencia el texto del catenista puede viciar la forma textual del escolio.
- Si, en general, el catenista copia literalmente un escolio, también a veces compendia, glosa y aun elabora sobre su fuente. Por lo tanto, aunque un determinado escolio no concuerde literalmente con el texto de la autoridad citada, que pueda ser controlado por testimonios de tradición directa, no significa que no sea auténtico. Lo será en la medida de resumen, ampliación o elaboración; pero siempre será útil para conocer el testimonio del autor citado en el lema.
- Las cadenas son esencialmente

un arsenal donde encontrar testimonios de la tradición exegética anterior, que a veces ha desaparecido en la tradición directa, y para el estudio de las diferentes formas críticas del texto bíblico; nunca hay que considerarlas en sí mismas como lugar para investigar sobre los criterios exegéticos y la doctrina del autor de la cadena, sino en grado muy reducido. El desconocimiento de este carácter de las cadenas ha viciado múltiples estudios sobre los autores medievales, principalmente latinos.

Bibl.: *Assemani*, I, pág. 63 y sigs. *W. Wright*, *Catalogue of Syriac mss. in the British Museum*, II, Londres 1871. *P. de Lagarde*, *Catenae in Evangelia aegyptiaca*, Gotinga 1886. *H. Achellis*, *Hippolytstudien*, en *TU*, XVI-4, Leipzig 1897. *Lietzmann-Karo*, *Catenarum graecarum catalogus*, Gotinga 1902. *P. Battefio*, *Chaines bibliques*, en *DB*, I, cols. 482-487. *C. Spicq*, *Esquisse d'une histoire de l'Exégèse au M.A.*, Paris 1944. *B. Smalley*, *The study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford 1952. *R. Devreesse*, *Chaines exégétiques grecques*, en *DBS*, I, cols. 1084-1233.

P. BELLET

CADES (heb. *qədəš*; Κάδης; Vg. *Cades*). Nombre de cinco ciudades:

1. **CADES O CADES BARNEA** (*qādēš barnēa*; Κάδης Βαρνή; Vg. *Cadesbarne*). Es la principal estación del pueblo de Israel en su peregrinación por el desierto desde el Sinaí hasta su llegada a Canaán¹.

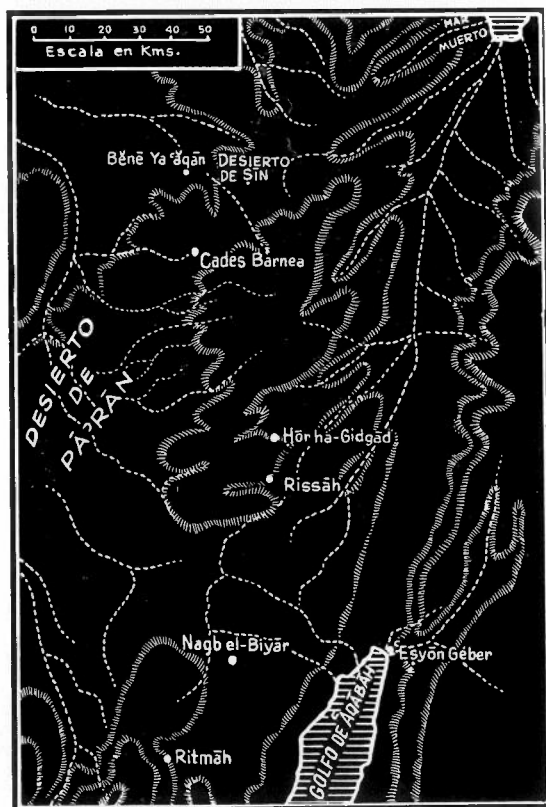
Puede decirse que la exégesis moderna está de acuerdo en identificar esta estación de Cades con el lugar conocido hoy con el nombre de 'Ain Qedeis. Reconocido este lugar por Palmer en 1870 y Holland en 1878, fue visitado y descrito por Trumbull en 1881. Hállase situado en el fondo de un reducido valle al nordeste de la península del Sinaí, en el desierto de Pārān y Šin y al occidente de Wādī el-'Arabāh, a unos 100 km al sur de Bersabee, precisamente en el punto topográfico donde ordinariamente lo suponen las citas de la Biblia.

Caracteriza a este lugar una serie de montículos formando un anfiteatro. De uno de ellos emerge un esperón o contrafuerte rocoso: es la Roca de Cades, de la cual es de creer que brotaron un día las aguas milagrosas, después que Moisés la golpeara con su cayado por dos veces. Al pie se hallan hoy una media docena de pozos con agua inexhausta. Pero el manantial principal brota a pocos pasos de allí a flor de tierra, en medio de una alfombra de verde césped, con tal abundancia que no tarda en convertirse en un arroyuelo.

Sería un error pensar que el numeroso pueblo de Israel acampó durante treinta y ocho años en el reducido valle desierto e inhospitalario de la fuente de Cades. El texto bíblico permite suponer a menudo que Cades, a demás de fuente milagrosa y terrenos contiguos como lugar principal, abrazaba un distrito o región entera en la cual la mencionada fuente ocupa la extremidad sudoriental y se extendía hacia el noroeste con una considerable faja de terreno apto para la agricultura y el pastoreo del ganado, y profusamente regados por las copiosas fuentes de 'Ain el-Muweileh, 'Ain el-Qešimah y 'Ain el-Qedeirāt.

Desde esta región partieron los doce israelitas que Moisés envió para explorar el país de Canaán²; allí ocurrió la sedición de Coré y su compañía contra Moisés³. De allí salieron los mensajeros para solicitar

Mapa en el que aparece la situación de Cades Barnea, la principal estación de los israelitas en el extremo sur de Palestina durante el Éxodo





El esperón rocoso de Cades Barnea se identifica tradicionalmente con la roca de la que Moisés hizo brotar las aguas milagrosas. (Foto Monasterio de Montserrat)

del rey de Edom el pasaje de Israel por su territorio⁴. Allí, por fin, murió María, hermana de Moisés, y allí fue sepultada⁵.

¹Nm 20,1; 32,8. ²Nm cap. 13. ³Nm cap. 16. ⁴Nm 20,14-21. ⁵Nm 20,1.

Bibl.: F. VIGOUROUX, en *DB*, II, cols. 13-22. H. GUTHE, *Bibelwörterbuch*, pág. 350. HASTINGS, II, pág. 830. *Harper's Bible Dictionary*, pág. 363. *Biblia de Montserrat, Il·lustració*, III, págs. 40-69, 76-91.

B. UBACH

2. CADES DE GALILEA. Una de las ciudades más grandes e importantes de la Galilea superior durante las épocas cananea e israelita. Es posible que Thutmosis III la conquistara durante su campaña en Canaán en el primer año de su gobierno (1468 A.C.). Una inscripción del templo de Karnak, debida a Seti I (ca. 1300 A.C.), relata la toma de esta ciudad. No es seguro que tales fuentes egipcias se refieran a la Cades de Galilea, a causa de su homonimia con la célebre Cades existente a orillas del Orontes, en el Líbano, mencionada repetidamente en las inscripciones egipcias. Sin embargo, la de Seti describe la ciudad rodeada de murallas y emplazada en un monte, en medio de bosques, cuyos datos se adaptan a la galilea.

La Biblia nombra a Cades en la lista de las poblaciones cananeas notables que atacaron los israelitas¹.

En el período israelita fue una ciudad levítica, correspondiente a los hijos de Gērēšōm², una de las tres de refugio de la Cisjordania y una plaza fuerte de la tribu de Neftalí³. Se distingue de las otras ciudades del mismo nombre con la especificación de «Cades de Galilea, en las montañas de Neftalí».

Tiglatpileser III se apoderó de ella en el año 732 A.C.⁴, no obstante lo cual siguió siendo un considerable centro urbano de Galilea en los límites con Tiro. Hablan de ella los papiros de Zenón (259 A.C.). En sus inmediaciones, Jonatán Macabeo derrotó al ejército de Demetrio I⁵.

Es la actual Qadas, situada al oeste del lago el-Hūleh, que domina un fértil valle y está cercana a un caudaloso manantial. El tell, cuya extensión se aproxima a las 100 hectáreas, es uno de los más grandes del país. Una excavación de sondeo puso de manifiesto que la ciudad había sido fundada a principios del III milenio, perteneciendo la mayoría de sus estratos a la época cananea.

¹Jos 12,22. ²Jos 21,32; 1 Cr 6,61. ³Jos 19,37. ⁴2 Re 15,29. ⁵1 Mac 11,63.

Bibl.: F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 13,5-6. J. GARSTANG, *Joshua, Judges*, Londres 1931, págs. 390-391. ABEL, II, pág. 416. Y. AHARONI, *The Settlement of the Israelite Tribes in Upper Galilee*, Jerusalén 1957, págs. 10-13, en hebreo.

3. CADES DE NEFTALÍ (Κάδης Νεφθαλείμ; Vg. *Cedes Nephthali*). Ciudad natal de Bārāq, hijo de ʾĀbinōʿam, jefe de los israelitas en la guerra llevada a cabo por incitación de Débora¹. Suele identificarse con Cades § 2, pero se trata de otra importante población cananea que no se tomó, al parecer, hasta después de las grandes luchas del norte; se hallaba a bastante distancia del lugar de la batalla dada al pie del Tabor. Por lo tanto, resulta preferible identificarla con Hīrbet el-Qadiš, junto a la sierra que domina al lago de Genesaret, a 16 km al nordeste del Tabor. Esta identificación responde a los sucesos históricos y al dato de que ʾĒlōn bē-Šaʿānanim (y no bē-Šaʿānnáyim) estaba cerca de Cades², pues ʾĒlōn representa el límite meridional entre el Tabor y el lago de Genesaret. Hīrbet el-Qadiš conserva restos de la penetración israelita. Su nombre de Cades de Neftalí nació seguramente antes de la conquista de Cades de Canaán. En su territorio estaba Tisbe, la ciudad natal de Tobías³.

¹Jue 4,6. ²Jue 4,11. ³Tob 1,2 (gr.).

Bibl.: I. PRESS, IV, pág. 816. Y. AHARONI, *The Settlement of the Israelite Tribes in Upper Galilee*, Jerusalén 1957, págs. 100-101, en hebreo.

4. Ciudad levítica de los hijos de Gērēšōm en el territorio de Isacar¹. Posiblemente se ha de identificar

con Tell Abu Qedeis, a 4 km al sudeste de Megiddo. Es un pequeño tell, que encierra vestigios de las épocas del Bronce y del Hierro. En el texto paralelo², se menciona Qīšyōn, ya conocida por el catálogo de las ciudades de Isacar³, cuyo nombre resulta preferible.

¹Cr. 6,57. ²Jos 21,28. ³Jos 19,20.

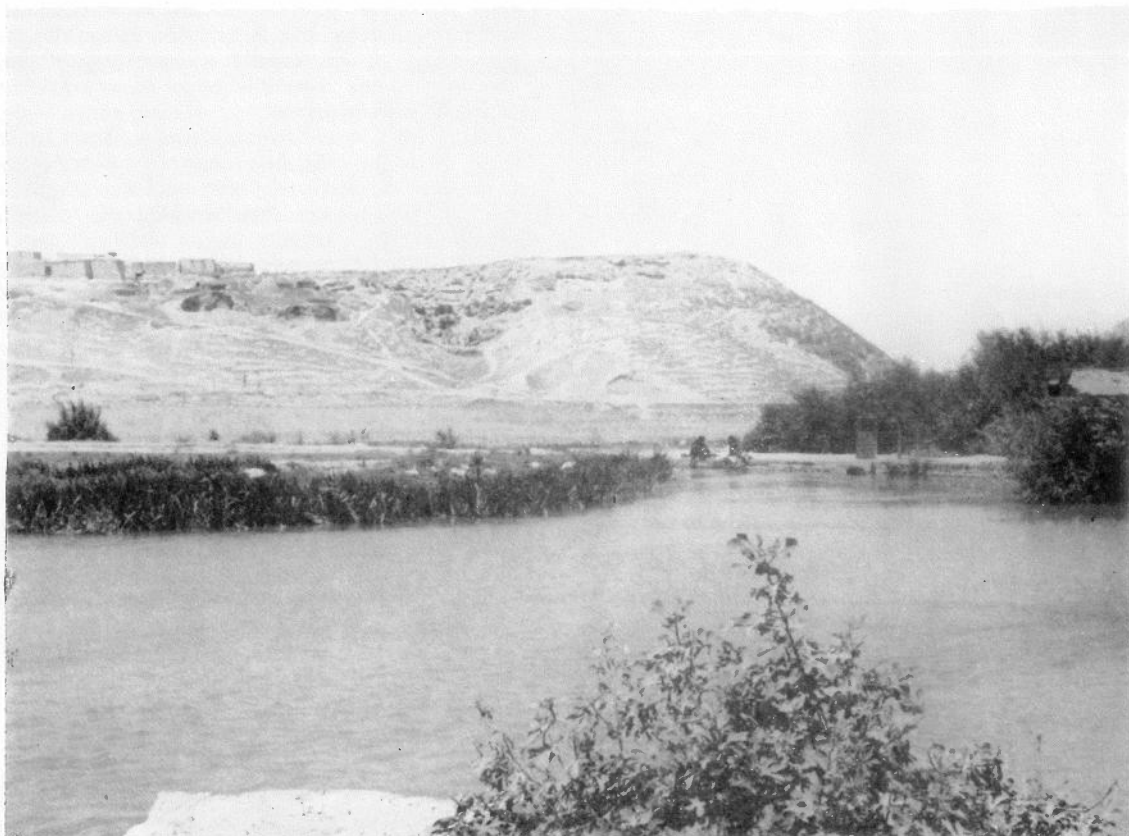
Bibl.: ABEL, II, pág. 415.

Y. AHARONI

5. CADES DEL ORONTES. Ciudad situada en la parte superior del Orontes, al sur del lago de Ḥomṣ y al noroeste de Riblāh, no citada en la Biblia y llamada en los textos egipcios *qidša*, *qidši*, etc. Se identifica con Tell Nebī Mend. Es famosa por ser el lugar en que los hititas y los egipcios lucharon por la supremacía en Asia. Seti I combatió al parecer en ella con los hititas y los venció. Su hijo y sucesor Ramsés II, después de asegurarse el litoral sirio, penetró en el valle del Orontes en el quinto año de su reinado (1296 A.C., según Moscati; 1288, 1294, etc.; según otros autores), y llegó a las inmediaciones de Cades. Avanzó con una sola división y estuvo a punto de perecer ante el hitita Muwatalli y sus aliados (gentes de Cilicia, Paflagonia, Siria, Ugarit, etc.). Cades no fue conquistada por Ramsés y la batalla, que el faraón

Tell Qedeirāt, junto a la fuente del mismo nombre, en la región de Cades Barnea. Gracias a la pequeña fuente, el terreno es apto para el pastoreo y la agricultura. (Foto *Orient Press*)





Cades del Orontes, escenario de las luchas entre egipcios y asirios por la supremacía de Asia. La ciudad antigua se levantaba en el tell que la fotografía muestra. (Foto G. Lombardi)

consideró un gran triunfo, y dio pie a la composición del *Poema de Pentaur*, permitió que los hititas predominaran en el norte de Siria.

Bibl.: CH. KUENTZ, *La bataille de Qadesch*, en *Mémoires... de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, 55, El Cairo 1928, con la trad. de los textos. A. H. GARDINER, *Ancient Egyptian Onomastica*, I, Oxford 1947, *passim*. S. MOSCATI, *L'Oriente Antico*, Milán 1952. *ANET*, págs. 255-256, con resumen de los textos de la campaña asiática de Ramsés II.

J. A. G.-LARRAYA

CADMONEOS. Nombre vulgar derivado del hebreo → *Qadmōni*.

CAFAR (*kāfār*, «pueblo», «aldea»). Palabra que entra en la composición de cierto número de topónimos como Cafarnaúm, Cafarsalama, etc., que empiezan a abundar a comienzos de la era cristiana.

CAFARA. Grafía castellana del nombre de lugar hebreo → *Kēfirāh*.

CAFARNAÚM (Καφαρναούμ; Vg. *Capharnaum*). Ciudad que, aunque no mencionada en el AT, es muy importante en el NT. Fue habitada desde la época helenística. Su nombre significa «aldea de Nāḥūm» o quizá «aldea

del consuelo». Su situación, si se la localiza en Telhūm — como hoy unánimemente se hace —, es realmente privilegiada. Está al lado mismo del lago de Genesaret, en su ribera noroeste, a 4 km de la desembocadura del Jordán en el citado lago. Según Mt 4,13, «está situada a orilla del mar, en los términos de Zabulón y Neftalí». Por ser lugar fronterizo, había en ella un puesto de aduanas, uno de cuyos empleados era precisamente Leví o Mateo¹. Jesús curó allí al siervo del centurión², quien, a pesar de ser pagano, había construido a los judíos una sinagoga. Por estar bien situada en la *Via Maris*, en un punto de tránsito de propios y extraños, Jesucristo la hizo centro de su apostolado: fue «su ciudad»³. Efectivamente, en ella hizo muchos milagros: curó al paralítico⁴, a un leproso⁵, al hombre de la mano paralizada⁶, a la suegra del Pedro⁷, a la hemorroísa⁸, a un poseso⁹, a otros enfermos y posesos¹⁰; y resucitó a la hija del jefe de la sinagoga llamado Jairo¹¹. En aguas de Cafarnaúm calmó la tempestad¹². Considerable parte de la predicación de Jesús fue oída en esta ciudad. En su sinagoga tuvo lugar la promesa de la Eucaristía¹³. La ciudad, empero, no atendió a las enseñanzas de Jesús, quien la apostrofó: «Y tú, Cafarnaúm, ¿por ventura te levantarás hasta el cielo? Hasta el infierno serás abatida»¹⁴.

Como era ciudad a la vera del mar, no es extraño que Pedro y Andrés, de oficio pescadores, tuviesen casa en Cafarnaúm¹⁵, o que el Señor mandase a Pedro a sacar de la boca de un pez la moneda tributo del César¹⁶.

¹Mt 9,9; Mc 2,14. ²Mt 8,5-13; Lc 7,1-10. ³Mt 9,1. ⁴Mc 5, 22-43. ⁵Mc 1,40-45. ⁶Mc 3,1-5. ⁷Mt 8,14-15; Mc 4,29-31; Lc 4,38-39. ⁸Mc 5,25-34. ⁹Mc 1,23-26. ¹⁰Mt 8,16; Mc 1,32-34. ¹¹Mc 5,22-43. ¹²Mt 8,24-27; Mc 4,37-40. ¹³Jn 6,24-60. ¹⁴Lc 10, 13-15; Mt 11,20-24; cf. Is 14,13-15. ¹⁵Mc 1,29. ¹⁶Mt 17,23-26.

No pudiendo con sólo estos datos evangélicos localizar exactamente la ciudad de Cafarnaúm, tenemos que recurrir a la ayuda de la tradición judeocristiana.

El tannaíta R. Ħiyya o R. Ħama era de *Kēfar Tēhūmīn*, nombre que parece ser el mismo lugar que *Kēfar Nāhūm* y *Kēfar Tanhūm*, el mismo también que *Kēfar ʿAḥūm*, poblado citado como cercano a Corozáin: en los dos maduran pronto las mieses y por eso — según R. Yosé — toman de estos pueblos las gavillas para la fiesta de ʿŌmer. Los mss. a veces leen este topónimo *Kēfar ʿAḥīm*, pero esto se debe a la frecuente confusión de *yōd* y *wāw* en que incurrían tantos copistas de mss. hebreos. Es preferible la lectura *ʿAḥūm* por ser la más difícil, ya que *ʿAḥīm* significa «hermanos» y *ʿAḥūm* en esta forma no significa nada. Otra corrupción frecuente en la copia de *ʿAḥūm* es copiar *ʿAḥūs* o *ʿAḥīs* por la

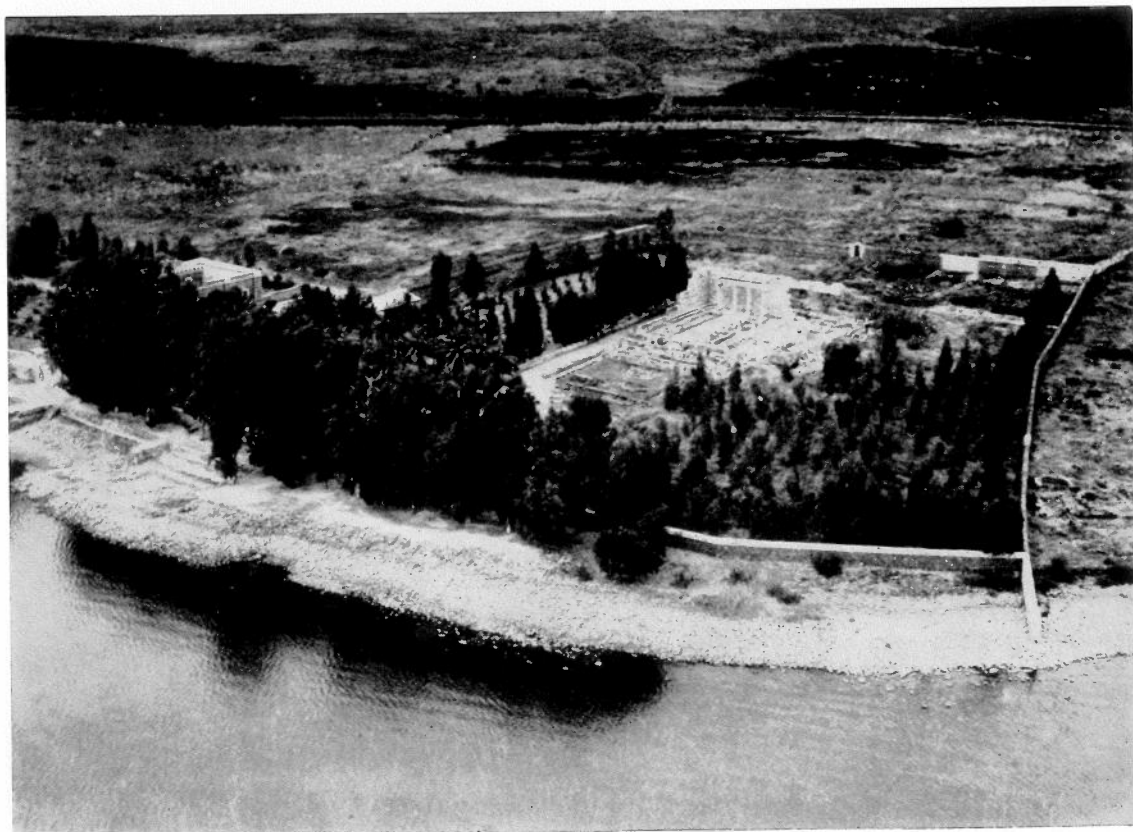
semejanza de *sāmek* y *mēm* final. Bastan estas indicaciones para sospechar que la tradición manuscrita relativa a *ʿAḥūm* es muy imperfecta y que posiblemente en la misma sílaba primera — *ʿA* — de esta palabra haya una mala transcripción.

En el *Midraš Qōhélet* 1,8;7, 26 se cita dos veces *Kēfar Nāhūm*; Rabbí Yēhōšūaʿ desencantó a un sobrino ensalmado por los *minīm* — probablemente judeocristianos — de *Kēfar Nāhūm*. Esta localidad era habitada por los *minīm*.

Siendo este *midraš* muy antiguo (ca. 110 D.C.), prueba la existencia de Cafarnaúm en el siglo II y que era una población de *minīm*; pero, después de la guerra del 132-135 D.C., los judíos fueron concentrándose en Galilea, y Cafarnaúm llegó a ser un centro importante del judaísmo a juzgar por la magnífica sinagoga, cuyos restos se conservan en Telhūm. La sinagoga es del siglo II-III D.C.

La tradición judía en la Edad Media habla de *Kēfar Nāhūm*, como Benjamín de Tudela (1160), o de *Kēfar Tanhūm*, como Rabbí Yaʿāqōb (ca. 1238), que menciona una tumba cercana de un tal *Nāhūm*. Otros judíos ven en *Kēfar Tanhūm* o la tumba del profeta *Nāhūm* o la de un tal *Tanhūmāʿ*. Aún a mitad del siglo pasado, los judíos llamaban *Tanhūʿ*, a Telhūm. Los judíos de Safed, según un testimonio de 1888, lo llamaban *Tenhūm*.

Vista aérea de las ruinas de Telhūm, la antigua ciudad de Cafarnaúm, en la costa del norte del lago Genesaret, que fue centro del apostolado de Jesucristo. (Foto Paul Popper)



Partiendo de estas denominaciones judías, los árabes llamaron al lugar Telhūm: tratándose de un lugar de ruinas, como los topónimos de ruinas suelen empezar por tell, los árabes, de Tanhūm (pronunciación judía) pasaron a Telhūm (pronunciación árabe). Luego es lo mismo Tanhūm = Tenhūm = Telhūm.

Pero ¿es lo mismo Tanhūm que Nāhūm? E.L. Sukenik cree que Tanhūm es sólo una variante muy corriente de Nāhūm. La onomástica judía nos lleva, pues, a identificar las ruinas llamadas actualmente Telhūm y Kēfar Nāhūm. Esta última denominación es la más primitiva, pero probablemente también es muy antigua la denominación Kēfar Tanhūm, cuyo primer testimonio sería la Kēfar Tēhūmin antes citada, probablemente una corruptela *lectio facillior* («alde de las fronteras»), en vez de la lección genuina Kēfar Tanhūmin («alde de los consuelos»). Kēfar Tanhūm, supuesta la enmienda, sería lo mismo que Kēfar Tanhūmin; el plural de esta segunda forma se debe a que en la Biblia la palabra Tanhūm sólo se emplea en plural.

Flavio Josefo (*Vita*, 72; *Bell. Iud.*, 3,10, 8) cita dos veces Cafarnaúm (Καφarnaκόν, Καφarnaούμ), a donde fue llevado herido de una caída de caballo cuando peleaba contra Agripa. De su testimonio nada concluyente se puede deducir respecto a la localización en la actual Telhūm. Es más, del pasaje de *Bellum Iudaicum* (3, 10, 8), en que habla de una copiosa fuente conocida por los naturales de Cafarnaúm, se ha hecho frecuente argumento para localizar a Cafarnaúm cerca de 'Ain el-Tābigah, en el-Minyah.

La tradición cristiana localiza, ya desde el siglo IV, Cafarnaúm en Telhūm. Sabemos que Constantino autorizó a principio de ese siglo a un judío converso, Yōséf, conde de Tiberias, a que fundara una iglesia en Cafarnaúm. A fines del mismo siglo, la peregrina Egeria escribe: «En Cafarnaúm, en la casa del príncipe de los apóstoles ha sido hecha una iglesia, pero aún se conservan las paredes de la casa. Allí curó el Señor al paralítico. Allí está la sinagoga en la cual el Señor curó al endemoniado y a la cual se sube por numerosas gradas. Esta sinagoga está hecha de piedras cuadradas». Seguramente ésta es la iglesia, fundada por el conde de Tiberias, que debía de ocupar el lugar del mosaico octogonal que aún ahora se conserva en una pequeña cerca en Telhūm y que se señala a los peregrinos como los restos de la casa de Pedro. Más que restos de la casa de un pescador, este mosaico octogonal debe ser el resto de una iglesia cristiana levantada allí probablemente para conmemorar los milagros de Jesús (Mc 1,34). Esta iglesia citada por Egeria está ciertamente en Telhūm, porque la descripción que hace del acceso a la sinagoga corresponde únicamente a la sinagoga de Telhūm.

Santa Paula peregrinó por el mismo tiempo (386) desde Hirbet Qānāh a Cafarnaúm y desde aquí a el-Tābigah, itinerario que sitúa a Cafarnaúm en Telhūm.



Situación de las poblaciones contemporáneas de Cristo — Cafarnaúm, Magdala y Tiberíades — junto al lago de Genesaret

Típico capitel de una sinagoga, hallado en Telhūm, la moderna Cafarnaúm. La imagen de la palmera que lo decora es típicamente judía. (Foto P. Termes)



Los peregrinos posteriores — aunque en la Edad Media no fue Cafarnaúm lugar de mucha peregrinación, sobre todo después de la destrucción de 665 —, apuntan en la misma dirección: Telhūm. A mitad del siglo xvi, Pedro Bellon — y después de él hasta el final del siglo pasado otros muchos —, identificaron Cafarnaúm con el-Minyah, un lugar cercano a el-Tābigah, que dista 3 km y medio de Cafarnaúm.

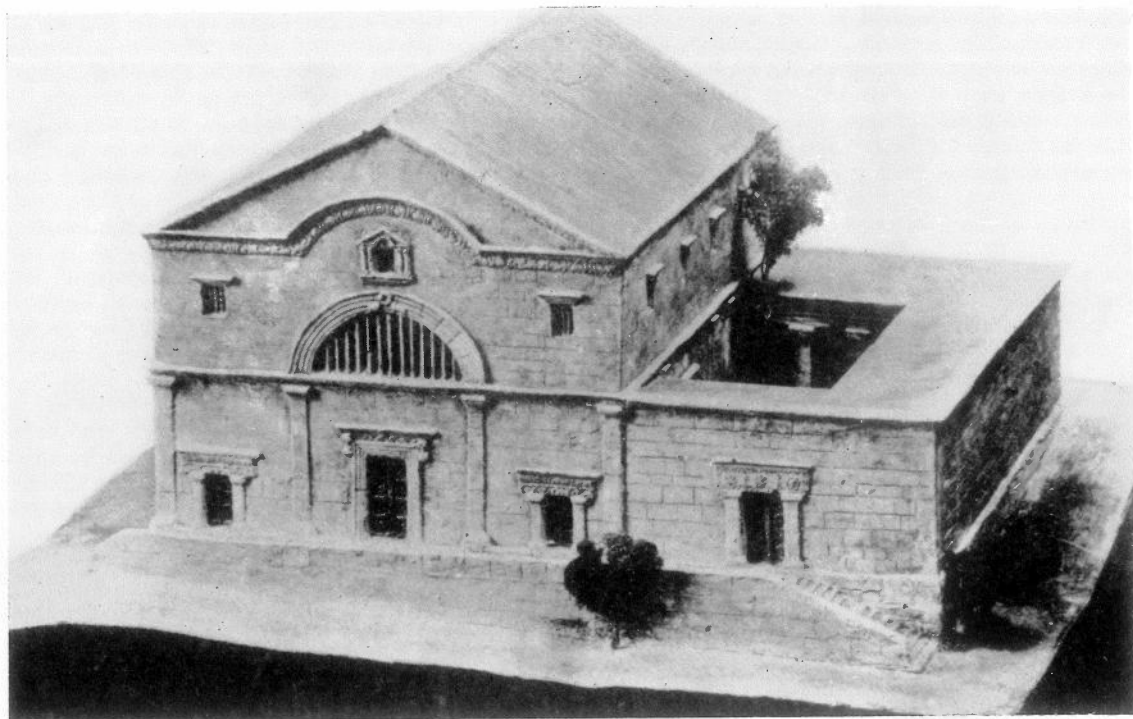
Hacia 1878, los partidarios de Telhūm y el-Minyah eran numericamente casi iguales. Desde entonces, cada vez más ha prevalecido la localización en Telhūm y hoy día es la aceptada.

Las ruinas de Telhūm, o Cafarnaúm, tienen 1 km de longitud y más de 300 m de anchura. Desde la destrucción del siglo vii, gran parte de estas ruinas estaban cubiertas con tierra. Los franciscanos compraron el lugar en 1894 y entre otras excavaciones, llevadas a cabo en 1905 por alemanes y después, hasta 1921, por franciscanos, se hizo la de la sinagoga que en parte reconstruyeron (1926) para dar idea de su forma primitiva. Lo más impresionante de las ruinas es esta sinagoga, que data de finales del siglo ii o principios del iii, pero, aunque por ahora no se han encontrado argumentos definitivos de ello — fuera de la reutilización de materiales —, se puede suponer que esté reconstruida sobre la sinagoga del tiempo del Señor, la que cons-

truyó el centurión (Lc 7,5). La sinagoga es un edificio rectangular de 24,40 × 18,65 m, orientado de norte a sur. El interior consistía en una espaciosa nave separada del muro nordeste y oeste, por columnas. En el sur estaba la entrada y la *tēbāh* o «caja», es decir, el armario o edículo donde se conservaban los rollos de la Ley. A la entrada, a mano derecha, se levantaba la *bāmāh* o púlpito para el *hazzān* o cantor de la Ley. Por el ángulo noroeste, estaba el acceso al *matronaeum* o lugar alto ocupado por las mujeres. Adosado a la sinagoga por el lado oriental se extendía un atrio de forma trapezoidal. Era un patio cerrado por un muro en el que se abrían ocho puertas. Estaba porticado en el interior por los lados norte, sur y oeste, sosteniendo la techumbre del pórtico dos pilares y doce columnas. Esta atrio debía de servir de *bēt ha-sēfēr* o escuela para los niños. La escalinata de acceso a la sinagoga, de que habla Egeria, estaba en el ángulo sudeste del atrio, y otra de menos gradas en el ángulo sudoeste de la sinagoga. La explanada de la parte sur del edificio está llena de enormes bloques de piedra caliza trabajada, y de restos de capiteles y columnas. Los motivos ornamentales de muchas de estas piezas son variados y proceden, sobre todo, de la ornamentación de las puertas: palmeras, guiraldas, una urna, racimos de uvas, un carro romano que quizá representa el Arca de la Alianza,

Vista general de las ruinas de la célebre sinagoga de Cafarnaúm. En primer término, aparece el patio con restos de enormes bloques de piedra caliza trabajada. (Foto A. Arce)





Maqueta con la reconstrucción de la sinagoga de Telhūm (Cafarnaúm). A la izquierda, la sinagoga; a la derecha, el patio anejo. (Foto Department of Antiquities, Israel)

que, según la Mišnāh (*Ta'ānit* 2,1), era sacada antiguamente fuera de la ciudad, la *mēnōrāh* o candelabro de siete brazos, el escudo de David, ramos de olivo, el pentagrama o sello de Salomón, etc. También había motivos paganos en la ornamentación, como el águila, leones, genios alados. Hay también dos inscripciones, una griega y otra aramea — atribuidas al siglo III —, con el nombre de personas que han contribuido a la construcción de la sinagoga. La inscripción aramea está en una columna tendida en la parte este de las ruinas de la explanada. Dice así: «Ḥalfu, hijo de Zobidah, hijo de Yōhānān, hizo esta columna. Sea bendito». Ḥalfu es el nombre del padre de Mateo, que es llamado en Mc 2,14 Levi, hijo de Alfeo (= Ḥalfu), y que era empleado del fisco en Cafarnaúm.

La segunda cosa digna de ver es el mosaico octogonal antes mencionado. Está situado unos metros antes de las ruinas de la sinagoga, en dirección del mar.

Antes de llegar a la sinagoga hay una extensa zona perteneciente al antiguo pueblo de Cafarnaúm, donde ahora están colocados diversos objetos de piedra, encontrados en las excavaciones. Son molinos hechos con piedras basálticas, prensas de aceite del mismo material, etcétera. Más allá de la residencia de los franciscanos hay una iglesia griega ortodoxa con cúpulas. A la entrada de las ruinas se levanta el convento franciscano y al sur de ellas, tras unos eucaliptos, a pocos metros, se extiende el mar de Genesaret.

Bibl.: G. MASTERMAN, *Studies in Galilee*, Chicago 1909. KOHL-WATZINGER, *Antike in Galiläa*, Leipzig 1916. G. ORFALI, *Caphar-*

naüm et ses ruines d'après les jouilles accomplies à Tell Houn, Paris 1922. G. DALMAN, *Orte und Wege Jesu*, 3.^a ed., Gütersloh 1924, pág. 149 y sigs. E. L. SUKENIK, *Ancient Synagogues in Palestine and Greece*, Jerusalén 1934, pág. 71, lám. XVII. ABEL, II, págs. 292-293. B. HJERL-HANSEN, *Capernaüm*, Copenhagen 1940. G. KOPP, *Christian Sites around the Sea of Galilee*, en *DomSt*, 2 (1949), págs. 213-235; 3 (1950), págs. 10-40, 275-284, 344-350; 4 (1951), págs. 35-68; 5 (1952), págs. 185-204. M. AVI-YONA - S. YELVIN, *Qadmōnīyōt 'arsēnū*, Tel-Aviv 1955, pág. 222 y sigs. C. KOPP, *Die Heiligen Stätten der Evangelien*, Regensburg 1959, págs. 215-230. Z. VILNAY, *Israel Guide*, Tel-Aviv 1961, págs. 448-454.

A. DÍEZ MACHO

CAFARSALAMA (cf. heb. *kēfar šālōm*, «aldea de la paz»?; *Χαφρσαλαμά*; Vg. *Capharsalama*). Población en que, a poco de su reconciliación, chocaron las tropas de Judas Macabeo y del sirio Nicanor, quedando éste vencido¹. El contexto permite situarla en los alrededores de Jerusalén. Eusebio menciona una aldea, Salem, al oeste de Jerusalén, que tal vez haya que identificar con el lugar bíblico. Se ha propuesto localizarla en Ḥirbet Deir Sallām, a unos 7 km al nornordeste de la ciudad santa, y con Ḥirbet Selmah, también llamada Ḥirbet 'Id, que se halla situada a 1 km al noroeste de el-Ġib, identificaciones que necesitan ser comprobadas arqueológicamente.

¹ Mac 7,31.

Bibl.: EUSEBIO, *Onom.*, 153, 4. ABEL, II, pág. 293. SIMONS, § 1143.

CAFENATA (*Χαφενάτα*, «segunda ciudad»; Vg. *Caphetetha*). Jonatán Macabeo, al regresar de su última

expedición contra Demetrio II, se preocupó de reforzar sus fortalezas. En Jerusalén, durante tales trabajos, se desplomó una parte de los muros que había a lo largo del Cedrón, entre el monte de los Olivos y el Templo. La restauración del mismo se hizo en la porción de las defensas llamada Cafenata.

1 Mac 12,37.

Bibl.: L. H. VINCENT, *Acra*, en *RB*, 43 (1934), págs. 209-212. F. M. ABEL, *Les Livres des Maccabées*, París 1949, *ad. loc.*

CAFIRA. Nombre castellanizado que se atribuye al lugar llamado → *Kēfirāh* en el texto hebreo.

CAFTOR. Forma castellanizada del nombre hebreo de → *Creta*.

CAFTORIM. Nombre castellano del pueblo llamado *Kaftōrīm* en el T. M. → *Creta*.

CAIFÁS (et. ?; del aram. *kayfā*?, «piedra»?; *Καϊφας*; Vg. *Caiphas*). Sumo sacerdote hebreo, llamado José, a quien nombró el procurador romano Valerio Grato y depuso Vitelio, legado de Siria. Su pontificado, que duró desde el 18 al 36 d.C., destaca por su abyecto servilismo a los romanos, señores de Palestina.

Fue yerno de Anás¹, en compañía del cual se le cita². San Juan Bautista inició la predicación bajo su pontificado³. Fue él quien recomendó al sanedrín la muerte de Jesucristo, a raíz de la resurrección de Lázaro⁴, en beneficio de la nación⁵. El evangelista emplea en tal momento el vocablo «profetizar», que se ha de entender en sentido material, no con el valor de carisma profético formal, en todo igual al de los otros profetas, en lo que atañe a Caifás. En su casa se congregaron los sacerdotes y escribas, poco antes de las fiestas de Pascua, con el objeto de hallar un expediente para condenar a Cristo sin que el pueblo, cuyas reacciones temían, se alborotase⁶. La inopinada traición de Judas les hizo el camino expedito.

Caifás y el sanedrín, como es sabido, interrogaron a Jesús con diversas estratagemas y testigos falsos, hasta que declaró allí oficialmente su filiación divina, momento en que el sumo sacerdote procedió al desgarramiento de sus vestiduras, como el que oye una blasfemia⁷, con lo cual declaró solemnemente no aceptar su mensaje. Los santos Pedro y Juan, después de su predicación de la resurrección de Cristo, comparecieron también ante él; pero en tal ocasión no ostentaba ya el sumo pontificado⁸.

¹Jn 18,13 y sigs. ²Lc 3,2, Act 4,6. ³Lc 3,2. ⁴Jn 11,17.54; 18,14. ⁵Jn 11,50-51. ⁶Mt 26,3; Mc 14,1-2; Lc 22,2. ⁷Mt 26, 57-65; Mc 14, 53-64. ⁸Act 4,6.

Bibl.: F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 18.2.2; 18.4.3, U. HOLZMEISTER, *Historia Aetatis N.T.*, Roma 1938, n. 242. HAAG, cols. 879-880,

M. GRAU

CAÍN (heb. *qayin*, «artífice»; *Κάιν*; Vg. *Cain*). Hijo primogénito de Adán y Eva. Eva lo recibió con las palabras: «He alcanzado de Yahweh un varón»¹. Más tarde nació su hermano Abel, que se dedicó al cuidado de los rebaños, mientras que Caín se ocupó en el cultivo de la tierra².

Los hermanos ofrecieron un sacrificio a Dios. La ofrenda de Abel consistió en lo mejor de sus ganados, mientras que Caín ofreció los frutos de la tierra. Yahweh «agradóse de Abel y su ofrenda, pero no de Caín y la suya». Las causas pueden ser o que la ofrenda de Caín no fuese tan escogida como la de Abel, o que la disposición anterior al sacrificio no fuese agradable a Dios, lo que parece probarse con la reacción de Caín, quien, en vez de buscar en sí mismo las causas del desagrado divino, se enfureció contra su hermano y no escuchó las palabras de Dios, que, previniéndole contra un daño mayor, le animaban a cambiar de conducta³. Su cólera fue en aumento hasta que mató a su hermano después de aceptar éste su invitación de salir juntos al campo⁴. Posiblemente la aversión de Caín hacia Abel fuese anterior al sacrificio, en cuyo caso podría ser ésta la causa por la que Dios no vio su ofrenda con buenos ojos. Dios le maldijo⁵ y le puso una señal, para que quien le viese no le matase en venganza de la muerte de Abel, pero se desconoce en qué pudo consistir. Después Caín se alejó de la presencia del Señor para ir a habitar en la región de Nōd, situada al este de Edén⁶ (→ *Abel y Qenizitas*).

¹Gn 4,1. ²Gn 4,2. ³Gn 4,6.7. ⁴Gn 4,8. ⁵Gn 4,9.11.12. ⁶Gn 4,16.

Bibl.: A. CLAMER, *La Genèse*, en *La Sainte Bible*, I, 1.^a parte, París 1953, págs. 155-160. HAAG, col. 879. → *Abel*.

D. VIDAL

CAINÁN. Nombre que suele darse en las versiones castellanas a → *Qēnān*.

CAINITAS. Grupo étnico que recibe más correctamente el nombre de → *Qenitas*.

CAIRO, Fragmento del. Fragmento papiráceo uncial del siglo VI o VII, contenido en el *Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée*, X, Oxford 1903, n.º 10735. El *recto* alude a la huida a Egipto, de modo paralelo a Mt 2,13, y el *verso* se refiere a la Anunciación en términos semejantes a los de Lc 1,36. Parece tratarse de una antigua homilía.

Bibl.: A. DEISSMANN, *Licht vom Osten*, 4.^a ed., Tübinga 1923, pág. 368. G. BONACCORSI, *Vangeli Apocrifi*, I, Florencia 1948, págs. 32-33.

A. DE SANTOS

CAIRO, Gēnizāh del. → *Gēnizāh del Cairo*.

CAL (heb. *šid*; *κόιν*; Vg. *calx*). La cal, que se emplea desde la antigüedad en Oriente, se obtenía de la piedra caliza calcinándola en un horno practicado en una pendiente o talud, a fin de preparar adecuadamente las chimeneas y tiros. El procedimiento era menos corriente en la época bíblica que en la actualidad. Otra forma de fabricación consistía en pulverizar la materia prima en morteros, y el producto así obtenido se denominaba en heb. *gir*. La cal servía para proteger las paredes y muros, así como para enjabelgar las casas disimulando las irregularidades de la construcción. Moisés ordenó encalar, para escribir en ellos, los monumentos pétreos que marcaban el paso del Jordán¹.

Los profetas condenan a los pueblos culpables a «ser reducidos a cal»². En el mes de ʾĀdār los judíos blanqueaban las rocas próximas a las tumbas para que los peregrinos pascuales no se mancillasen con el contacto de las últimas, hecho con el que Jesús zahiere la hipocresía de sus adversarios³. San Pablo llamó al sumo sacerdote «pared blanqueada»⁴. Isaías alude a las piedras de cal que se pulverizaban⁵. El horno y la cal se emplean como imagen poética⁶.

¹Dt 27,24. ²Am 2,1. ³Mt 23,27. ⁴Act 23,3. ⁵Is 27,9. ⁶Is 33,12.

Bibl.: A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, I, París 1939, págs. 117-118. HAAG, col. 1650.

R. SÁNCHEZ

CALABAZA (κολλοκύνθη; V. L. *cucurbita*). Traducción que dan los LXX y la Vetus latina a la palabra hebrea *qiqāyōn*, con que se designa en la SE la planta que Dios hizo crecer y dio sombra a Jonás¹ (→ *Flora*).

¹Jon 4,6.7.9.10.

CALABAZAS SILVESTRES. → *Flora*, § 10, *g* y *Coloquintida*.

CALAH. Grafía castellana del nombre → *Kālāh*.

CÁLAMO (heb. ʿēṭ; κάλαμος; Vg. *calamus*). Caña delgada que usaban los antiguos para escribir. El hebreo carece de término preciso para designarlo, y en las dos ocasiones en que parece aludirse a él (cf. LXX y Vg.), se emplea la voz ʿēṭ de oscura etimología¹; y así ʿēṭ unido a *barzel* («hierro»)² equivale a punzón o buril. No es arriesgado deducir que el cálamo se conocía y se utilizaba por lo menos en tiempos de Jeremías³, dado que ya se mencionan el cortaplumas (heb. *táʿar*) y la tinta. En el NT, san Juan indica que estaba acostumbrado a utilizarlo⁴.

¹Sal 45,2; Jer 8,8. ²Jos 19,24; Jer 17,1. ³Cf. Jer 36,18.23. ⁴3 Jn 13.

Bibl.: A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, II, París 1953, pág. 156.

J. A. G.-LARRAYA

CÁLAMO AROMÁTICO. → *Flora*, § 4, *l*.

CALANO. Antigua ciudad de Babilonia, cuyo nombre hebreo es → *Kalnēh*.

CALavera DE ADÁN. La tradición de la calavera de Adán puede resumirse así: Según una versión, Adán, después de su expulsión del Paraíso terrenal, fue a vivir a Judea y, al morir, fue sepultado por sus descendientes en el lugar del Calvario. Otra versión, más compleja, dice que la calavera de Adán, guardada hasta el diluvio, fue salvada por Noé en el arca; su hijo Sem la entregó al sacerdote Melquisedec, luego rey de Jerusalén, quien la depositó en la gruta existente debajo del Calvario y que hoy se llama Capilla de Adán y Altar de Melquisedec. Abundan los textos de santos Padres, escritores eclesiásticos y apócrifos judíos y cristianos, que tratan o suponen hasta muy tarde la tradición.

Del nombre dado al Calvario, *Gólgota*, dice Hastings: «Es debido a una antigua y probablemente

precrisiana tradición, según la cual la calavera de Adán fue allí sepultada..., y su supervivencia hasta ahora está señalada por el cráneo que se muestra en la Capilla de Adán, debajo del Calvario, en la iglesia del Santo Sepulcro». Más fundadamente pudo deberse a la forma de la roca. → *Gólgota*.

Testimonios del arte son los numerosos crucifijos de toda época y estilo que ostentan al pie una calavera y dos tibias. Altamente significativo es el del claustro de Silos con el nombre ADAM en el sepulcro medio abierto, del que sale una figura humana a los pies del Salvador.

JULIÁN CANTERA

CALCEDONIA (χαλκηδών; Vg. *chalconius*). Cuarzo translúcido; de lastre cerúleo, en ocasiones azul o blanco. La piedra original a la que se aplicó el nombre tal vez fuese verde; procedía de las minas de cobre próximas a Calcedonia, en Asia Menor. Es una de las piedras preciosas del tercer cimiento de la muralla de la Jerusalén celestial.

Ap 21,19.

Bibl.: HAAG, cols. 285, 350-351.

CALCIS. Nombre de lugar que en la SE parece que está relacionado con → *Hēlēk*.

CALCOL. Sabio presalomónico denominado en el T. M. → *Kalkōl*.

CALDEA (heb. ʿereš kašdīm, *kašdīm*; bab. *māt kaldī*, «país de los caldeos»; Χαλδαία, Χαλδαίοι; Vg. *terra Chaldaeorum*, *Chaldaea*, *Chaldaei*). En un principio indica la región meridional de Babilonia, junto al golfo Pérsico; en el período del imperio neobabilónico la denominación abarcaba toda Babilonia¹. Kašdīm sólo se usa, por lo general, como gentilicio, aunque en algunos pasajes bíblicos recibe trato de topónimo² (→ *Babilonia*).

¹Jer 24,5. ²Jer 50,10; 51,24.35; Ez 11,24; 23,16.

R. SÁNCHEZ

CALDEO (heb. *kašdīm* [pl.]; Χαλδαίοι; Vg. *Chaldaei*). Nombre étnico que en el T. M. denota: a) Un pueblo semítico arameo que, penetrando por el sur, estuvo en contacto con los asirios, a los que venció con ayuda de los medos¹; b) ʿŪr Kašdīm, «ʿŪr de los caldeos», lugar de origen de Abraham²; c) El pueblo de raza aramea³; d) Los sacerdotes, astrónomos, magos y astrólogos, como en los escritores griegos y romanos⁴. Los autores griegos suelen confundir los nombres de Caldea (→ *Babilonia* y *Asiria*).

¹Cf. 2 Re 24,2; Job 1,17. ²Gn 11,28.31. ³Dan 1,4; 5,30; 9,1. ⁴Dan 2,2.4; 3,8.48.

Bibl.: G. BOSON, *Caldea*, en *ECat*, III, Roma 1949, cols. 332-333.

R. SÁNCHEZ

CALE. Castellización de Chale (Vg.). → *Kālāh*.

CALEB (heb. *kālēb*, «perro», [Noth: «hidrófobo»]; ugar. *klby*; ár. *kalb*^{un}; sudar. *kalb*, *kalbān*, *kalbat*,



Restos de ʾŪr, «de los caldeos», con calles bien destacadas, que posiblemente datan de la época de Larsa (principios del II milenio), y, por lo tanto, casi del tiempo de Abraham. (Foto J. M. Villalaz, Archivo Termes)

kulayb; Χάλεβ, Χαλέβ; Vg. *Caleb*). Epónimo del clan de los calebitas¹, que se estableció en Hebrón, después de ocuparla al mismo tiempo que a Qiryat Séfer, a la edad de ochenta y cinco años, y contribuyó a la conquista y división de Canaán². Según la tradición posterior, era hijo de Yēfunneh, de la tribu de Judá, colaborador de Josué y uno de los exploradores que Moisés envió a Canaán³; único de su generación, aparte Josué, que, entró en la Tierra Prometida, porque no se desalentó ante las dificultades⁴. Este Caleb es idéntico al Caleb de Ḥesrōn, perteneciente a la tribu de Judá⁵, también llamado Kēlūbī⁶, como resulta de la descripción de su zona territorial⁷. Abel opina que Caleb es una tribu descendiente de Qēnaz o del qenizzita, siendo de origen edomita⁸. Los qenizzitas, o tribu de Caleb, cooperaron en la penetración de los hijos de Judá en el mediodía de Canaán, por lo que se le consideró perteneciente a esta familia y el héroe epónimo pasó a ser tenido por un hebreo notable. Si Qēnaz está emparentado con Esaú⁹, Caleb y los suyos fueron quizá los predecesores de la ocupación edomita del monte de Hebrón.

¹ Cr 4,15; cf. 1 Sm 25,3. ² Jos 14,6-15; 15,13-19; 21,12; Jue 1,12-15; cf. Nm 34,19 y 1 Cr 6,41. ³ Nm 13,6. ⁴ Nm 13,30; 14,6-9; 26,65; 32,12. ⁵ 1 Cr 2,18.24.42.50. ⁶ 1 Cr 2,9. ⁷ 1 Cr 2,42-50. ⁸ Nm 32,12. ⁹ Cf. Gn 36,11.15.42 y 1 Cr 1,36.53.

Bibl.: NOTH, 789, pág. 230. ABEL, I, pág. 274. G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, pág. 114. A. CLA-

MER, *Les Nombres*, en *La Sainte Bible*, II, Paris 1946, pág. 316. F. SALVONI, *Caleb*, en *ECatt*, III, Roma 1949, cols. 342-343. É. DHORME, en *BP*, I, ad. loc. HAAG, cols. 880-881. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, Paris 1958, págs. 49, 53, 75; II, Paris 1960, pág. 230.

J. A. G.-LARRAYA

CALEB. → Kēlūb.

CALEB EFRATA. Nombre vulgar del topónimo hebreo → Kālēb ʾEfrātāh.

CALENDARIO DE GÉZER. Quizá sea la más antigua inscripción de la escritura hebrea primitiva. Este calendario fue descubierto en 1908 en Gézer (unos 33 km al oeste noroeste de Jerusalén) por el Prof. R. A. S. Macalister, y se encuentra actualmente en el Museo del Antiguo Oriente de Estambul. Mide unos 11 cm de altura, 7 de ancho y 1,6 de grueso. Se puede suponer, debido a la forma irregular de su parte inferior, que se ha roto. Además tiene en dicha parte inferior un agujero rectangular (del cual sólo quedan el borde superior y el de la izquierda), el cual sugiere que la tablilla o se suspendía de un gancho o se fijaba en la pared.

1. TEXTO. Quedan siete líneas horizontales de inscripción. En la parte inferior izquierda hay tres escritas en línea vertical. Además aparecen ciertos trazos y rasgos



Caleb recibió por heredad en la distribución de Tierra Santa, conforme a la promesa que le hiciera Moisés, el monte Hebrón, que aquí vemos desde la parte norte. (Foto P. Termes)

como si fueran residuos mal borrados de una inscripción anterior. Si esto es así — es preciso subrayar que se trata de una pura hipótesis —, esta tablilla sería el palimpsesto alfabético más primitivo.

La traducción más probable es la siguiente (hay que recordar que el hebreo se escribe de derecha a izquierda):

- 1) *el mes de la cosecha | el mes de la siem-*
- 2) *bra | el mes de la siembra tardía*
- 3) *el mes de arrancar el lino*
- 4) *el mes de la cosecha de la cebada*
- 5) *el mes de la cosecha de todo [lo demás]*
- 6) *el mes de la poda [de las viñas]*
- 7) *el mes de la fruta de verano* 8) ^a (a)

^b

^y

Por lo tanto, la tablilla parece ser un catálogo de tareas agrícolas.

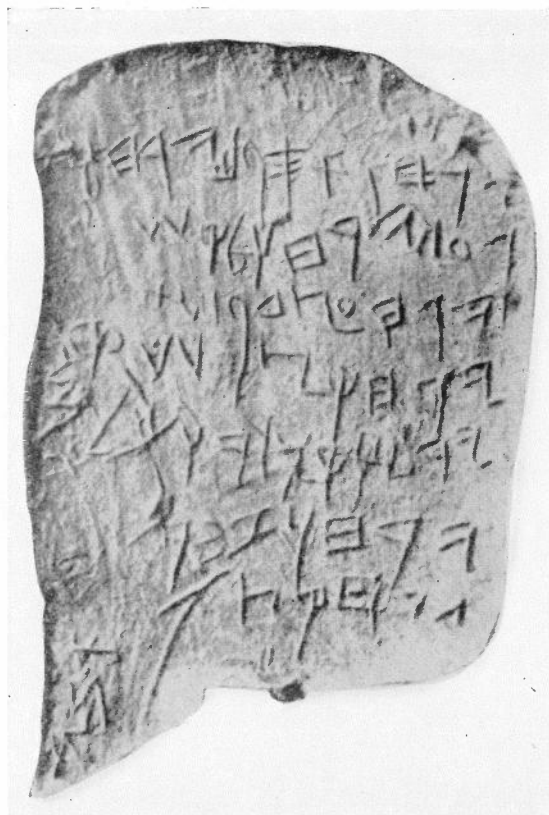
2. EPIGRAFÍA Y FILOGÍA. Se puede considerar la tablilla como el punto de partida de la escritura hebrea primitiva. La mayoría de las letras son idénticas o casi idénticas a las del alfabeto original del primitivo hebreo. Las letras tienen formas totalmente arcaicas: véase especialmente el *mēm* y el *sāmek*, y también las letras *ālef*, *dālet*, *wāw*, *qōf* y *šin*. Algunas han tomado trazos

que prefiguran las formas características posteriores de las letras hebreas primitivas, por ejemplo, *kāf*, *mēm*, *nūn* y *pē* muestran una tendencia a torcer los rasgos principales hacia la izquierda.

El problema principal — aparte la dificultad de interpretar la inscripción como un palimpsesto — está en descifrar una letra hebrea (véase arriba: en la primera línea, dos veces; y en las líneas segunda y sexta) que se lee alternativamente como *h*, *n* (por lo tanto, se considera como una terminación nominativa dual: «dos meses»), o *w*, siendo ésta la más probable. Tocante a interpretaciones, varias han sido sugeridas, pero la más probable es la que la considera como un *wāw* consecutivo.

Tampoco se encuentra en el calendario de Gézer la separación de palabras mediante espacios, análogamente a otras inscripciones del hebreo primitivo, pero mientras las palabras de otras inscripciones están generalmente separadas por puntos o rasgos pequeños, aquí no encontramos signo alguno que divida las palabras, sino unos rasgos más largos que separan las cláusulas (cf. líneas 1 y 2) cuando éstas no terminan al final de la línea.

En su mayor parte, las palabras son bíblicas, aunque algunas son bastante arcaicas. Merece notarse el arrancar



El calendario de Gézer, escrito en una tablilla de piedra caliza, constituye una de las más antiguas muestras de la primitiva escritura hebrea. (Museo de Estambul)

el «dino» — apenas mencionado en la Biblia —, y que aquí aparece como una tarea agrícola importante.

3. FECHA. Varias han sido propuestas — entre el siglo VI y XI A.C.; la más probable es hacia el 1000 A.C.), es decir, la época de Saúl y David.

Así, pues, podemos suponer que hacia el 1000 A.C., después de haber sido establecido el reino unido y de haber sido organizada por el rey David su administración centralizada, asistido por un grupo de secretarios (cf. 2 Sm 8,17; 20,25 y otros pasajes), el primitivo alfabeto hebreo existía ya y había comenzado su desarrollo autónomo.

Bibl.: D. DIRINGER, *Le iscrizioni antiche ebraiche palestinesi*, Florencia 1934, págs. 1-20, con extensa bibliografía. W. F. ALBRIGHT, *The Gezer Calendar*, en *BASOR* (1943), págs. 16-26; id., en *ANET*, pág. 320. G. R. DRIVER, *Semitic Writing: From Pictograph to Alphabet*, en *Schweich Lectures* (1944), ed. revisada en 1954, págs. 108 y sigs. J. MAUCLINE, *The Gezer Calendar*, en D. WINTON THOMAS, *Documents from Old Testament Times*, 1958, pág. 201 y sigs. D. DIRINGER, *The Story of the Aleph Beth*, 1958 y 1960, págs. 63, 67-68 y *passim*.

D. DIRINGER

CALENDARIO JUDÍO. La sucesión regular de ciertos hechos de la vida y, en primer término, de aquellos que se encuentran ligados con la agricultura y,

en segundo, con la zootecnia, llevaron a los pueblos del Próximo Oriente a plantearse y resolver de modo aproximado, hace ya varios milenios, tal vez desde el IV A.C., los problemas de tipo calendérico. El procedimiento seguido no fue siempre el mismo.

En Egipto se tomó por base el movimiento aparente del Sol en torno de la Tierra y se estableció la existencia de un año solar de 365 días (12 meses de 30 días más cinco días suplementarios). Como en realidad el año trópico es de 365,2422 días se cometía un error anual de 0,0078, lo cual motivaba que el principio del año civil se fuese desplazando respecto del trópico y que sólo al cabo de 1456 años ambos inicios volviesen a coincidir. Este lapso de 1456 años es el llamado período sotíaco. Las sucesivas reformas del calendario (Sosígenes aconsejó a Julio César la introducción del año bisiesto y la relativamente reciente corrección de Gregorio XIII), han hecho de este sistema cronológico uno de los más exactos del mundo.

Así como la constitución del calendario egipcio hace suponer que fue ideado por un pueblo agricultor, el calendario babilónico, que toma por base el movimiento aparente de la Luna en torno de la Tierra, hace pensar que sus inventores fueron nómadas. Tal como se conoce en los textos más antiguos, se presenta ya lo suficientemente complejo — lunisolar — para hacer sospechar que le precedió un estadio de mayor simplicidad, en que lo único que debió de contar — al igual de lo que aún hoy sucede en el calendario musulmán —, fue el mes sinódico lunar. Como éste dura 29,5306 días se comprende que, en una primera aproximación, se consiga hacer coincidir el día primero del mes con la neomenia, siempre y cuando la duración del mes civil sea alternativamente de 29 y 30 días.

Ahora bien; desde el III milenio antes de nuestra era los pueblos mesopotámicos intentaron armonizar su calendario lunar con el solar, introduciendo, junto a los años de doce meses lunares (años comunes), otros de trece (años embolismos que se indican mediante asterisco en la siguiente tabla), y así obtenían:

| Año: | Longitud del año en días: | Diferencia respecto al año solar en días: |
|------|---------------------------|---|
| 1 | 354 | 11 |
| 2 | 354 | 22 |
| *3 | 384 | 3 |
| 4 | 354 | 14 |
| 5 | 354 | 25 |
| *6 | 384 | 6 |
| 7 | 354 | 17 |
| *8 | 384 | -2 |

y así sucesivamente.

La serie expuesta consigue que, al cabo de treinta años, los dos ciclos vuelvan a coincidir. Pero sería ilusorio creer que los astrónomos babilónicos del III milenio tuvieran una idea clara de éste o de cualquier otro mecanismo cronologicomatemático que permitiera fijar, apriorísticamente, cuándo un año debía ser o no embolismico. En realidad se sabe que intentaron mantener la concordancia entre los ciclos lunar y solar de una manera muy relativa y burda, pues en el reinado de Hammurabi hubo tres años consecutivos (15,16,17) con

un mes intercalar y consta también que dicho soberano introdujo un nuevo mes suplementario (*ululu* II).

El calendario judío, que es lunisolar como el babilónico, aunque tal vez en su origen no lo fuera, debió padecer de los mismos defectos que su modelo, y sólo en el I milenio A.C. se encuentran los primeros intentos de sistematización matemática de sus reglas. En efecto, 8 años julianos equivalen a 2922 días, y 99 lunaciones contienen 2924 días, o sea en un lapso de ocho años (octaerides, ideado por Eudoxo de Cnido); bastaba con hacer tres de ellos embolismicos para conseguir una coordinación relativamente buena (dos días de error) entre los movimientos del Sol y de la Luna. El paso siguiente consistió en la adopción del ciclo de Metón —que tal vez sea de origen babilónico—, de 19 años, en el cual se consideran 7 años embolismicos y 12 comunes.

Pero el que en los medios técnicos se conocieran unas reglas bastante eficaces para regular la intercalación, no quiere decir que éstas fuesen conocidas —ni mucho menos aplicadas— por los círculos sacerdotales. Bien sabido es el desbarajuste que por aquellas mismas fechas experimentaba el calendario romano y las medidas drásticas que Julio César tuvo que adoptar para corregirlo. Es lógico, pues, pensar que la definitiva reglamentación del calendario lunisolar hebreo fue mucho más laboriosa, ya que a la larga hubo que introducir tres clases de años comunes: deficientes (353 días), ordinario (354) y abundante (355), y otras tres clases de embolismicos, con los mismos calificativos, que así pasaron a tener respectivamente 383, 384 y 385 días. Una reglamentación tan exacta consta que no existió hasta bien entrada la Edad Media. Es más; en los albores de nuestra era el problema calendérico fue agriamente discutido entre los propios judíos y parte de éstos, los que formaban la comunidad de Qumrán, se negaron a continuar con el sistema lunisolar y adoptaron o continuaron un calendario de 364 días (o sea 52 semanas exactas). De este modo pasaron a cometer un error anuo de 1,25 días (en realidad 1,2422 pero carecían de elementos de juicio para apreciar la diferencia), lo cual les obligó, al cabo de algún tiempo, a introducir días intercalares para evitar que las fiestas religiosas ligadas a los fenómenos agrícolas sufriesen un desplazamiento intolerable.

Así, junto al calendario ortodoxo lunisolar, cuyos años embolismicos fijaba una comisión secreta (*sōd-hā-ʿibbūr*), nombrada por el sanedrín, surgió otro heterodoxo que, conservando la misma nomenclatura de los meses que el anterior, basaba su cronología en el año trópico y, por lo tanto, no requería que sus fiestas fuesen ligadas a una determinada edad de la luna. Más aún, incluso en el mismo calendario ortodoxo discrepaban los fariseos de los saduceos, que discutían en aquel entonces los términos del aforismo saduceo *Nunquam Nisan in badu, nunquam Tisri in adu*, consagrado por la casuística posterior, y que en definitiva significa que la Pascua no puede celebrarse en las ferias 2, 4 y 6 (b, d, u = lunes, miércoles y viernes; los fariseos sostenían, en cambio, que sí era posible hacerlo), ni el año nuevo en 1, 4, 6 (a, d, u = domingo, miércoles y viernes).

La fijación definitiva del calendario lunisolar fue fruto de una larga elaboración que comprende, cuando menos, los ocho o diez primeros siglos de nuestra era y fue obra, en su mayor parte, de los talmudistas: Gamaliel II († ca. 110) determinó la duración del mes sinódico; Mar Samuel († ca. 257) investigó la longitud del año trópico y la fecha de equinoccios y solsticios (*tēqūfōt*); a Hillel II atribuye Bar Ḥiyya de Barcelona la regulación del calendario judío en el año 358, afirmación sospechosa, pues se sabe que Abbayī († 399) se interesó por el ciclo solar de 28 años y estableció unos primeros métodos de cálculo que permitían prescindir de la observación directa de la neomenia, modificando el sistema del cómputo del *sōd hā-ʿibbūr*: mientras este parece haberse basado en la determinación de la conjunción verdadera de la Luna para el novilunio de Nisán y el meridiano de Jerusalén, el cómputo talmúdico se basó en el cálculo de la conjunción media (*mōlād*). Sidersky fija esta innovación en el 2 de abril del año 219, en que hubo un eclipse solar que coincidió, para el meridiano de Babilonia, con la conjunción verdadera del Sol y de la Luna.

El desarrollo progresivo de este calendario no es conocido en sus detalles. Es más; los tratados escritos sobre él por los antiguos eruditos judíos se han perdido y, por tanto, hemos de recurrir a la brevísima monografía del árabe al-Ḥuwārizmī († 846) y, sobre todo, al amplio estudio que el polígrafo musulmán al-Birūnī († 1048) insertó en su *Kitāb al-Aṭār*. Con estos datos a la vista, se puede afirmar que en el siglo XI estaban ya fijadas definitivamente las reglas cronológicoastro-nómicas del calendario judío y que las obras de Abraham bar Ḥiyya († ca. 1136), Abraham ben ʿEzra († ca. 1167) y Maimónides († 1204), no hacen más que explicar en hebreo unos métodos de cálculo, cuya bondad había sido corroborada por el transcurso del tiempo.

En los tiempos modernos, Gauss ha estudiado analíticamente el problema cronológico del calendario judío y ha establecido los grupos de fórmulas necesarios para solucionar cualquiera de sus problemas. Posteriormente el español Sánchez Cerquero realizó una simplificación de los mismos mediante la adición de tablas auxiliares. En estos grupos de fórmulas descansan las actuales tablas de concordancia y reducción de fechas.

Bibl.: GAUSS, *Zach's monatliche Correspondenz zur Beförderung der Erd- und Himmelskunde*, mayo 1802 (= Werke VI [1874]). J. SÁNCHEZ CERQUERO, *Elementos de cronología analítica*, en *Memorias de la Real Academia de Ciencias*, Madrid 1853, págs. 107-229. MAIMÓNIDES, *Kisdusch hachodesch*, Viena 1889, traducción y notas de E. MAHLER. E. MAHLER, *Handbuch der jüdischen Chronologie*, Frankfurt a. M.-Leipzig 1916; estudio muy completo con buenas tablas de concordancia desde el año 240/4001 hasta el 2240/6000. W. E. VAN WIJK, *New and Decimal Tables for the Reduction of Jewish Dates*, La Haya 1947. J. VERNET, *Un antiguo tratado sobre calendario judío en las «Tabulae Probatae»*, en *Sef*, 14 (1954), págs. 59-78. MAIMÓNIDES, *The Code of...*, New Haven 1956, edición, traducción y comentario matemático de S. GANDZ, J. OBERMANN y O. NEUGEBAUER. E. R. LEACH, *A possible Method of Inter-calation for the Calendar of the Book of Jubilees*, en *VT*, 7 (1957), págs. 392-397. A. JAUBERT, *La calendrier des Jubilés et les jours liturgiques de la semaine*, en *VT*, 7 (1957), págs. 35-61; id., *La date de la Cène, calendrier biblique et liturgique chrétienne*, Paris 1957. J. CORTÉS QUIRANT, *La nueva fecha de la última Cena*, en *EstB*, 17 (1958), págs. 47-81. J. VAN GOUDOEVEER, *Biblical calendars*, Leiden 1959.

J. VERNET

CALENDARIO DE QUMRÂN. El calendario llamado «de Qumrân» fue de hecho descubierto ante todo gracias al *Libro de los Jubileos*, apócrifo judío muy importante que puede datarse alrededor de 125 A.C. y que defiende vigorosamente un calendario diferente del de la comunidad oficial. Fragmentos de numerosos manuscritos del *Libro de los Jubileos* han sido descubiertos en las cuevas de Qumrân. El Documento de Damasco, que pertenecía al ambiente de Qumrân, declaraba que cualquiera que quisiese «convertirse a la Ley de Moisés» debía observar el «libro de la división de los tiempos», es decir, el *Libro de los Jubileos*.

Hasta estos últimos años, el calendario de los *Jubileos* permanecía siendo misterioso. Este calendario sagrado, atribuido a Moisés, está basado, en efecto, sobre un año de 364 días, dividido en cuatro trimestres de 13 semanas o 91 días. Los meses son de 30 días y se designan siempre por su número, no por el nombre babilonio de los meses lunares. Al fin de cada tercer mes, un día intercalar completa el trimestre y remata las 13 semanas. La cifra de 364 días es la cifra más próxima al año solar real (365 días y 1/4) que sea al mismo tiempo divisible por siete. En un calendario de tal clase, el cómputo del tiempo se basa en un número exacto de semanas ($52 \times 7 = 364$); las fiestas litúrgicas que coinciden con un día fijo del mes, deben caer siempre en el mismo día de la semana. Este calendario era común a un sector importante del judaísmo, puesto que también se le recomienda en el *Libro de los Luminares* de Enok.

Recientemente han podido ser resueltos ciertos enigmas planteados por este calendario. Según una noticia del escritor árabe al-Birûni, D. Barthélemy relacionó los moradores de Qumrân con la secta de los Mugâriyyah — o «gentes de la gruta» —, los cuales hacían comenzar el año en miércoles (4.º día). Esta hipótesis permite resolver el problema más espinoso del calendario del *Libro de los Jubileos*, el de la fecha de la fiesta de las Semanas o Pentecostés, que, según los *Jubileos*, era el día 15 del mes tercero (15/III). Esta fecha resultaba incomprensible si, según la opinión común, se hacía comenzar el calendario en domingo, primer día de la Creación. Pero con un comienzo de año en miércoles, la fiesta de Pentecostés (15/III) cae en domingo, y el domingo de la Gavilla de espigas, que es el punto de partida del cálculo de los cincuenta días¹ cae el 26/I. Es preciso tan sólo calcular la cincuentena partiendo del sábado exterior a la semana pascual. Por otra parte, el estudio interno del *Libro de los Jubileos* confirma igualmente que el año comienza en miércoles; la constatación de los desplazamientos de los Patriarcas permite, en efecto, descubrir los días de sábado (día de parada en los viajes) y deducir de eso el día en que comenzaba el año.

Pero ¿cómo se justifica un comienzo de año en miércoles? Sencillamente, porque, según el relato sacerdotal de la Creación², el día día cuatro (miércoles) es el día de la Creación de los astros y, a partir de él, éstos co-

menzaron a regular el curso del tiempo. Otras comparaciones muestran que este día de miércoles no queda aislado en la literatura judía. La prueba definitiva la ha facilitado el descubrimiento en Qumrân de fragmentos de calendario litúrgico que señalaban, entre días de fiesta y días de la semana, las mismas correspondencias que el calendario de los *Jubileos*, cuando se hace comenzar al año en miércoles.

Como el calendario Jubileos-Qumrân está basado sobre cuatro trimestres de 13 semanas absolutamente simétricos, se le puede representar por el cuadro-tipo de un solo trimestre. En el cuadro siguiente se indican los meses por cifras romanas.

| I. IV VII. X | II. V VIII. XI | III. VI IX. XII | DÍAS: |
|-----------------|-------------------|-----------------------------|-------|
| 1 8 15 22 29 | 6 13 20 27 | 4 11 18 25: 4.º (miércoles) | |
| 2 9 16 23 30 | 7 14 21 28 | 5 12 19 26: 5.º (jueves) | |
| 3 10 17 24 | 1 8 15 22 29 | 6 13 20 27: 6.º (viernes) | |
| 4 11 18 25 | 2 9 16 23 30 | 7 14 21 28: 7.º (sábado) | |
| 5 12 19 26 | 3 10 17 24 | 1 8 15 22 29: 1.º (domingo) | |
| 6 13 20 27 | 4 11 18 25 | 2 9 16 23 30: 2.º (lunes) | |
| 7 14 21 28 | 5 12 19 26 | 3 10 17 24 31: 3.º (martes) | |

Conforme a este cuadro es fácil ver en qué día de la semana deben caer las fiestas litúrgicas. El día de la Expiación 10/VII = viernes; los Tabernáculos 15/VII = miércoles; la Pascua 15-I = miércoles, pero se celebra la víspera por la tarde 14-I; Pentecostés 15/III = domingo; el día primero de cada mes 1/I, 1/II, 1/III ... = miércoles, viernes, domingo; los cuatro comienzos de trimestre 1/I, 1/IV, 1/VII, 1/X = miércoles.

Este calendario que parece tan armónico plantea problemas de aplicación práctica. Según un documento de Qumrân, el sincronismo de los años lunar y solar (de 364 días) se realizaba cada tres años añadiendo un mes de 30 días ($364 \times 3 = 354 \times 3 + 30$). Pero ¿cómo alcanzar el desplazamiento de un día y cuarto por año con respecto al año solar real? Si se hacían intercalaciones — a menos de admitir la hipótesis de días blancos —, no podían tener sino un número exacto de semanas. En el ciclo de 28 años, que más tardíamente se menciona, había que intercalar 35 días o sea cinco semanas.

El origen de este calendario es aún objeto de discusiones. Interesantes datos de varias procedencias muestran que el calendario Jubileos-Qumrân debe proceder de la escuela de sacerdotes que redactó las partes sacerdotales del Hexateuco, las Crónicas, Esdras, y Nehemías, textos en que los meses se designan por su número de orden. Es curioso el comprobar que si se traducen por días de la semana las fechas de los textos sacerdotales según el cuadro antecedente, se obtienen resultados que no pueden explicarse por simple coincidencia. Todas las fechas caen en domingo, en miércoles o en viernes. Los días en que se emprende un viaje son frecuentemente domingo, primer día de la semana; todas las llegadas coinciden con el viernes, víspera del sábado, en el que no se debía viajar; así, la llegada al desierto de Sin³ el 15/II (viernes), la llegada a la Tierra Prome-

El emperador Calígula, que nombró rey a Agripa I y desterró a Antipas
(Foto F. Arborio Mella, Milán)

tida⁴ el 10/I (viernes), la llegada de Esdras a Jerusalén⁵ el 1/V (viernes). Tanto en los escritos sacerdotales como en los *Jubileos* se encuentra la misma concepción sagrada de la historia, acomodada al rito de las fiestas litúrgicas. El calendario Jubileos-Qumrán, construido sobre la semana sabática, concuerda muy bien con las preocupaciones de la escuela sacerdotal que hizo de esta semana sabática el cuadro del relato de la Creación.

Sin embargo, faltan aún bastantes elementos para resolver los problemas planteados para la historia de este calendario durante el período del segundo Templo. Este calendario aparece en muchos aspectos como una construcción artificial difícilmente realizable. Parece que es menester considerarlo como un ideal al que se procuraba conformarse, mientras subsistían o coexistían otras formas de calendario. Las controversias sobre el calendario dieron lugar en Israel a encarnizadas querellas, que vinieron a ser el origen del cisma de los sacerdotes de Qumrán. El judaísmo oficial, sobre el que preponderó la influencia farisaica, eliminó el calendario de 364 días. Sin embargo, ciertos días de fiesta, provenientes de este calendario sagrado, se mantuvieron durante largo tiempo como tradiciones venerables en diversos sectores del judaísmo.

¹Cf. Lv 23,16. ²Gn 1,14.19. ³Éx 16,1. ⁴Jos 4,19. ⁵Esd 7,9. ⁶Gn 8,4.

Bibl.: D. BARTHÉLEMY, *Notes en marge de publications récentes sur les manuscrits de Qumrán*, en RB, 59 (1952), págs. 199-203. A. JAUBERT, *Le calendrier des Jubilés et de la secte des Qumrán. Se origines bibliques*, en VT, 3 (1953), págs. 250-264. E. VOGT, *Antiquum kalendarium sacerdotale*, en Bibl. 36 (1955), págs. 403-408. J. MORGENTHAU, *The Calendar of the Book of Jubilees, Its Origin and Its Character*, en VT, 5 (1955), págs. 34-76. A. JAUBERT, *Le calendrier des Jubilés et les jours liturgiques de la semaine*, en VT, 7 (1957), págs. 35-61. J. T. MILIK, *Le travail d'édition des manuscrits du désert de Juda*, en VT, Supl., 4 (1957), págs. 24-26. A. JAUBERT, *La date de la Cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne*, en EtB, Paris 1957. J. T. MILIK, *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda*, Paris 1957, págs. 70-74. E. VOGT, *Kalenderfragmente aus Qumrán*, en Bibl., 39 (1958), págs. 72-77. S. TALMON, *The Calendar Reckoning of the Sect from the Judaean Desert. Aspects of the Dead Sea Scrolls*, en Scripta Hierosolymitana, 4, Jerusalén 1958, págs. 162-199. J. T. MILIK, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea*, Londres 1958, pág. 107 y sigs. A. JAUBERT, *Aperçus sur le calendrier de Qumrán. La secte de Qumrán et les origines du christianisme*, en RechB, 4, Paris 1959, págs. 113-120. J. VAN GOUDOEYER, *Biblical Calendars*, Leiden 1959. A. JAUBERT,



Jésus et le calendrier de Qumrán, en NTS, 7 (1960), págs. 1-30. E. KUTSCH, *Der Kalender des Jubiläenbuchs und das Alte und das Neue Testament*, en VT, 11 (1961), págs. 39-47. H. CAZELLES, *Sur les origines du calendrier des Jubilés*, en Bibl., 43 (1962), págs. 202-212 (con nota adicional de E. Vogt sobre el calendario del diluvio, págs. 212-216).

A. JAUBERT

CALFI (Χαλφί, et. cf. *Alfeo?*; Vg. *Calphi*). Nombre del padre de Judas, uno de los jefes del ejército de Jonatán en su lucha contra los asirios.

Bibl.: F. M. ABEL, *Les livres des Maccabées*, Paris 1943.

CALÍGULA. Emperador romano, llamado en realidad Cayo Julio César Germánico, recibió el apodo con que es famoso debido a que se educó entre los soldados (Calígula es una derivación en diminutivo de *caligae*, las botas o el calzado de ordenanza de los legionarios). Fue hijo de Germánico y biznieto de Tiberio. Su reinado fue del 37 al 41 d.c. Llegó a emperador cuando contaba veinticuatro años de edad y pronto el pueblo romano lamentó haber acogido con tanto entusiasmo su encumbramiento, logrado a expensas de Ge-

melo, hijo de Druso, porque Calígula quiso gobernar como soberano y no, al modo de sus predecesores, como príncipe. Su conducta le enfrentó con las clases dirigentes de Roma y no tardó en hallarse aislado en la corte. Ordenó que se ejecutase a Gemelo. En el año 39 D.C. preparó la invasión de Britania, mas desistió de ella; en el 40, convencido de su divinidad, pretendió que se erigiera una estatua suya, como Zeus Epifanio, en el templo de Jerusalén; pero su propósito no se llevó a cabo por diversas razones. La adoración del emperador, que trató de imponer, había producido dos años antes graves disturbios en Judea y en Alejandría, y los judíos alejandrinos perdieron el derecho de ciudadanía de su ciudad, no obstante los esfuerzos de una delegación dirigida por el filósofo Filón. Se tramó una conspiración contra él en el invierno de 40-41 y murió asesinado en enero de 41. Se ignora si hay que atribuir su conducta a la locura, a la inexperiencia o al empeño de seguir una política destinada a encumbrarle como señor absoluto de Roma, pero sin llegar a hacerse cargo de cuáles eran los medios más adecuados para conseguirlo.

Bibl.: SUTONIO, *Calígula*. F. JOSEFO, *Ant. Jud.*, 18,166; 19,161. FILÓN, *Legatio ad Gaium*, In *Flacum*. PAULY-WISSOWA, V, col. 381 y sigs.

J. CARRERAS

CALIRROE (Καλλιρρόη, «la bella [o buena] fuente»). Estación balnearia, en las márgenes orientales del mar Muerto, en cuyas aguas termales y terapéuticas Herodes el Grande, poco tiempo antes de su muerte, por consejo de los médicos, buscó, aunque inútilmente, alivio a su gravísima enfermedad^A.

De las aguas de Calirroe dice Flavio Josefo que son «aguas termales... y por su dulzura también potables»^B. Por su parte, escribe Plinio: «En la misma región de Maqueronte hay una fuente termal con propiedades medicinales, Calirroe, cuyo solo nombre indica de sí el valor de sus aguas»^C. Las termas de Calirroe figuran en el mapa mosaico de Mádaba.

Calirroe corresponde al actual el-Zārā, a 4,5 km al sur del Wādī Zerqā Mā'in y a unos 2 km de la orilla oriental del mar Muerto. El lugar, de aspecto salvaje, forma un vasto anfiteatro natural cerrado al este por una cadena de montañas con muchas vetas rocosas de origen volcánico. Hay varios manantiales, unos de agua caliente y sulfurosa; todos potables. Del principal brotan 250 litros por segundo a 42° centígrados. Son visibles todavía restos de antiguas construcciones termales.

Algunos autores sitúan en Calirroe la desconocida Lesa o Lāša' de Gn 10,19; otros, asimismo, las «aguas termales» (heb. *yēmim*) halladas por 'Ānāh¹.

Calirroe. Una vista de las rocas de origen volcánico, a cuyos pies brotan los manantiales de aguas termales.
(Foto A. Arce)



^AF. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 17,6,5. ^B*Bel. Iud.*, 1,33,5. ^C*Hist. Nat.*, 5,16.

¹Gn 36,24.

Bibl.: F. M. ABEL, *Une croisière autour de la Mer Morte*, Paris 1911, págs. 21-25; id., I, págs. 87, 156 y 461. R. T. O'CALLAGHAN, art. *Madaba (Carte de)*, n. 20, en *DBS*, V, col. 650.

P. TERMES

CALÍSTENES (Καλλισθένης; Vg. *Callisthenes*). Partidario de los selucidas. Pereció abrasado con otros que habían incendiado las puertas del Templo. Mientras los judíos celebraban en Jerusalén la victoria de Judas Macabeo sobre Timoteo y Báquides, se habían refugiado en una casita, que la turba enfurecida incendió.

²Mac 8,33; cf. 2 Mac 1,8; 1 Mac 4,38.

Bibl.: F. M. ABEL, *Les Livres des Maccabées*, Paris 1949.

CALITA. Nombre castellanizado del personaje hebreo → *Qēlītā*².

CÁLIZ. Se llama cáliz a la copa que usó Jesucristo en la institución de la Eucaristía (de ahí que el nombre se aplique a todas las usadas en la Misa). La denominación procede de la liturgia romana y de la *Vetus Latina*, que tradujeron por *calix* o la voz hebrea *kōs* o la griega ποτήριον. Esta última es la que emplea el original del NT¹ (→ *Graal*, *Leyenda del*).

¹Cf. Mc 11,23 y par.; 1 Cor 11,25-29.

J. A. OÑATE

CALNEH. Nombre que se da en las versiones castellanas a → *Kalnēh*.

CALNO. Grafía castellana del nombre geográfico → *Kalnō* y → *Kalnēh*.

CALUBAI. Denominación castellana del nombre hebreo → *Kēlūbay*.

CALUBI. Nombre vulgar del personaje llamado → *Kēlūbī* en el texto hebreo.

CALUMNIA. Es la afirmación mentirosa de algo que perjudica el honor ajeno. Difamación es la afirmación injusta que ataca la buena reputación del prójimo, afirmación que puede ser en sí misma verdadera. El chisme es una de las formas más perversas de difamación, pues trata de destruir la buena amistad que reina entre dos personas. Estas tres nociones, tan claramente distintas para la teología moral actual, no lo fueron tanto para los autores sagrados. La Escritura utiliza multitud de términos que pueden designar indistintamente cualquiera de esos vicios. Todos los términos incluyen la idea de ultraje al honor ajeno, aunque en distinta medida o conseguido a través de diversos medios. Siendo la reputación la buena estima de que uno goza en el juicio o aprecio de los demás, el honor hay que rendirlo a quien lo merece. San Pablo manda a los fieles de Roma «pagar el honor a quien se debe»¹. Al hombre se le debe el honor correspondiente a la persona humana; al cristiano el honor cristiano; al superior el de preeminencia; al hombre virtuoso el de la virtud; «El grande,

el juez, el poderoso son honrados; pero ninguno mejor que el que teme al Señor»². Debe rehusarse, en cambio, al necio y al impío: «Da honra a los sabios y reserva la infamia para los necios»; «como nieve en verano y lluvia en la siega, así al necio no sienta bien la honra»³. Las muestras de respeto son irradiación y sostén del amor. Es lógico tributar mayores honores a aquellos a quienes nos unen mayores vínculos. La esposa debe honrar a su marido y éste a aquélla⁴; los hijos a los padres y viceversa. San Pablo recomienda a los cristianos «que se honren a porfía unos a otros»⁵.

¹Rom 13,7. ²Eclo 10,24. ³Prov 3,35; 26,1. ⁴Ef 5,23; 1 Pe 3,7. ⁵Rom 12,10.

Que la buena reputación sea un bien espiritual y social de primer orden lo garantiza el sentir común de todos los hombres y la naturaleza misma de la sociedad, y lo atestigua la Escritura. El atentar contra el honor ajeno es algo más grave de suyo que el hurto: «Más que las riquezas vale el buen nombre; más que la plata y el oro, la buena gracia»¹. «Ten cuidado de tu renombre que permanece, más que millares de tesoros preciosos»². La buena reputación, tan necesaria para la convivencia social, se pierde por todo lo que destruye en el ánimo ajeno el juicio favorable que se ha formado de nosotros, ya se trate de la propalación de hechos reales, ya de imputaciones falsas y maliciosamente inventadas, sostenidas o propagadas. En el primer caso tenemos lo que se llama propiamente *detracción*; en el segundo, la calumnia. Los autores sagrados insurgen con frecuencia contra este vicio, porque es reprochable en sí mismo y por sus fatales consecuencias³. La «Ley de santidad» formula el precepto negativo de «no sembrar en el pueblo la difamación»⁴. La voz hebrea *rākīl*, utilizada aquí, significa los servicios de los corredores de comercio cuando anuncian las ventajas de sus mercancías. Y sabido es cuán frecuentemente las exageran o falsean. De la misma manera actúa el que propala cosas que ha visto u oído, inventándolas él mismo o exagerándolas. Jeremías constata que «todos los hombres (de Judá) son rebeldes, andan sembrando calumnias (*rākīl*), son bronce y hierro; todos son moneda falsa»⁵. El adjetivo *rākīl* designa al chismoso, al que descubre los secretos ajenos: «El chismoso no guarda los secretos; no te entrometas con el suelto de lengua»⁶. El pequeño código de moral contenido en el Salmo 15 enumera la ausencia de toda calumnia, mentira, malicia e insulto entre las virtudes que debe practicar el que quiera acercarse a Dios: «El que con su lengua no detrae (*rāgal*), el que no hace mal a su prójimo, ni a su cercano infiere injuria»⁷.

¹Prov 22,1. ²Eclo 41,12. ³Sal 49,19-21; 108,20; Prov 16,27-30, 21,28; 24,28; 26,20-24; 30,10; 1 Cor 5,4,11; 6,10; Sant 3,6. ⁴Lv 19, 16. ⁵Jer 6,28; 9,3. ⁶Prov 20,19; cf. 11,13. ⁷Sal 15,3; cf. Sal 14, 3,5; Prov 10,18-19; 11,13; 20,19; Eclo 5,14,16; Jer 6,28; Rom 1,30; Tit 3,2; Sant 4,11; 2 Cor 12,20.

Los autores sapienciales delatan los males de la revelación injusta de los secretos, de la hipocresía y de la detracción. Estando la amistad basada en la mutua confianza, los amigos se confían secretos. Toda indiscreción en este punto lleva consigo la rotura definitiva de la amistad, porque esta revelación es una traición de la confianza¹. El Eclesiástico traza con exactitud la

imagen del murmurador. En las relaciones humanas el sabio hará bien de no fiarse demasiado de las apariencias. Las manifestaciones exteriores de benevolencia y simpatía pueden ser pura hipocresía. El chismoso y criticón será «todo miel en vuestra presencia», pero, apenas se ha separado de vosotros, «cambia la boca», destroza vuestra reputación, no dudando explotar en contra vuestra los mismos secretos que le habéis confiado, o deformando las cosas que le habéis dicho. Nada hay más odioso que esta hipocresía. Dios mismo la detesta. Castigará indefectiblemente al detractor y calumniador². Los males que causa la calumnia son incalculables y, a veces, irreparables. Con los términos ψιθυρος y δὶ γλωσσος expresa el Eclesiástico una forma particular de injusticia y difamación que consiste en hablar mal del prójimo y en poner de relieve los defectos que pueden arruinar su reputación: «Maldice al murmurador y al de lengua doble, porque ha sido la ruina de muchos que vivían en paz. La tercera lengua ha destruido a muchos y los arrojó de nación en nación»³. La expresión hebrea «la tercera lengua» designa al calumniador, al sicofante de los griegos. El Talmúd interpreta esa frase en el sentido de que la lengua del murmurador hace tres víctimas: el calumniador, el oyente y el calumniado. El calumniador destruye la reputación de sus víctimas, que se verán obligadas a expatriarse. Arruina las ciudades, dividiendo entre sí a los ciudadanos. Penetra en los palacios de los reyes y destroza hogares felices, divulgando acusaciones injustas contra esposas virtuosas que, repudiadas por sus maridos, se ven obligadas a vivir en la miseria. Quien quiera vivir en paz, continúa el Eclesiástico, deberá cerrar los oídos a las conversaciones del calumniador. Los azotes hacen cardenales, pero la lengua perversa rompe los huesos. Es verdad que muchos caen o han caído al filo de la espada, pero aún es mucho mayor el número de los muertos civilmente por obra del calumniador. Con imágenes poderosas y expresivas sigue describiendo las fatales consecuencias de la calumnia. El calumniado se ve reducido a la impotencia; atado de pies y manos y con yugo pesado sobre la cabeza, no puede seguir trabajando, ni podrá sobrevivir. La muerte física preferible a esta muerte moral provocada por la calumnia⁴. La conclusión que propone el Eclesiástico es la siguiente: el justo no ha de dar oídos a la calumnia. Debe además abstenerse él mismo de hacerla. Como se guarda la viña con una sebe de espinos o se esconde un tesoro de la mano del ladrón, así debe guardarse la boca, poniéndole un cerrojo, y pesar escrupulosamente todas sus palabras⁵, pues es muy fácil caer en este vicio⁶.

¹ Eclo 27,16-24; 22,22; Prov 20,19; 25,9; 10,19; 17,27-28. ² Eclo 27,25-33; cf 7,6; 11,31; Sab 1,11- ³ Eclo 28,13 y sigs ⁴ Eclo 28,19-26. ⁵ Eclo 28,16.19 y sigs.; cf. Eclo 22,27; Sal 39,2; 141,3. ⁶ Eclo 25,8 28,22.

La versión de los LXX y el NT utilizan con frecuencia los términos καταλαλία λαλία, λοιδορία y otros semejantes para expresar los distintos aspectos de la calumnia que venimos señalando. Todos ellos designan en general la palabra ofensiva, enemistosa o mala contra el prójimo. En el NT se insiste más en la falta de amor que suponen esas ofensas, que en la misma fal-

ta de veracidad¹. La lengua es instrumento de maledicencia; ella es la que da la vida o la muerte según hable bien o mal². San Pedro y san Pablo recomiendan a los cristianos no dar pie a los chismosos y calumniadores para deshonorar el evangelio con una conducta poco recomendable³. Observando una conducta irreprochable, deberán estar dispuestos a aceptar con paciencia los males que se les originen de la detracción, imitando en esto a Jesucristo⁴.

¹ 1 Pe 2,1; Sant 4,11; 2 Cor 12,20. ² Sant 3,8-9; Prov 18,21. ³ Rom 2,34; 14,16; 1 Tim 6,1; Tit 2,8; 3,2. ⁴ 1 Cor 4,13; 1 Pe 2,23; 3,9; 4,14; Mt 27-39; Mc 15,32; Jn 9,28.

Bibl.: *Médiasance*, en DB, IV, 1, cols. 926-927. C. SPICO, *La Justice*, III, Paris 1935, pág. 556 y sigs. *Calomnie*, en DThC, II, 2, págs. 1369-1376. P. HEINISCH, *Teologia del Vecchio Testamento*, Turin 1950, pág. 200, trad. ital. P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament II, L'homme*, Tournai 1956, pág. 257 y sigs. B. HARING, *La ley de Cristo*, II, Barcelona 1961, pág. 556 y sigs.

O. GARCÍA DE LA FUENTE

CALVARIO (τόπος Κρανίου; Vg. *Calvariae locus*; Γολγοθᾶ; Vg. *Golgotha*). Lugar donde crucificaron a N. S. Jesucristo. Etimológicamente la palabra Gólgota tiene su origen en la voz aramea *golgāta*², *gulgōlet* en hebreo, que significa «cabeza», «cráneo». Como aclaran los mismos evangelistas¹, el Gólgota era el llamado «lugar del cráneo», lo que en latín se expresa por *calvariae locus*, de donde proviene el actual nombre de «Calvario».

Una vieja leyenda, ya rechazada por san Jerónimo, decía que el Calvario llevaba este nombre por conservarse allí el cráneo del primer hombre Adán, que aguardaba el momento de la muerte del segundo Adán (Jesucristo). De ahí la costumbre de que muchos crucifijos lleven al pie de la cruz un cráneo. La explicación que propone el mismo san Jerónimo de que el Calvario era el lugar habitual donde se realizaban las ejecuciones, y que por esta razón se hallaban allí abandonados cráneos y restos humanos, no es admisible, entre otras razones, porque las leyes judías no permitían semejante trato a los cadáveres. Y además porque junto al Calvario, estaba el huerto de un hombre rico, José de Arimatea, en el que se había hecho construir un bello sepulcro para sí², lo que resultaría inconcebible si se tratara del lugar donde abandonaban los cadáveres de los ajusticiados. La explicación más obvia es que el Gólgota era una zona de las afueras de la ciudad, que recibía este nombre por presentar su suelo una roca, que aparentaba tener la forma de una cabeza o cráneo. No era, pues, un monte, — san Cirilo de Jerusalén empezó a llamarlo así —, sino una pequeña protuberancia del terreno, una roca, de unos 5 m de altura. Que se hallaba fuera de los muros de la ciudad, claramente lo indican los evangelistas³ y el autor de la epístola a los Hebreos⁴, pero a muy corta distancia de aquélla, como expresamente señala san Juan⁵.

Su proximidad al sepulcro hizo que ambos corrieran después la misma suerte en la historia. Desde muy antiguo fueron los lugares más venerados por los primitivos cristianos. Allí el emperador Adriano mandó edificar el templo de Venus, como reacción contra el culto cristiano, así como sobre el templo judío de Jerusalén hizo construir otro en honor de Júpiter. Más

tarde, en los tiempos de Constantino y con motivo de los hallazgos de la emperatriz Helena relativos a la Pasión, comenzaron varias edificaciones en torno a aquellos Lugares Santos, de las cuales acaso la más importante era una basílica, cuyo lugar preferente coincidía con el sitio donde había aparecido la cruz. Esta disposición arquitectónica, aunque muy arruinada por incendios y devastaciones, llegó hasta el siglo XII, en que se construyó una nueva basílica que abarcaba dentro de sí todos aquellos Santos Lugares (Sepulcro y Calvario). En 1908 fue de nuevo devastada por un incendio. La actual fábrica data en su mayoría del primer tercio del siglo XIX, y reúne asimismo en un solo edificio el Santo Sepulcro y el Calvario, si bien entre ambos lugares es preciso salvar por medio de escaleras la diferencia de nivel, unos 5 m aproximadamente.

Desde mediados del pasado siglo se ha venido discutiendo sobre la autenticidad de estos Santos Lugares. El punto de partida de toda discusión se centra en torno a la identificación de las murallas de la vieja Jerusalén. Sabemos que en los tiempos de Flavio Josefo existían por el norte tres líneas de muros. El muro III había sido construido por Herodes Agripa; no existía, pues, en tiempos de Jesucristo. Sus restos fueron descubiertos por Robinson, y más tarde seguidos por Sukenik en la zona del Consulado Americano y la *École Biblique*.

La actual muralla norte de la ciudad, cuya construcción proviene de los tiempos de Solimán el Magnífico (siglo XVI), conservaría la línea del antiguo muro de los cruzados y de la ciudad de los tiempos de Adriano, la Aelia Capitolina.

El muro II de Josefo era, por lo menos, de los tiempos de Herodes el Grande, existiendo ya en tiempos de Jesús. Según esto, el Calvario debía hallarse en el exterior de este recinto, aunque no muy lejos del lienzo de la muralla. (El muro I, más antiguo, quedaba ya entonces dentro del casco de la ciudad.) Sabemos que ese muro II iba desde el extremo de la Torre Antonia hasta la Torre del Hípico en el palacio de Herodes. Según Robinson, dejaba dentro del recinto a la actual basílica del Santo Sepulcro. En este caso el Calvario habría que buscarlo en otro lugar más lejano, acaso en lo que se ha llamado Calvario de Gordon al sur de la *École Biblique*. Pero Vincent y Simons han rechazado esta teoría, afirmando que el muro torcía en dirección sur, dejando fuera la zona de la actual basílica.

Contra esta opinión se ha aducido que desde el punto de vista técnico militar sería una falta de sentido estratégico dejar fuera de la muralla un pequeño montículo tan próximo a la misma como el actual Calvario, y que, por tanto, habría que buscarlo más lejos del Calvario auténtico. Sin embargo, san Juan insiste expresamente

Reconstrucción de la zona del Calvario. (1) Lugar del Calvario o Gólgota: pequeña altura — una roca desnuda — según uso cerca de una de las puertas de la ciudad y junto a grandes vías de comunicación. (2) Indicación del sepulcro de Jesús, cortado por encima. La línea a trazos indica la gran basílica constantiniana que encerraba en un mismo conjunto de edificios Calvario y Santo Sepulcro. La pequeña fortaleza en las murallas, es una reconstrucción hipotética fundada en restos hallados y por la circunstancia de que por aquel sector la ciudad carecía de defensa natural. (Maqueta del Seminario Conciliar de Barcelona, Museo Bíblico. Foto P. Termes)





Hendidura en la roca del Calvario, como se ve en la Capilla de Adán (Basilica del Santo Sepulcro, Jerusalén): llega hasta la cima del Calvario y el corte de la roca en forma totalmente anormal, se atribuye al terremoto que sucedió a la muerte de Jesús. (Foto P. Termes)

París 1954. W. F. ALBRIGHT, *Arqueología de Palestina*, Barcelona 1962 (trad. esp.). A. PARROT, *Gólgota y Santo Sepulcro*, Barcelona 1963 (trad. esp.).

J. GONZÁLEZ ECHEGARAY

CALVICIE. 1. POR CAÍDA DEL CABELLO. Los hebreos distinguen calvicie o calvos de sola frente (heb. *gabbáhat, gibbēah*; ἀναφαλάντωμα, ἀναφάλαντος; Vg. *recalvatio, recalvaster*) y de todo el cráneo (heb. *qārāhat, qērēah*; φαλάκρωμα, φαλάκρός; Vg. *calvitium, calvus*). La calvicie puede ser o natural o efecto de los años, resultado de rudo trabajo¹ y morbosa. La primera, de sí digna de respeto, no escapa a veces a las burlas². De la última, en cuanto distinta de la natural y como síntoma de → *lepra*, trátase en Lev 13,40-44.

2. POR RASURACIÓN (heb. *qōrhāh*; ζυρέω, φαλάκρωμα; *decalvare, calvitium [feri]*), se usaba como señal de → *luto*³ y a veces con las mujeres cautivas⁴.

¹ Ez 29,18. ² Re 2,23. ³ Is 15,2; 22,12; Miq 1,16, etc. ⁴ Is 3,24.

P. TERMES

CALZADO. → *Vestuario*.

CALLE (*hūs[āh]*; ac. *išu*). En los tiempos de nomadismo es evidente que no puede hablarse de calles, porque no existen ciudades ni siquiera villorrios con casas estables. Pero a partir de la seden-

tarización apenas cabe tampoco hablar de calles propiamente dichas, porque, hasta la tardía época helenística, las calles son siempre el resultado fortuito de la colocación caprichosa de las casas, concluyendo la mayoría de las veces esos espacios libres de construcción en auténticos callejones sin salida. Durante muchos siglos, las villas y ciudades fueron tanto como lugar de habitación, sitio de defensa, y las casas se amontonaban unas contra otras, aprovechando al máximo todo el espacio contenido dentro de las murallas. Incluso éstas no quedaban libres, ya que las casas de vivienda apoyaban directamente en los muros de circunvalación, dándoles mayor resistencia. Así lo testimonian los datos arqueológicos y pasajes bíblicos, tales como la historia de Rāhāb, la de Jericó y la evasión de Pablo en Damasco, descolgado por la

en la proximidad entre el Gólgota y la ciudad. Por otra parte, la tradición que localiza el Calvario en la actual basilica es tan antigua, que se remonta a tiempos anteriores a los del emperador Adriano, y, por tanto, a fechas no muy lejanas a la muerte de Jesucristo. No existen, pues, razones para dudar prudentemente de lo que se ha venido considerando hasta ahora como el lugar de la muerte de Jesús.

¹Mt 27,33; Mc 15,22; Lc 23,33; Jn 19,17. ²Jn 19,41. ³Mt 27, 32; 28,11; Jn 19,20. ⁴Heb 13,12. ⁵Jn 19,20.

Bibl.: L. H. VINCENT - F. M. ABEL, *Jérusalem, recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire*, Paris 1914. J. JEREMIAS, *Golgotha*, 1926. J. SIMONS, *Jerusalem in the Old Testament*, Leiden 1952. E. WISTRAND, *Konstantins Kirche am heiligen Grab in Jerusalem nach den ältesten literarischen Zeugnissen*, Göteborg 1952. L. H. VINCENT - A. M. STÈVE, *Jérusalem de l'Ancien Testament*, I,

muralla sin duda desde una casa amiga¹. Tal disposición de las viviendas complica extraordinariamente la labor de la arqueología, que así se mueve siempre en un laberinto de casas sin orden.

La calle en las ciudades israelitas no tenía otra finalidad que la exclusivamente funcional de llegar a la vivienda; sólo en casos aislados cabe pensar en una idea clara de calle homogénea y rectilínea; así la del cuartel suroeste de Tell el-ʿAğgūl (Bronce III), de unos 100 m de larga y bastante bien orientada según el eje longitudinal de la ciudad, y que probablemente la atravesaba de parte a parte con una anchura de 2 a 4 m, con una especie de zanja central descubierta por donde discurrían las aguas sucias. Pero son casos raros. La «cabeza de las calles» o arranque y encrucijada de las mismas no dice nada respecto de su trazado y amplitud².

Para encontrar algo parecido al *cardo maximus* y *decumanus* — dos grandes vías perpendiculares de norte a sur y de este a oeste, que dividían en cuatro partes la ciudad — de las ciudades romanas, hay que llegar a la época del NT; probablemente alude a alguna de tales arterias la «calle recta» (ὁμῆν εὐθεία) de Damasco³.

El firme de las calles debió ser tan rudimentario como su trazado: allí se almacenaban los desperdicios y basuras, y las lluvias las transformaban en verdaderas cloacas. Numerosos textos bíblicos aluden al polvo y barro de las calles⁴, por las que merodeaban los perros hambrientos y semisalvajes. Los alcantarillados — algunos se encuentran en Tell el-ʿAğgūl, Jericó, Beisán, Tell el-Fārʿah, etc. — no fueron frecuentes.

Algún texto menciona calles escalonadas como la de la ciudad de David en Jerusalén⁵; bien conocida es la que baja al torrente Cedrón.

Sólo en tiempos helenísticos cabe hablar de un cierto urbanismo en trazado viario, tal como aparece en la pequeña y rica ciudad idumea de Mārēšāh con una vía axial de 150 m de longitud por casi 8 de anchura (!) y tres vías transversales que la cortan en ángulo recto.

¹Jos 2,15-18; Act 9,25. ²Ez 16,21; Prov 1,21; Lam 2,19. ³Act 9,11. ⁴Is 10,6; Miq 7,10; Zac 9,3; Sal 18,43. ⁵Neh 3,15.

Bibl.: A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, Paris 1939, I, págs. 286-291.

C. WAU

CAM (heb. *hām*, «negro»; cf. egip. *kmt*; copto *kemi*; ár. *aḥamm*; Χαμ; Vg. *Cham*). Hijo de Noé, posiblemente el menor¹. Nació cuando su padre contaba más de quinientos años (→ *Patriarcas*, *Edad de los*). En el momento de desencadenarse el diluvio estaba ya casado, mas, al parecer, carecía

de descendencia. Se mofó de la embriaguez de Noé, el cual le maldijo. Los cuatro hijos de Cam: Kūš, Pūt, Mišráyim y Kēnaʿan (Canaán), designan en la geografía bíblica las naciones norteafricanas, sudarábigas y cananeas. Noé castigó la burla de Cam maldiciendo al hijo menor de éste, Canaán, quizá porque no quiso maldecir al que Dios ya había bendecido o por cualquiera otra razón oscura². Hay comentaristas que quieren ver en el T. M. actual diversas tradiciones, o que consideran la mención de Canaán como una corrección tardía de Cam, llevada a cabo cuando los hebreos sometieron a los cananeos y los desdénaron a causa de su inmoralidad; pero ello no puede probarse suficientemente. En el libro de los Salmos³, Cam, como epónimo, se utiliza a modo de nombre poético para aludir a Egipto.

¹Gn 5,32; 9,24. ²Gn 7,7; 9,22-27; 10,6-14; 1 Pe 3,20. ³Sal 78,51; 105,23.27; 106,22.

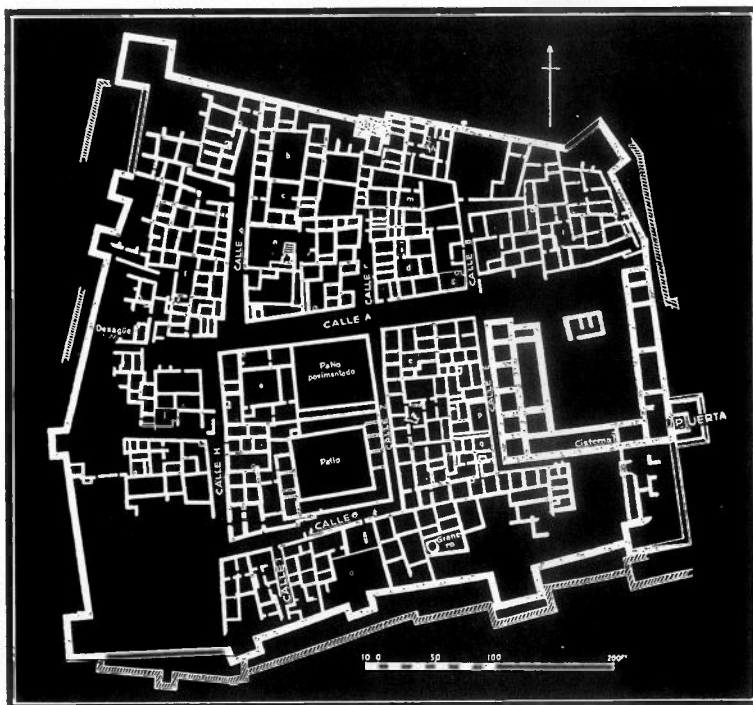
Bibl.: P. HEINISCH, *Das Buch Genesis*, en *Die heilige Schrift des Alten Testament*, I, 1, Bonn 1930, ad. loc. B. MAISLER, *Untersuchungen zur alten Geschichte und Ethnographie Syriens und Palästinas*, Giessen 1930, págs. 46-47. W. F. ALBRIGHT, *The Vocalization of the Egyptian Syllabic Orthography*, en *American Oriental Series*, 5, New Haven 1934, págs. 52-53, 59-60. HAAG, col. 285. H. JUNKER, *Cham*, en *LThuK*, II, Friburgo 1958, col. 1011.

M. D. RIEROLA

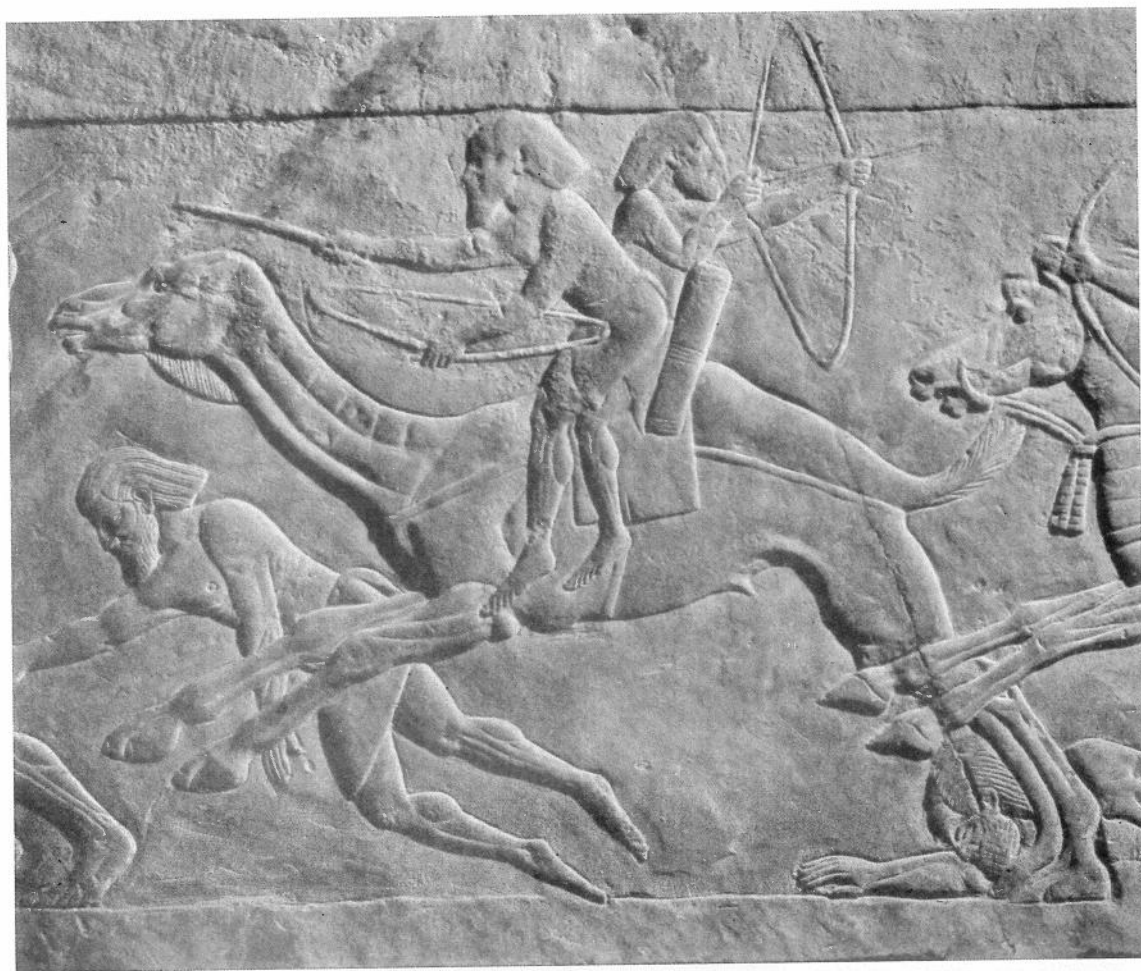
CAM, Libro de. Obra apócrifa gnóstica mencionada por Clemente de Alejandría.

Bibl.: CLEMENTE DE ALEJANDRIA, *Stromat.*, 6,6.

CAMALEÓN. Reptil de identificación muy incierta. En la lista de los animales impuros aparecen dos nombres, en los que se suele reconocer al camaleón: *tin-šemet* y *kōaḥ*. Ambos términos denotan una especie



En este plano de Marisa puede observarse muy distintamente la distribución de calles en una ciudad helenista



El camello, de ordinario animal de uso pacífico, también se usaba en la guerra. Aquí dos árabes a camello perseguidos por la caballería asiria. Relieve del palacio de Asurbanipal en Nínive. (Foto *British Museum*)

de reptil¹. El *tinšemet* es identificado por las versiones con el topo (ἄσπαλαξ; Vg. *talpa*) y *kōah* con el camaleón propiamente dicho (χαμαιλέον; Vg. *chamaleon*). El *tinšemet*, a pesar de la traducción de los LXX y la Vg., se acepta generalmente como el camaleón. El mismo vocablo aparece, sin embargo, en Lv 11,18 como un ave (→ *Fauna*).

¹Lv 11,30.

Bibl.: A. CLAMER, *Le Lévitique*, en *La Sainte Bible*, II, París 1946, pág. 96.

CAMBISES I (bab. *kambušiya*; gr. Καμβύσης). Monarca de la dinastía aqueménida, que reinó, entre 600 y 559 A.C., después de Ciro I. Fue padre de Ciro II, según informan las inscripciones babilónicas de éste, y estuvo casado con Madane, hija del rey medo Astiages. Administró los territorios unificados de Paršumaš-Anšan y Pārsa.

Bibl.: HERÓDOTO, *Hist.*, I, 107. A. T. OLMSTEAD, *History of the Persian Empire*, Chicago 1948. S. MOSCATI, *L'Oriente Antico*, Milán 1952, pág. 100.

CAMBISES II. Rey de los persas, hijo y sucesor de Ciro II (529-522 A.C.). Murió sin descendencia. En la Biblia no se le menciona, a pesar de que se ha pretendido identificarle con Gōg¹, Asuero² y el Nabucodonosor del libro de Judit. Es famoso por su campaña contra Egipto, tras la cual unió todo el Oriente en un grandioso imperio. En Egipto halló construido el templo de los judíos de Elefantina (525 A.C.). Aunque fue notorio por su gobierno despótico y su crueldad, respetó como todos los aqueménidas la tradición religiosa de los pueblos que había sometido.

¹Ez 38,39. ²Esd 4,6.

Bibl.: *ANET*, págs. 244, 306, 316, 492. HAAG, cols. 882-883.

CAMBISTA (κολλυβιστής; Vg. *nummularius*). Los judíos habían de entregar anualmente una didracma al Templo¹. Los peregrinos que acudían a él empleaban toda especie de moneda, por cuyo motivo tenían que cambiarla por el dinero establecido para el pago. De aquí la existencia de los cambistas, que se lucraban

con el trueque: ejercían sus funciones incluso en el atrio del santuario jerosolimitano, de donde Cristo, tras derribar sus mesas, los expulsó².

¹Cf. Mt 17,24 y sigs. ²Mt 21,12; 25,27; Mc 11,15; Jn 2,14-15.

CAMELLO (heb. *gāmāl*, *bēker*, fem. *bikrāh*, *kirkārōt*; *κάμηλος*; Vg. *camelus*, *dromedarius*). Nombre del tipo genérico de la familia de los camélidos, del suborden de los rumiantes tilópodos. El género comprende

dos especies: el de dos jorobas o bactriano (*Camelus bactrianus*, L.) y el de un jiba o dromedario (*Camelus dromedarius*, L.), al que suele darse impropriamente el nombre de camello. Los camellos están muy difundidos en África y el Asia central y suroccidental. Son animales útiles por su sobriedad, su resistencia y la ayuda que prestan al hombre, al que no sólo sirven como bestia de carga y de tiro, sino que le proporcionan materias (leche, carne y pelo)¹ necesarias para su sub-

Esta caravana de camellos de las tribus nómadas que comercian entre Asia y Egipto, recuerda a los ismaelitas que desde Galaad iban a Egipto y a quienes fue vendido José por sus hermanos. (Foto *Orient Press*)



sistencia. En Palestina, tanto en el llano como en la montaña, el campesino los emplea en las labores del campo; pero no abunda tanto como entre los beduinos del sur y el este que los crían a millares. El movimiento de los → **nómadas**, tan importante para la historia del Próximo Oriente antiguo, depende en especial del camello. No obstante, ciertas regiones del desierto ofrecen dificultades para su utilización, pues el camello tiene los pies anchos y blandos, adecuados únicamente para andar por la arena, y avanza con dificultad sobre las piedras cortantes y los terrenos resbaladizos como los fangales que quedan después de una tormenta invernal. Era animal impuro para los hebreos².

¹Cf. 2 Re 1,8; Is 20,2; Zac 13,4. ²Lv 11,4; Dt 14,7.

La aparición del uso del dromedario/camello es función, al parecer, de grupos étnicos patriarcales de habla arábiga. Se ignora cuándo se conoció en Palestina y Siria; pero se han encontrado dientes y huesos suyos en las excavaciones de Megiddo (siglo xx A.C.?). Se sabe que surgió esporádicamente en época remota en Mesopotamia y Egipto; luego desapareció de las fuentes durante muchos siglos. La gran masa de documentos arqueológicos (las imágenes de animales y la sigilografía), ofrece dos o tres dudosas representaciones del camello domesticado, en los centros sedentarios de Mesopotamia, durante el periodo que abarca desde el principio del III milenio hasta el término del II A.C. En el norte de África y el suroeste de Asia hay pruebas de que esta bestia era común en los periodos neolítico y calcolítico (acantilados del valle del Nilo; Kilwah, en Transjordania; y figurillas de camellos del Egipto predinástico tardío). Posiblemente, el animal en estado salvaje fue exterminado en las regiones limítrofes del Creciente Fértil en el III milenio A.C., tras lo cual se le domesticó en las zonas más apartadas de Arabia durante el II, hasta que apareció en grandes rebaños a fines de este último milenio. El hecho es que se carece hasta ahora de pruebas extrabíblicas de su domesticación en época anterior al siglo XI A.C., en que aparece la alusión más antigua al camello, pues ni las tablillas de Capadocia ni los archivos de Mari, ciudad erigida en los alrededores del desierto, con cuyos moradores tuvo trato permanente, hablan de él. En Asiria fue empleado como bestia de carga y de guerra; en ella también existía el camello propio o bactriano. No se introdujo en Egipto hasta la época romana y sólo se tiene noticia de la existencia de nómadas del África septentrional montados en camellos desde el ocaso del imperio romano. Por lo tanto, los trashumantes de la primera mitad del II milenio A.C., y entre ellos los antepasados de Israel, no conocieron el animal del que depende la entera existencia del beduino auténtico. Los hechos expuestos no prueban necesariamente que las referencias al camello en el Génesis y el Éxodo sean anacrónicas y, en caso de que lo fueran, no niegan la historicidad de la tradición (cf. Albright, *Arqueología*, pág. 210).

El AT informa que los patriarcas tenían rebaños de camellos¹ y que los empleaban como animales de carga², de silla y de tiro³. Había caravanas extranjeras de camellos⁴ y se dice que tales bestias eran muy estimadas de los beduinos⁵. Al regreso de Babilonia, en el

recuento de ganado, se enumeran cuatrocientos treinta y cinco camellos⁶; figuraron en la dote de Sara, mujer de Tobías⁷, y el ejército de Holofernes los llevó en número considerable⁸.

¹Gn 12,16; 24,10.35; 30,43; 32,8.16. ²Gn 24,10; 37,25, etc. ³Gn 24,61; Is 21,7. ⁴Gn 37,25-28. ⁵Jue 6,5; 7,12; 1 Sm 15,3; 27,9; 30,17; 1 Re 10,2; 1 Cr 5,21, etc. ⁶Esd 2,67. ⁷Tob 10,10; 11,17. ⁸Jdt 2,17.

En el NT se trata de él únicamente en los Sinópticos. San Juan Bautista usaba un vestido de pelo de camello¹. Jesucristo lo mencionó en una imagen típicamente oriental: «Más fácil es pasar un camello por el ojo de una aguja que entrar un rico en el reino de los cielos»². Se ha querido corregir «camello» (κάμηλος) en «estacha», «cable» (κάμιλος), o interpretar que se trataba de una puerta angosta abierta en la muralla de la ciudad; pero tal vez haya que conservar literalmente la expresión, no sólo porque en la época bizantina, debido al fenómeno del iotacismo, «camello» y «cable» resultaban fonéticamente iguales, sino porque el camello era el animal de mayores dimensiones de Palestina y servía para ponderar lo imposible de ciertas cosas o una gran desproporción, como en Mt 23,24 («¡Guías ciegos, que filtráis el mosquito y os tragáis el camello!»), en que vuelve a nombrarse con sentido parecido. El Talmud se expresa en términos análogos a los de Jesucristo, aludiendo al elefante que ha de pasar por el ojo de una aguja (*Bērākōt*, 55 b).

¹Mt 3,4; Mc 1,6. ²Mt 19,24; Mc 10,25; Lc 18,25.

Bibl.: H. B. TRISTRAM, *Natural History of the Bible*, Londres 1873, pág. 58. ABEL, I, pág. 220. K. GALLING, *Viehwirtschaft*, en *BRL*, Tubinga 1937, col. 530. O. MICHEL, Κάμηλος, en *ThW*, III, Stuttgart 1938, págs. 597-599. A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, I, París 1939, págs. 76, 336-337. B. S. J. ISSERLIN, en *PEQ*, 82, págs. 50-53. R. WALS, *Zum Problem des Zeitpunktes der Domestikation der altweltlichen Cameliden*, en *ZDMG*, 101 (1951), págs. 29-51. H. EPSTEIN, *Le dromedaire dans l'Ancien Orient*, en *Revue d'Histoire des Sciences* (1954), págs. 247-269. Miqr., II, cols. 520-524. R. WALS, *Neue Untersuchungen zum Domestikationsproblem der altweltlichen Cameliden*, en *ZDMG*, 104 (1954), págs. 45-87. W. F. ALBRIGHT, *Archaeology and the Religion of Israel*, 4.ª ed., Baltimore 1956, págs. 96-98, 100, 132-133, 135, 206, 213. HAAG, col. 883. D. BALT, *The Geography of the Bible*, Londres 1957, págs. 10, 105-106. W. F. ALBRIGHT, *De la Edad de Piedra al Cristianismo*, Santander 1959, págs. 136-137 (trad. cast.); id., *Arqueología de Palestina*, Barcelona 1962, págs. 209-210 (trad. cast.).

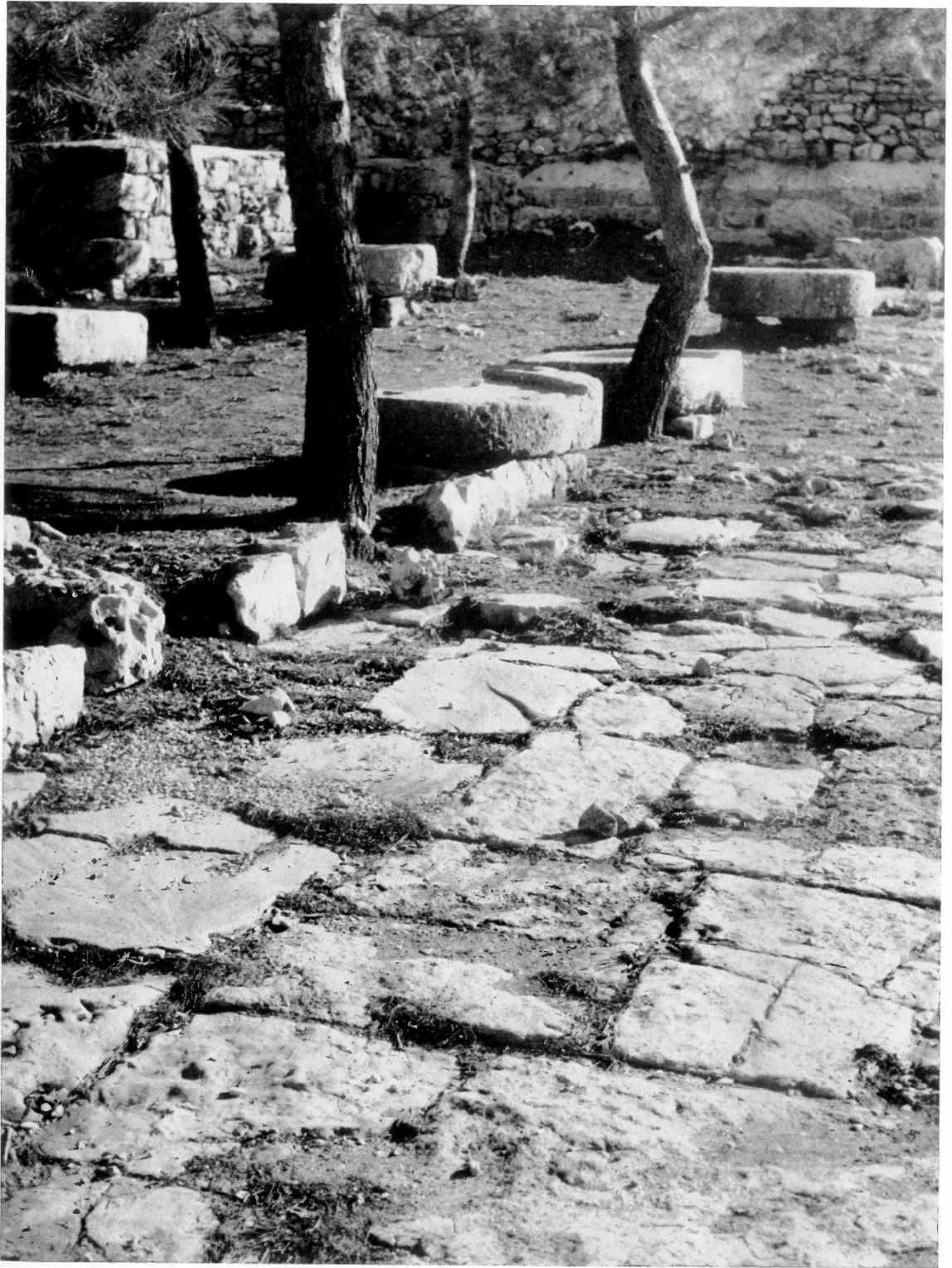
J. A. G. -LARRAYA

CAMINO (heb. *derek*; ὁδός; Vg. *via*). Aquí interesa, casi exclusivamente, el sentido metafórico de la palabra. Acerca los caminos y carreteras de Palestina → **Geografía de Palestina**.

En sentido propio, camino indica la dirección hacia un punto determinado o el espacio que hay que recorrer para llegar a él¹. No se puede esperar de la Biblia una descripción del conjunto de vías de comunicación que unían las diferentes partes de Palestina o la relacionaban con los países vecinos.

En sentido metafórico denota el modo del obrar o el plan de Dios² y también la conducta moral del hombre³.

En el AT la vida del hombre se presenta como una marcha, un camino *hacia* Dios y *con* Dios. Abraham recibe la orden de ponerse en camino⁴, y en el mismo momento en que pone en ejecución esta orden Canaán se convierte en la Tierra Prometida. En la tradición



La vía romana recuerda y mejora el antiguo camino real. Foto con restos de vía romana en la actual el-Qubeibah la Emmaús de los Franciscanos. (Foto Custodia Tierra Santa, Jerusalén)



Trecho del camino antiguo de Jerusalén a Betania (cerca de esta población): desde Jerusalén a la bifurcación para Betania en el monte Olivete constituía la distancia de un camino sabático. (Foto P. Termes)

bíblica esta peregrinación de Abraham se presenta como el camino que Dios recorre junto con él. Por esta causa, la marcha queda jalonada con altares⁵. En ella Abraham encuentra siempre a Dios y las promesas se renuevan. La cumbre de este camino de Abraham hacia Dios la constituye la subida de Abraham junto con Isaac⁶ al monte Mōriyyāh. Es el encuentro supremo con Dios⁷. Desde este momento la peregrinación será la expresión normal de la vida religiosa del pueblo de Dios.

Abraham, Isaac, Jacob han sido peregrinos sobre la tierra de Canaán, han estado en camino hacia la posesión de la tierra, hacia Dios. Es posible que ya en Egipto los israelitas tuvieran su peregrinación anual al desierto⁸. Lo cierto es que el Éxodo, la marcha, va a caracterizar todo el AT. Salen de Egipto⁹ y Dios en persona los guía¹⁰. En adelante el pueblo de Dios será un pueblo en marcha, un pueblo que está de camino y que deberá permanecer en esta postura si quiere ser fiel a Dios.

En el centro de la religión de Israel, estará siempre el recuerdo del Éxodo, del desierto, de la peregrinación hacia la Tierra Prometida¹¹. Para purificar a su pueblo, Dios envía a Israel y a Judá a la Cautividad y la vuelta es descrita como un nuevo Éxodo¹².

En el plano individual también la vida del hombre es un camino hacia Dios. Si somos fieles a este peregrinar, debemos participar en el gran sacrificio que está

en el centro del Éxodo y de toda la revelación. La Pascua institucional del Éxodo pone en marcha a todo el pueblo de Dios y le reúne en torno al misterio del Cordero inmolado. Así se da un aliciente a la espiritualidad del Éxodo, de esta marcha, al proponer a Dios como meta que se debe conseguir. Sin embargo, sólo Cristo ha dado un sentido pleno a este caminar hacia Dios y la Iglesia ha organizado toda su liturgia en este sentido. Una marcha anual por todas las etapas del camino de Cristo, una celebración de la peregrinación hacia la patria, en la que se realizará la reunión de todos los elegidos en torno al Cordero. Esta marcha hacia la ciudad de Dios en procesión triunfal la evoca ya el final de la profecía de Isaías¹³.

⁵Gn 35,19; 48,7; Nm 14,25; Jue 21,19; 1 Re 6,12; etc. ⁶Éx 33,13-14; Sal 67,2-3. ⁷2 Re 2,4; 8,5; Sal 119,1,9 y sigs. ⁸Gn 12,1-3. ⁹Gn 12,6-9; 13,14-17. ¹⁰Cf. Heb 11,8-10. ¹¹Gn 22,1 y sigs. ¹²Éx 5,1, ¹³Éx 13,18-19. ¹⁴Éx 13,21. ¹⁵1 Re 8,10-11.30.35.41.44.46. ¹⁶Is 35,6.10; Jer 31,21. ¹⁷Is 60,11 y sigs.

En el NT el autor de la epístola a los Hebreos alaba a los Patriarcas porque fundados en las promesas han confesado que eran extranjeros y peregrinos¹; y así san Pedro exhorta a los cristianos de su tiempo a abstenerse de los deseos carnales que militan contra el alma². En algunos pasajes del NT se presenta la doctrina cristiana, e incluso toda la economía de la redención, como «camino»³ y con mayor precisión como «camino de salvación»⁴ y «de paz»⁵ y como camino



Cafarnaúm. La ciudad, centro de la predicación de Jesús, sólo conserva las ruinas de una sinagoga y este malecón, que señala el lugar probable del antiguo puerto. Las aguas del Tiberiades recuerdan los milagros de Jesús. (Foto S. Bartina)

Damasco. Torre de San Pablo. Antigua muralla al oeste de la ciudad con partes de época romana y apostólica. Esta construcción señala el lugar tradicional por donde huyó san Pablo descolgado en una espuerta (Act 9,19-25). (Foto S. Bartina)



que conduce a la vida⁶. Ya en el AT la vida justa era llamada «camino de Dios»⁷, porque conducía a Él. Cristo resumió estas enseñanzas en una fórmula profunda e impresionante al decirnos que Él era el único camino que conduce al Padre⁸. Los Padres Apostólicos adoptaron el lenguaje bíblico y presentaron la doctrina moral cristiana como la doctrina de los dos caminos: el camino de la vida y el camino de la muerte, camino de la luz y camino de las tinieblas⁹.

⁶Didadé, 1,5; Epíst. Barnabe, 18-20.

⁷Heb 11,13. ⁸1 Pe 2,11. ⁹Act 9,2; 19,9,23; 22,4; 24,14,22; Mt 21,32. ¹⁰Act 16,17. ¹¹Lc 1,79. ¹²Mt 7,14. ¹³Sal 5,9; 25,4; 86; Prov 23,25 y sigs.; Is 2,3. ¹⁴Jn 14,6.

Bibl.: J. DANIELOU, *Sacramentum futuri*, París 1950, págs. 131-202. D. J. HILD, *L'Exode dans la spiritualité chrétienne*, en *VS*, 84 (1951), págs. 250-273. L. GUILLET, *L'Exode du Christ*, en *VSp*, 84 (1951), págs. 241-249. J. STEINMANN, *L'Exode dans L'AT*, ibid., págs. 229-240. O. ROUSSEAU, *Les Mystères de l'Exode d'après les Pères*, en *BVC*, 9 (1955), págs. 31-42.

P. FRANQUESA

CAMINO DEL MAR. Nombre vulgar de la importante ruta llamada técnicamente → **Vía Maris**.

CAMINO REAL (heb. *derek ha-mélek*; ὁδὸς βασιλική; Vg. *via publica*). Nombre que se daba a las vías de comunicación más anchas y más frecuentadas, sobre todo por los ejércitos y caravanas. La que cita Números¹ iba desde Asiria, a través de Transjordania, al Sinaí. Puede reconocerse toda su extensión por la existencia de ruinas, veinte o veintitrés siglos anteriores a Jesucristo. La vía de Trajano recorrió el mismo itinerario, siguiendo su curso; modernamente se ha transformado en la carretera del rey 'Abd Allāh. Moisés pidió autorización para ir por ella al rey de Edom y a Sihōn, soberano de los amorreos.

¹Nm 16,17,19; 21,21-22.

Bibl.: M. ROSTOVZEFF, *Caravan Cities*, Oxford 1932. ABEL, II, pág. 207.

M. V. ARRABAL

CAMINO SABÁTICO (σάββατου ὁδός; Vg. *iter sabbati*). Es el trecho que un israelita puede recorrer en sábado, fuera de las murallas de una ciudad, sin quebrantar la tradición rabínica, esto es, dos mil codos o cinco estadios, que equivalen a 880 m. Este espacio se determinó relacionando dos textos del AT¹, referentes al sábado y a la situación y límites de los pastos; fue el que se adoptó en definitiva. Así el monte de los Olivos, en la bifurcación del camino de Betania, está a la distancia de un camino sabático de Jerusalén².

Esta disposición se burló por medio de distintos expedientes cuando se deseaba recorrer un trecho superior al prescrito. Por ejemplo, uno de ellos fue depositar alimentos para dos comidas a 2000 codos de distancia, con lo que se establecía un domicilio ficticio, desde el cual se podía adelantar otros 2000 codos.

Su observancia material fue una de las expresiones más agudas de la decadencia formulística legal.

¹Éx 16,29; Nm 35,5. ²Lc 24,50; Act 1,12.

Bibl.: 'Eräbin, 4,3,7; 5,7. E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, II, 4.ª ed., Leipzig 1909-1911, págs. 557, 575. HAAG, col. 1448.

R. SÁNCHEZ

CAMINOS DE PALESTINA. → **Geografía de Palestina**.

CAMITAS (heb. *bēnē hām*; υἱοὶ Χάμ; Vg. *filii Cham*).

1. La denominación étnica de camita se aplica a: a) una clase especial de civilización; b) una familia lingüística; c) un tipo racial. La corriente cultural camítica es muy difícil de establecer; desde el punto de vista lingüístico, la unidad del habla camita está rota por diversos cruces y ramificaciones, y, en términos generales, su ámbito es mucho menos extenso que el que corresponde al tipo racial.

La voz camita, aplicada racialmente, resulta muy vaga. La etnología moderna suele basar el reconocimiento de los camitas en criterios antropológicos, y tiene por tales a las poblaciones no negras del norte y este de África, siempre y cuando no hayan emigrado históricamente de Europa o Arabia. Hay una duplicidad de tipos camitas: el nórdico (dolicocefalo o braquicefalo, rubio, i. e., mediterráneo), en el que se incluye a los bereberes, los tibbu o teda del Sahara oriental, los ful, hausa y otros pueblos del Níger; y el oriental (piel oscura, pelo crespo, caucasoide o etiópico), al que pertenecen los egipcios, los becha del este del Nilo, los nubios, los abisinios, los galla, los dānkala y los somalíes. A estos últimos se agregan, según especialistas, los masai, los wahuwa y los batusi. Las lenguas de las poblaciones mencionadas son en parte camíticas y en parte bantúes o nilóticas.

Ciertos etnólogos contemporáneos estiman que el número de los elementos raciales primitivos de los camitas fue mayor y otros no admiten la relación entre los dos tipos indicados.

2. Los descendientes de Cam, mencionados en la Tabla de las Naciones¹, representan el grupo más numeroso de los pueblos de la estirpe de Noé. Cam tuvo cuatro hijos: Kūš, Mišráyim, Pūt y Canaán. Kūš tuvo a su vez cinco: Šēbā², Hāwīlāh, Šabtāh, Ra'māh y Šab-tēkā³. Los de Ra'māh fueron Šēbā⁴ y Dēdān. El texto bíblico hace un inciso para referirse a → **Nemrod**, hijo de Kūš, por extenso, al que incluye entre los camitas, a pesar de que alude claramente a la Mesopotamia oriental, lo cual se ha intentado explicar de dos maneras principales: o se está ante una adición posterior o es un descendiente mediato de los hijos de Kūš. El AT vuelve tras ello a la enumeración por orden lógico de los descendientes de Cam, es decir, a Mišráyim, que tuvo seis hijos; lo más notable de esta genealogía es la aparición de los filisteos y de los cretenses (heb. *kaftōrim*), como descendientes de Kasluhim, hijo de Mišráyim, a pesar de que, según se cree, no eran camitas. No se menciona la descendencia de Pūt. La progenie de → **Canaán** consta de once nombres.

Según el AT, el ámbito geográfico de los camitas, exceptuados algunos personajes difíciles de identificar, es el que ocupan los pueblos del mediodía del mar Rojo, la costa mediterránea, Tripolitania, el sur de Palestina, costa palestinense y quizá Etiopía. El criterio que el autor sagrado utilizó en esta clasificación no fue étnico ni lingüístico, sino que en ella debió de influir

su criterio cultural y político sobre los pueblos mencionados y su conocimiento de la situación geográfica que tenían. Esto explicaría que incluyera entre los camitas a Canaán, a los fenicios y a los amorreos (semitas), y a los → hititas.

¹Gn 10,6-20.

Bibl.: G. SERGI, *Africa: Antropologia della stirpe camitica*, Turin 1897. N. PUCCIONI, *Africa nord-orientale e Arabia*, Pavia 1929. A. HERRMANN, *Die Erdkarte der Urbibel*, Brunswick 1931. A. WAGNER, *Die Stammtafel des Menschengeschlechte*, Saarbrücken 1935. G. CASTELLINO, *Camiti*, en *ECatt*, III, Roma 1949, cols. 440-441. A. CLAMER, *La Genèse*, en *La Sainte Bible*, I, Paris 1953, págs. 290-218. J. SIMONS, *The Table of Nations*, en *OTS*, 10 (1954), págs. 155-184. A. VAN SELMS, *The Canaanites in Genesis*, en *OTS*, 12 (1958), págs. 182-213. E. A. SPEISER, *In Search of Nimrod*, en *ErI*, 5 (1958), págs. 32-36.

J. A. G.-LARRAYA

CAMÓN. Forma castellana del nombre hebreo de lugar → Qāmōn.

CAMOREOS (heb. *ha-kēmārim*; χωμαριμ; Vg. *arus-pices*). Sacerdotes idólatras, establecidos por los soberanos de Judá, en total oposición, en cuanto a actividad, con los sacerdotes levíticos o judíos. La SE los cita en tres ocasiones¹. Quemaban incienso en honor de Bá'al, del Sol, de la Luna, de los signos del zodiaco (heb. *mazālōt* del ac. *mazzalāt*, «habitación» de los dioses astrales), doce según la Vg., y de todo el ejército del cielo². Como el culto astral estaba prohibido³, el sumo sacerdote Hīlqiyyāhū se encargó de suprimirlos por orden del rey Josías⁴. Quizás los mandó ajusticiar, aplicando las disposiciones del Deuteronomio⁵.

¹2 Re 23,5; Os 10,5; Sof 1,4. ²Cf. 2 Re 23,5. ³Dt 4,19. ⁴Cf. 2 Re 23,4. ⁵Dt 17,2-3.

Bibl.: A. MÉDEBIELLE, *Les Livres des Rois*, en *La Sainte Bible*, III, Paris 1955, págs. 783-784. É. DHORME, en *BP*, I, pág. 1236, n. 5.

B. UBACH, *I i II dels Reis*, en *La Biblia de Montserrat*, VI, Montserrat 1957, pág. 335, n. 5.

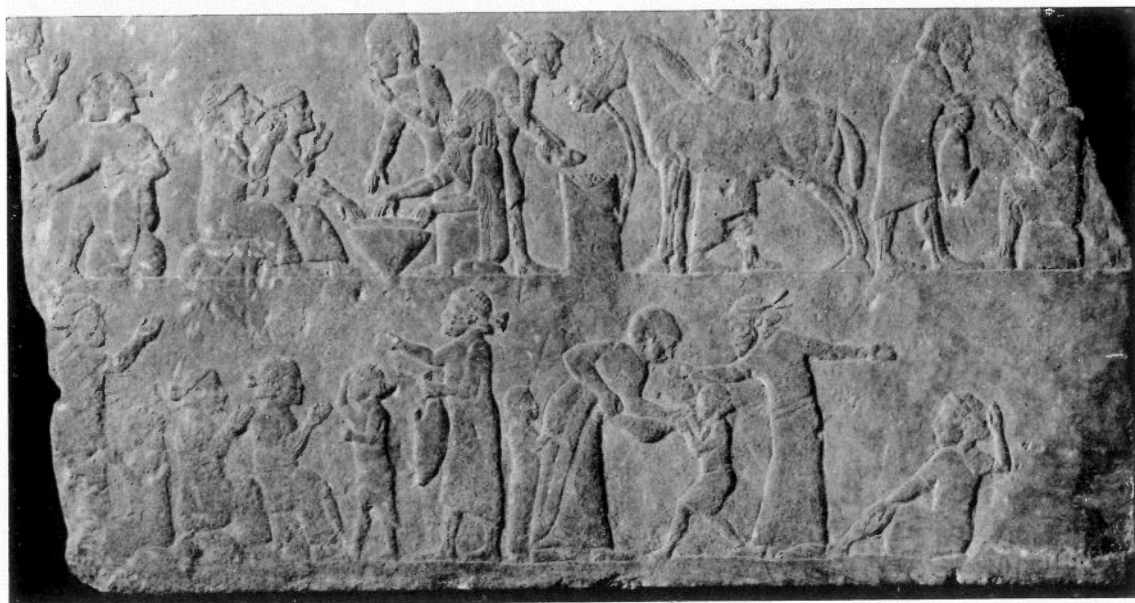
J. A. G.-LARRAYA

CAMOS. Nombre vulgar del dios moabita → Kēmōš.

CAMPAMENTO (heb. *maḥāneh*, *taḥānōt*; παρεμβολή; Vg. *castra*). La voz tiene en la SE dos acepciones: la primera denota el lugar en donde los viajeros o nómadas plantan sus tiendas¹; la segunda indica el sitio en que acampa un ejército². Si se considera la persistencia de las costumbres en la estructura social patriarcal, puede suponerse que los viajeros y nómadas bíblicos tendrían campamentos muy semejantes a los de los beduinos actuales. Los de las fuerzas armadas, tanto israelitas como egipcias, asirias, etc., se componían en principio de un recinto formado por las defensas o las tiendas, en cuyo centro solía estar el pabellón del monarca o jefe. Por lo tanto, su disposición era también análoga, hasta cierto punto, a la que se observa en los de los árabes modernos.

De especial interés es la organización del campamento hebreo durante el Éxodo, descrita en Nm 1,48-54; 2,1-31. El Tabernáculo se colocaba en el centro. Inmediatamente alrededor de él estaban, formando un círculo interno: al este Moisés, Aarón y sus hijos; al sur los qehatitas; al oeste los gersonitas; y al norte los meraritas. Este núcleo estaba rodeado por un círculo exterior que constituían las distintas tribus del modo siguiente: al este las de Judá, Isacar y Zabulón; al sur las de Gad, Simeón y Rubén; al oeste las de Efraím, Manasés y Benjamín, y al norte las de Dan, Aser y Neftalí. El lugar que ocupa cada tribu recibía asimismo el nombre de «campamento»; campamento de

En los campamentos asirios no todo era siempre estrictamente guerrero. En este relieve del palacio de Asurbanipal en Nínive (siglo VII A.C.), se reproduce una escena de la vida cotidiana. (Foto Museo del Louvre)



Región desde Nazaret a la llanura de Sahl el-Battōf con la situación de Kafr Kannā y Hirbōt Qānā para la identificación de Caná de Galilea.

Rubén, campamento de Efraim³, etc. El campamento debía de estar cerrado, puesto que tenía entradas o puertas⁴.

¹Gn 32,21. ²Jue 7,9; 1 Sm 13,16; 17,3; 1 Mac 11,67, etc. ³Nm 2,10,18, etc. ⁴Éx 32,26,27.

Bibl.: E. BEURLIER, *Camp. en DB*, II, 1.ª parte, París 1926, cols. 94-102.

M. GRAU

CAMPANILLAS (heb. *pa'āmōn*, pl. *pa'āmōnim*; κώδων; Vg. *tintinnabulum*). En el borde de la túnica del sumo sacerdote se alternaban granadas de púrpura y campanillas de oro, cuyo tamaño y forma no se describen¹. El objeto de las últimas era, según la SE, anunciar la entrada del sumo sacerdote en el santuario, y su salida, a fin de que no muriese². El Eclesiástico³ dice que el sonido de las campanillas del sacerdote debía recordar al pueblo la importancia del acto litúrgico, al que había de unirse. En Babilonia se creía que los campanilleros mantenían a raya a los malos espíritus y se daba corrientemente por cierto en Oriente que dichos espíritus rondaban en la entrada de los templos para turbar a los que entraban en ellos. Tal vez haya que aceptar que las campanillas del sumo sacerdote también tuvieran tal fin.

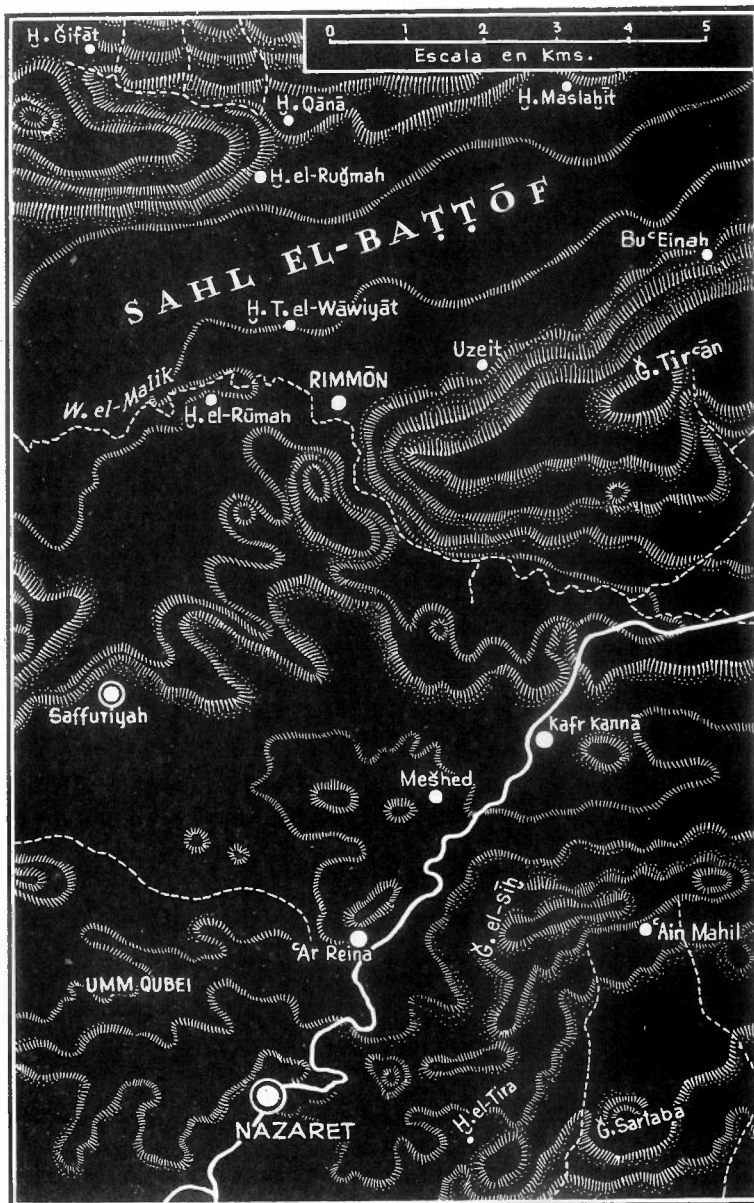
¹Éx 28,33-34 (gr. 29-30); 29,25-26. ²Éx 28,35. ³Eclo 45,10-11 (heb. 9).

Bibl.: P. HEINISCH, *Das Buch Exodus*, Bonn 1934, pág. 217. A. CLAMER, *L'Exode*, en *La Sainte Bible*, I, 2.ª parte, París 1956, págs. 238-239.

G. SARRÓ

CAMUEL. Nombre propio de varón llamado en el T. M. → *Qēmūrēl*.

CANÁ (heb. *qānāh*, «caña»; Kavā; Vg. *Cana*). Población de Galilea donde Jesús realizó su primer milagro, convirtiendo el agua en vino, con motivo de unas bodas a las que asistía con la Virgen María y sus discípulos¹. Cerca de esta ciudad, viniendo Jesús de Judea, ocurrió el encuentro con el dignatario cuyo hijo enfermo fue curado por el Salvador a instancias de su padre². En Caná de Galilea nació el apóstol Bartolomé o Natanael³. No es segura su localización. Unos palestinólogos la identifican con Kafr Kannā, situada a 8 km al norte de Nazaret, junto a la carretera de esta ciudad a Tibe-



riades; otros la sitúan en Hirbet Qānā, pequeñas ruinas del borde septentrional del Sahl el-Battōf, a unos 14 km al norte de Nazaret. La existencia de una fuente, en la que se llenarían las ánforas que se utilizaron en el milagro de la conversión del agua en vino, así como de ruinas de iglesias, en conformidad con las descripciones de los peregrinos, inclinan las probabilidades a favor de Kafr Kannā.

¹Jn 2,1-11. ²Jn 4,46-54. ³Jn 21,2.

Bibl.: G. PRIERO, *Il paese di Gesù*, Turin 1926, págs. 75-77. ABEL, II, págs. 291-292, 412-413. C. KOOP, *Das Kana des Evangeliums*, Colonia 1940. A. FERNÁNDEZ, *Vida de Nuestro Señor Jesucristo*, 2.ª ed., Madrid 1954, págs. 159-161.

V. POLENTINOS

CANÁ, Bodas de. Este título alude a la serie de episodios y problemas que refiere y plantea el cap. 2 del evangelio de Juan en sus 11 primeros versículos.

Cronológicamente, el suceso tiene lugar al principio del ministerio público de Jesús y justo «al tercer día» después del primer testimonio de Juan Bautista¹, o bien con más probabilidad a partir del coloquio con Felipe y Natanael, referido inmediatamente antes.

El contenido histórico de la perícopa — no se ha demostrado que el sentido espiritual latente en la misma merme su historicidad hasta convertirla en puro símbolo — puede resumirse así. Tenía lugar una boda aldeana, en la que estaba «la madre de Jesús» — probablemente por conocida o pariente de alguno de los esposos — y también Jesús y los discípulos fueron invitados; al faltar el vino, la madre de Jesús se lo hace saber; tras una respuesta extraña, Jesús manda llenar de agua las hidrias destinadas a las purificaciones de los comensales, y cuya cabida total superaba los 500 litros, y sin más intervención, el agua se convierte en buen vino; así lo constata el presidente oficial del banquete o maestresala. Y el relato concluye con una reflexión del evangelista «teólogo».

La literatura moderna sobre esta perícopa es abundantísima por el interés exegético que despierta cualquier episodio del IV Evangelio y por el florecimiento creciente de los estudios y piedad marianos. En la bibliografía quedan indicadas algunas de las obras más recientes, donde el elenco de estudios es numeroso.

1. «No tienen vino». Cuantos comentaristas hemos podido ver interpretan sin más estas palabras de María como petición de un milagro de parte de su hijo; y ese presupuesto influye en toda la interpretación de cada una de las partes y frases del relato. Sin embargo, el texto dice simplemente que «habiendo faltado el vino» (ὅτε-
πρὸς αὐτοῦ οἶνον) la madre de Jesús expuso al hijo la situación. Del hecho de que después llegó el milagro no puede inducirse deseo y petición del mismo en María. Ni puede decirse que la señora conocía los poderes taumaturgicos del hijo que hasta aquel momento había llevado bajo la mirada materna una vida completamente ordinaria. Verdad es que el pueblo esperaba un mesías taumaturgo², pero ¿participaba María de tal opinión? y si alguna vez la tuvo ¿no habían sido bastantes 30 años de vida ordinaria para convencerla que el camino del hijo no tenía nada de aparatoso? Y por fin, si esperaba y pedía un milagro ¿para qué su palabra a los sirvientes «haced todo lo que Él os dijere»? Verdad es que Jesús quiso servirse del trabajo de los camareros pero nadie sino Él podía conocer los extrañísimos caminos por donde de hecho iba a llegar el vino inexistente cuando su madre le expuso la necesidad apremiante.

Lo que ciertamente manifiesta el texto es la bondad y gratitud de María que no soporta que sus anfitriones pasen vergüenza, y su absoluta confianza en el hijo que podría y sabría proveer por los medios que ella no alcanzaba. Eso independientemente de cualquier interpretación que se dé a la respuesta de Jesús. María «la bienaventurada que creyó», que «no comprendió», lo que el hijo de doce años le dijo en el templo³ seguía

siendo al cabo de otros dieciocho años la fiel creyente en la misión difícil y misteriosa del hijo de sus entrañas y en Él confiaba por completo.

¹Cf. Jn 29.43. ²Cf. Jn 7.31. ³Lc 1,45; 2,50.

2. «¿Qué a mí y a ti, mujer?». Preferible es empezar por el vocativo γύναι. Un vocativo es como una interjección, una «llamada»; interjección y llamada que cobran significado preciso, no en la grafía sino en el tono vivo de la voz y en el gesto de la cara, de la mano, etc. Nada de eso nos consta; pero sí resulta bastante claro que llamar «mujer» a la propia madre supone siempre un distanciamiento entre la interpelada y el locutor. Observación que cobra mayor fuerza si se piensa que Juan escribe a muchos años del suceso histórico cuando ya la fe de los cristianos sabe que la suprema dignidad de María es la de ser «la madre de Jesús» como él la nombra hasta tres veces al mencionarla aquí.

El distanciamiento es evidente aun cuando «mujer» equivalga a «señora» y sea título honorífico (!) como quieren los comentaristas más «benévolos». Si un hombre llama a su madre «princesa, reina, majestad» con todo el respeto y estima imaginables, siempre le estará diciendo algo que la aleja de lo más típico e íntimo que es «madre». Esta psicología nuestra natural es la misma que aparece a lo largo de toda la Biblia: los consanguíneos nunca se sienten más cerca que cuando recuerdan y mencionan los vínculos que les unen. Tampoco, por el contrario, puede inducirse del apelativo «mujer» una reprensión o corrección como pensaron algunos exegetas antiguos sin base en el texto; la misma palabra vuelve Jesús a emplearla en la cruz¹ y no es posible pensar lógicamente sino en la negación de las normales relaciones de madre a hijo por motivos teológicos que hay que precisar; probablemente el «mujer» de aquí y de la cruz aplicado a María y recordado por Juan está aludiendo a la «mujer vestida del sol» del cap. XII del Apocalipsis y a «la mujer» del cap. 3 del Génesis. El enlace lo han descubierto con bastante claridad los exegetas y puede verse en las obras citadas al final.

Τί ἐμοὶ καὶ σοί; «¿qué a mí y a ti»? Es verdaderamente magnífico el esfuerzo exegético, llevado a cabo durante siglos, por descifrar este enigma que todavía sigue sin respuesta precisa y unánime... Según que se intente ver en la pregunta-respuesta la concesión o la negativa; del milagro!... se ha recurrido al hebreo, al arameo, al siríaco, al árabe, al lenguaje familiar de los beduinos para encontrar justificación lingüística a las variadísimas y contrarias interpretaciones.

En la Biblia, la expresión — tanto en hebreo para el AT, como en griego para el NT — connota siempre un distanciamiento, y hasta oposición, entre los actores enfrentados con el pronombre interrogativo y la interrogación: «¿qué hay entre ti y mí para que hayas venido a combatirme? ¿qué tenéis que ver conmigo, hijos de Sarvia? ¿qué tengo que ver contigo?» — y en el evangelio — «¿qué tengo (tenemos) que ver contigo, Jesús de Nazaret que has venido para atormentarnos?»². Tal constatación de distancias viene aquí confirmada por el apelativo «mujer». Algunos han querido ver este alejamiento no entre Jesús y su madre sino de los dos

unidos frente al problema de la falta de vino que afectaba a sus anfitriones = «ellos a lo suyo, nosotros a lo nuestro» (Bartina); pero la frase bíblica estereotipada enfrenta siempre a las personas significadas por los pronombres. La distancia y sus razones parecen estar contenidas en la no menos misteriosa palabra siguiente de Jesús.

¹Jn 19,26. ²Jue 11,12. 2Sm 16,10. 1Re 17,18, etc. Mc 1,25; 5,7 y par.

3. «Aún no ha venido mi hora». Absolutamente hablando podría leerse con interrogación «¿es qué no ha llegado ya mi hora?»; pero, a más de que la tradición manuscrita lee en aseptativo, el uso del οὐτω en el evangelio y precisamente en relación con la llegada del tiempo u hora de Jesús es siempre afirmativo¹. Por ello es preferible la versión propuesta que es la tradicional.

La hora de Jesús en Juan es un concepto cristológico decisivo; es el momento de su triunfo y glorificación que llega con la muerte y resurrección. No ha llegado esa hora y entre tanto Jesús tiene que hacer su camino desligado de las influencias y afecto maternos, porque su misión depende sólo del Padre. Cuando llegue esa hora, en la cruz, María, «la mujer», estará otra vez a su lado y tampoco entonces la llamará «madre» Jesús, pero la constituirá como tal respecto de Juan y de la Iglesia. La respuesta de Caná parece, pues, equivaler a esta economía mesiánica: hasta ahora has sido madre y volverás a serlo cuando yo me vaya; mientras tanto, mi misión tengo que cumplirla en única y exclusiva dependencia del Padre, ahora nada tenemos que ver. María parece haber comprendido y sus palabras a los sirvientes delatan en ella una fe y confianza plenas en las disposiciones de Jesús que se aleja por un camino de renunciaciones por el que ella no puede ni debe seguirle en funciones de madre («¿quién es mi madre...?»), sólo caben ahora las relaciones de fe y obediencia a la voluntad y designios del Padre.

Interpretar la hora como el momento de empezar los milagros es darle un sentido que desconoce el evangelista «espiritual» y es topar con el contrasentido que crearía el hecho del milagro realizado inmediatamente, a más de que no hay por qué suponer tal intención en las palabras de María. En resumen: María llevada de su bondad y de la confianza a que le da derecho su maternidad, recurre al hijo exponiéndole el aprieto de la situación; Jesús le dice que su misión queda al margen por ahora de su tutela y derechos maternos — prolongando y agudizando la actitud que apareció momentáneamente a los 12 años en el templo — y hace el milagro impulsado más que por la súplica de la madre, por la petición de «la creyente», servidora del Señor.

¹Cf. Jn 7,6.8.30; 11,30.

4. El principio de los signos. Así califica Juan este primer milagro con terminología que será constante en su evangelio: signo es la obra, sobre todo milagrosa, que lleva al conocimiento de la misión y dignidad más que mesiánicas de Jesús, el apoyo primero para la fe en que puede sostenerse la buena voluntad del creyente. Por ello comenta el evangelista que con el milagro del agua-vino — referido con la deliciosa sátira del

maestresala — Jesús «mostró su → gloria (δόξα) y creyeron en Él sus discípulos».

El poder de intercesión de su madre queda patente en el relato y abre perspectivas mucho más amplias para cuando llegue «la hora» de Jesús que será también la hora cumbre de la maternidad espiritual de María en el reino de Dios. Las bases mariológicas del relato no quedan mermadas en modo alguno con la interpretación que más que expuesta queda simplemente sugerida.

Bibl.: Además de los comentarios al evangelio de san Juan, véase: F. M. BRAUN, *La Mère de Jésus dans l'oeuvre de saint Jean* en *RevTh*, 50 (1950), págs. 446-463; 51 (1951), págs. 5-68. D. G. MAESO, *Una lección de exégesis lingüística...*, en *CB*, 11 (1954), págs. 352-364. J. MICHL, *Bemerkungen zu Joh 2,4*, en *Bibl*, 36 (1955), págs. 492-509. E. TESTA, *La mediazione di Maria a Cana*, en *LA*, 5 (1955), págs. 139-190. M. E. BOISMARD, *Du Baptême à Cana*, Paris 1956. P. GAECHTER, *María en el Evangelio*, Bilbao 1959 (trad. esp.): S. BARTINA, *Nos ad nostra, illi antem ad sua*, *mulier*, en *Mar*, 21 (1959), págs. 281-284. J. P. CHARLIER, *Le signe de Cana*, Paris 1959. A. FEUILLET, *L'Heure de Jésus et le signe de Cana*, en *ETHL*, 36 (1960), págs. 5-22. J. LEAL, *La hora de Jesús, la hora de su Madre*, en *EE*, 26 (1952), págs. 147-168; id., *Evangelio de san Juan*, en *La Sagrada Escritura*, I, Madrid 1961.

C. GANCHO

CANAL. → Agua, Conducción y Canalización de.

CANAÁN (heb. *kēna'an*; Χαναάν; Vg. *Chanaan*). Hijo de Cam¹, patriarca de los cananeos², maldecido por Noé, el padre de Cam, a causa de la falta de piedad de Cam para con Noé. Cam es castigado en su hijo y en sus descendientes: los cananeos. Serán esclavos de los semitas y jafetitas. Según los hechos históricos del II milenio A.C., pueblos semitas y no semitas invaden y dominan la tierra de Canaán.

¹Gn 9,18.22.24. ²Gn 10,15.18; 1 Cr 1,8.

H. DE BAAR

CANAÁN, Tierra de. I. EL NOMBRE DE CANAÁN (heb. *kēna'an*) aparece casi a un mismo tiempo y con variedad de grafías en diversos documentos de los siglos XV y XIV A.C. Por ejemplo, en las tablillas de el-Amārnah (± 1400 A.C.) lo encontramos como *kinahhi*, *kinahni*, *kinahna*. En una inscripción hitita (± 1300 A.C.), aparece como *kinnaḫi*. En unos textos egipcios como *p.kn'n*. Pero el uso del nombre es bastante limitado en los textos no bíblicos. Por el contrario, en la Biblia aparece con frecuencia, en especial en el AT (en el NT tan sólo dos veces)¹. Se usa preferentemente en el sentido de tierra de Canaán, salvo si la palabra no tiene otro significado genitivo: hija de Canaán²; rey de Canaán³; habitantes de Canaán⁴; idioma de Canaán⁵; fortalezas de Canaán⁶, etc.

¹Act 7,11; 13,19. ²Gn 28,1.6.8; 36,2. ³Jue 4,1.23. ⁴Éx 15,15. ⁵Is 19,18. ⁶Is 23,11.

II. ETIMOLOGÍA. Debemos admitir que en este aspecto existe diversidad de opiniones:

1. La acepción más corriente es la que relaciona Canaán con «púrpura». En las tablillas de Nuzu (± 1500 A.C.) *kinnaḫu* significa púrpura. La tierra de Canaán sería entonces la tierra de la púrpura; compárase el griego φοινίξ = «rojo púrpura» = Fenicia. Canaán y Fenicia designarían al país por la industria que le es propia: el colorante púrpura. Los primeros en fabricarlo serían extranjeros, pues *kinnaḫu* no es palabra semítica.



La tierra de Canaán, paso único y obligado de ejércitos y caravanas entre Egipto, Mesopotamia y Asia Menor, estaba situada en el cruce de las antiguas civilizaciones

2. En la Biblia se designa por Canaán sobre todo la Tierra Prometida por Dios a los israelitas¹, a saber, la tierra al oeste del Jordán². La Jordania oriental no se considera parte integrante de Canaán³. Porque si bien existen algunos pasajes que parecen incluir en Canaán también a la Transjordania, éstos resultan dudosos⁴.

Tenemos como frontera occidental de Canaán el Mediterráneo, como oriental el Jordán; las fronteras septentrionales y meridionales son difíciles de determinar⁵.

A esta misma tierra se la designa con frecuencia como país en que abundan la leche y la miel⁶, lo cual indica que el israelita la consideró una buena tierra.

Aparte este uso bastante general del nombre de Canaán para designar la «Tierra Prometida» encontramos también excepciones. Algunas veces, los textos se refieren a Fenicia⁷, otras a Babilonia, apellidada «tierra de Canaán»⁸. Pero en tales casos, Canaán significa «mercader», de donde la frase es propiamente «Tierra de mercaderes». Lo cual se decía en relación con el comercio de los fenicios.

¹Gn 17,8; Éx 6,3. ²Nm 33,51; Jos 22,9. 11; 14,1-3. ³Jos 22,32. ⁴Gn 50,11; Dt 34,1-4. ⁵Nm 34,2-12; Jos 13,2-5. ⁶Éx 3,8; 33,3; Ez 20,6. ⁷Is 23,11. ⁸Ez 16,29; 17,4.

2. Según otros, *kinnaḥu* habría significado en un principio mercader y sólo más tarde habría pasado por extensión a la mercancía: la púrpura.

3. Se considera anticuada la teoría de los que pretenden derivar el nombre de Canaán de la raíz hebrea *kn'* («inclinarse»). Según esta etimología, Canaán significaría tierra baja. En la Biblia se menciona en diferentes ocasiones que los cananeos habitaban las regiones bajas¹.

¹Nm 13,29-30; Jos 5,1.

III. Con el nombre de Canaán no siempre se designa una misma región:

1. En un principio, el nombre servía para designar a Fenicia, como se ha indicado. En los textos no bíblicos se observa también que este nombre se refiere casi siempre a la región fenicia, la faja costera. No obstante, hallamos también casos en que con este nombre se engloba una mayor extensión de territorios.

IV. La tierra de Canaán en sentido amplio es una franja relativamente estrecha entre Egipto, Asia Menor y Mesopotamia: constituye un puente entre las grandes potencias y culturas de ambos lados y había de sufrir a lo largo de la historia sus influencias, tanto políticas como culturales. La Biblia en diversas ocasiones da testimonio de ello; sobre todo, en el período de los reyes¹. Otros documentos escritos y hallazgos arqueológicos confirman estos testimonios bíblicos y demuestran que igual era la situación antes de la entrada en Palestina de los israelitas. Las exploraciones arqueológicas confirman estos testimonios bíblicos y demuestran que igual era la situación antes de la entrada en Palestina de los israelitas. Las exploraciones arqueológicas de estos últimos decenios han enriquecido notablemente los conocimientos acerca de estas regiones y, dada su prosecución, es permitido confiar en la obtención de nuevas informaciones.

Pocos son aún los conocimientos que de las épocas prehistóricas tenemos de Canaán, pero por restos fósiles

les de huesos humanos y por utensilios de piedra sabemos que el hombre habitaba ya esta tierra en los comienzos del paleolítico. Las huellas de los poblados prehistóricos más antiguos se encuentran en las zonas bajas al norte del mar Muerto, en Galilea y a lo largo de la costa al sur del Carmelo. Además sabemos que tanto en épocas prehistóricas como en las históricas hubo un ir y venir de pueblos y culturas. Canaán es una tierra por la que han cruzado las influencias más diversas de razas y culturas. Ahora bien, Canaán no sólo recibía influencias culturales, sino que a veces las irradiaba. Así, por ejemplo, nuestro alfabeto es oriundo de esta región.

Estos datos arqueológicos concuerdan asimismo con los datos consignados en la Biblia. Cuando los israelitas ocuparon Canaán, el país no constituía unidad alguna, ni étnica ni política. El país estaba habitado por tribus de distinto origen y raza², y estaba constituido por un sinnúmero de pequeños estados³.

Entre los habitantes preisraelitas de la tierra de Canaán predomina en la Biblia el cananeo, a deducir por la frecuencia con que se cita el cananeo y por el nombre de Canaán a esta tierra.

¹ 1 Re 14,25; 2 Re 15,19; 16,7-18; 17,3; 18,13-19,37; 23,29-34.
² Jos 11,3; 12,8. ³ Jos 12,9-24.

V. El gentilicio «cananeo» (heb. *kənaʿāni*, empleado siempre en singular) se deriva de Canaán. El nombre aparece muy raramente en documentos no bíblicos, pero, por el contrario, se emplea con frecuencia en la Biblia. Así como en un principio se designaba con el nombre de Canaán a Fenicia, así también cananeo

era originariamente el nombre del habitante de Fenicia.

En la Biblia encontramos también en ocasiones este significado¹, igual que el significado de «mercader» relacionado con el mismo². Pero mayormente se emplea «cananeo» para designar al habitante de la bíblica «tierra de Canaán». Sin embargo, vemos que los israelitas, después de ocupar el país, no se consideran a sí mismos como cananeos, denominación que se reserva a los habitantes preisraelitas del país conquistado. En ocasiones, a todos estos habitantes se les denomina cananeos³ (J), igual que en otros lugares se les llama amorreos⁴ (E).

Observamos que en la Biblia casi siempre se nombra a los cananeos junto con otros pueblos que habitan en el país⁵, lo cual concuerda plenamente con la realidad, dado que la población preisraelita de Canaán no constituía un conjunto homogéneo.

Con frecuencia, los cananeos son mencionados en unión de cinco pueblos: hititas, amorreos, pereceos, hiwuitas y jebuseos⁶, lo cual no quiere decir que todos estos pueblos habitasen exclusivamente en Canaán.

Resulta muy problemático discernir cuáles de los restos de pueblos y culturas hallados deben atribuirse a los cananeos.

Por lo general, se supone que por cananeos se quería designar a los semitas que se establecieron en el II milenio A.C., en Siria y Palestina, en las tierras bajas, la costa, las llanuras y valles, y que fueron allí los creadores de la cultura del Bronce I (época de la llegada de los fenicios). A esto se opone, entre otros, el hecho

Ásperas costas orientales del mar Muerto, en cuyas cercanías fueron derrotados los reyes cananeos de Sodoma y Gomorra, contemporáneos de Abraham (Gn 14,10). (Foto *Orient Press*)

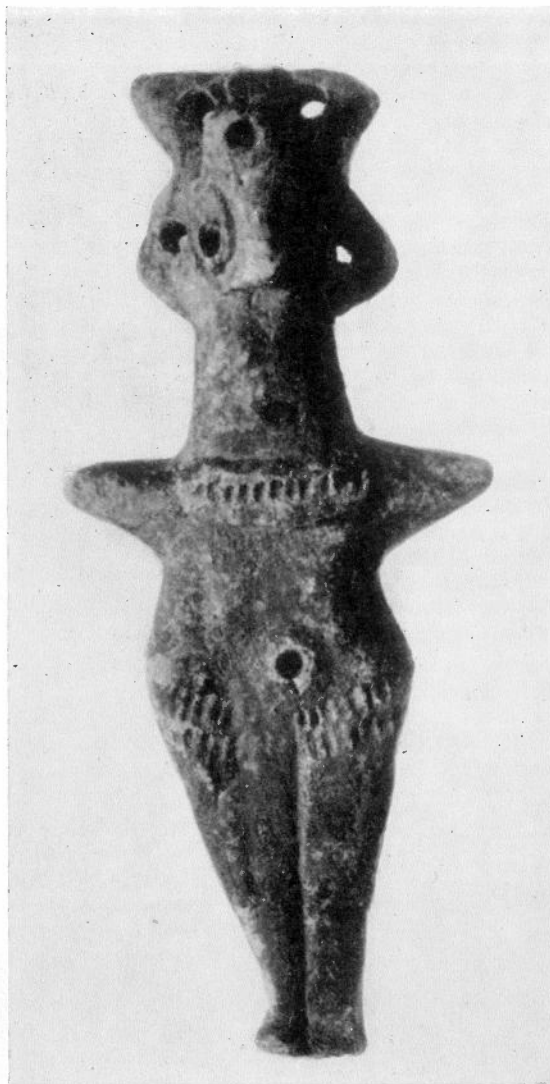


de que el nombre de «cananeo» no se mencione antes del siglo xv A.C., pero bien podría ser un nombre convencional para tal grupo étnico.

En la Tabla de las Naciones, los cananeos no se cuentan entre los semitas², pero ésta no pretende darnos datos étnicos. Cuando clasifica a los cananeos entre los camitas a igual que los egipcios, lo hace probablemente por razón de las relaciones existentes entre Canaán y Egipto. En el siglo xv A.C., Canaán era prácticamente vasallo de Egipto.

Prácticas religiosas, tales como la adoración de Bá'al, Astarté, etc., con tanta frecuencia nombradas en la Biblia³, hacen referencia al panteón fenicio.

Ídolo cananeo de plata, hallado en las excavaciones de Nahariya, Israel. Bronce Medio. (Foto *Orient Press*)



Ídolo cananeo de cerámica. Tipo bastante común en las excavaciones de Palestina. Parecido a éste y al anterior serían los ídolos enterrados por Jacob (Gn 35,4). Bronce Medio. (Foto *Orient Press*)

² Abd 20; cf. Mt 15,22 y Mc 7,26. ³ Prov 31,24; Job 40,30; Is 23,8. ⁴ Gn 10,15-19; 12,6. ⁵ Gn 15,16; Am 2,9. ⁶ Gn 13,7; 15,19-21; Nm 13,29. ⁷ Ex 3,8; 23,23; Jos 9,1; Jue 3,5. ⁸ Gn 10,6. ⁹ Jue 2,11; 3,7.

Bibl.: P. KARGE, *Rephaim, Die vorgeschichtliche Kultur Palästinas und Phöniziens*, 2.^a ed., Paderborn 1926. J. VAN KASTEREN, en *DB*, II, cols. 533-538. A. G. BARROIS, en *DBS*, I, cols. 997-1022. A. BEA, *La Palestina preisraelítica, Storia, Popoli, cultura*, en *Bibl*, 24 (1943), págs. 231-260. B. MAISLER, *Canaan and the Canaanites*, en *BASOR*, 102 (1946), págs. 7-12. R. DE VAUX, *La Pré-histoire de la Syrie et de la Palestine d'après les recherches récentes*, en *RB*, 53 (1946), págs. 99-124; id., *Les Patriarches hébreux et les découvertes modernes*, en *RB* 54 (1946), págs. 320-348. S. MOSCATI, *I predecessori d'Israele*, Roma 1956.

H. DE BAAR

CANAÁN. → Conquista de Canaán.

CANANEA, La (χανανίτις, variante χανανίτις). Nombre denominativo de dos mujeres bíblicas:

1. (heb. *ha-kēna'ānīt*; Vg. *Chananitis*). Hija de Šūa' (heb. *bat-šūa'*), de la que el patriarca Judá tuvo tres hijos: 'Ēr, 'Ōnān y Šēlāh¹.

2. (Vg. *Chanaanaea*). San Mateo denomina así a la pagana que suplicó con gran fe a Jesucristo librara a su hija del demonio que la poseía². Para los judíos, eran vulgarmente cananeos todos los habitantes del país o alrededores que no pertenecían a su raza. San Marcos, con mayor conocimiento geográfico, la llama sirofenicia³. Además, Mateo refleja mejor el sustrato semítico en la narración evangélica, y Marcos el griego.

¹ 1 Cr 2,3. ² Mt 15,21-28. ³ Mc 7,24-30.

R. SÁNCHEZ

CANANEO. Grupo de lenguas semíticas occidentales del norte, caracterizado fonéticamente por el paso de la vocal *ā* a *ō* y las transformaciones de las consonantes interdental, y morfológicamente por el empleo de las formas verbales invertidas. Lo emplearon las poblaciones de Palestina, Fenicia y las colonias fenicias durante los dos milenios que precedieron a la era cris-

tiana. Comprende varias lenguas: cananeo antiguo (o de Tell el-'Amārnah), hebreo (lengua del pueblo judío), fenicio (empleado en la faja costera que se extiende entre Tiro y Biblos), púnico (o fenicio de Cartago), moabítico (representado por la estela de Mēša', rey de Moab) y la lengua, poco conocida, empleada en la región del norte de Siria, entre Hāmāt y Alepo. Algunos incluyen también el ugarítico, considerándolo como dialecto arcaico del cananeo. El cananeo del interior, por oposición al de la costa, era de carácter más conservador.

Bibl.: Z. S. HARRIS, *Development of the Canaanite Dialects. An Investigation in Linguistic History*, New Haven 1939. W. F. ALBRIGHT, *The Old Testament and Canaanite Language and Literature*, en *CBQ*, 7 (1945), págs. 5-31. C. BRÖCKELMANN, *Die kanaanäischen Dialekte mit dem Ugaritischen*, en III, 2.^a y 3.^a partes, Leiden 1954, págs. 40-58.

J. CORTÉS

CANANEO ANTIGUO. Idioma semítico del grupo cananeo que debió de hablar el pueblo hebreo cuando entró en la Tierra de Promisión y al que hace referencia Is 19,18: «Aquel día habrá cinco ciudades en el país de Egipto que hablarán la lengua de Canaán». Es importante para la mejor comprensión de la gramática

Entre los documentos más antiguos que mencionan poblaciones — Jerusalén y Ascalón — de la tierra de Canaán, figuran los «textos de execración» de Bertin, vasos con inscripciones mágicas contra los enemigos de Egipto. Proceden de Tebas, ca. 1950-1900 A.C.





Dos cartas, en cananeo antiguo procedentes de los archivos de Tell el-^aAmārnah (ca. 1400 A.C.). En la de la derecha el gobernador de Gubbu (Palestina) pide ayuda al faraón contra los ḥabiru. (Foto *British Museum*)

histórica hebraica. Conocemos sus características gracias a la correspondencia en acadio que los príncipes cananeos sostuvieron con los reyes de Egipto alrededor de 1400 A.C. Las tablillas que contienen aquélla fueron encontradas en Tell el-^aAmārnah (Egipto).

En las glosas con que los escribas salpicaron el texto, dieron un buen número de equivalencias en la lengua cananea del país, reproduciendo en escritura cuneiforme no sólo las consonantes, sino también las vocales. En fonética es notable la conservación de la vocal primitiva; la distinción entre vocales breves y largas no está siempre bien marcada; cuando la última vocal es larga, la vocal de la segunda sílaba tiende a desaparecer; la dificultad que ofrece el asirio para distinguir el sonido *e* de *i*, se acentúa en el cananeo antiguo, que nos presenta mezcladas las gamas de las dos series.

En las consonantes, tendencia a suavizar la pronunciación y a simplificar la escritura. Los autores de las tablillas, al emplear el silabario acadio, que se prestaba mal a reflejar los sonidos guturales, deformaron las consonantes originales del cananeo antiguo y se ve, por ejemplo, que el verbo *lāqaḥ* se convierte en *la-qa*.

En morfología, el verbo fuerte en su forma *qal* presenta tres imperfectos: el pretérito, con predominio del prefijo *ti* sobre *ta* y una modalidad enérgica para la adición de *na*, que explica el *nūn* epentético del imperfecto hebreo; el presente, que mantiene la vocal *a* tras

la primera radical, pudiendo ser la vocal de la segunda radical *a*, *i*, *u*; el pasivo, con la misma vocalización que el correspondiente árabe. Además del imperativo simple, otro enérgico de terminación *a* para la segunda persona masculina del singular. Dos infinitivos, uno absoluto y otro constructo. Dos participios, uno activo y otro pasivo. El verbo fuerte muestra las siguientes formas derivadas: intensiva, con ausencia del perfecto *qaṭṭala*, reemplazado por *quṭil*, *qōṭēl*; causativa, unas veces con preformante *s* y otras con preformante *h*; reflexiva *naqṭal* y reflexiva *hiqqaṭal*, análoga esta última a la árabe *inqaṭala*; una forma *ifte^aal*, con casi el mismo significado de *qal*; otra forma *yitqaṭṭal*, que corresponde a *hitpa^ael*. Los verbos de primera gutural, *wāw* o *yōd* pierden la gutural o la débil en contacto con un prefijo verbal, pérdida que no se dio en la lengua hablada, que conservó la gutural. Los verbos de segunda gutural siguen las más de las veces a sus análogos asirios. El nombre es femenino si tiene terminación de tal; si no, es masculino o femenino atendiendo al sexo o la práctica. El nombre, en sus dos géneros, emplea como desinencias de flexión en singular: nominativo *u*, genitivo *i*, acusativo *a*, regla no siempre observada por los escribas. La mimación da al nombre matiz adverbial (cf. acusativo árabe *nunado*); tal vez esto explique formas hebraicas como *šilšōm*, «anteayer». El nombre femenino tiene la consonante *t* delante de la vocal de

caso y de la mimación. Dos plurales, uno en estado absoluto y otro en estado constructo (ante nombre o sufixo). Dual con terminación *ā*, al que se añade un *nūn* epentético (cf. los duales árabes constructo y absoluto). Entre las partículas, la conjunción *w* igual a la *y* española se emplea para unir nombres, verbos o frases, en coordinación o subordinación.

Bibl.: FR. M. TH. BÖHL, *Die Sprache der Amarnabriefe mit besonderer Berücksichtigung der Kanaanisten*, Leipzig 1909. É. DHORME, *La langue de Canaan*, en *RB*, 10 (1913), págs. 369-393; 11 (1914), págs. 37-59, 344-372.

J. CORTÉS

CANANEO, El (ó Καναναῖος, ó Κανανίτης [S, Δ, Θ]; Vg. *Chananaeus*). Apelativo que se otorga al apóstol Simón para distinguirlo de Simón Pedro¹. En otro pasaje del NT recibe el denominativo de «zelota (ó Ζηλωτής)»². El nombre de «cananeo» está sujeto a discusión. Según san Jerónimo y algunos autores coptos, etiopes y griegos, significa «procedente de Caná», identificándole con Natanael de Caná o con el esposo de

las bodas en tal población celebradas; muchos especialistas opinan que deriva del vocablo arameo *qan'ānā'* («zelota»), tal vez a causa de su celo religioso o porque perteneció al partido zelota.

¹Mt 10,4; Mc 3,18. ²Lc 6,15; Act 1,13.

Bibl.: M. J. LaGRANGE, *Évangile selon Saint Marc*, 4.^a ed., París 1920, pág. 67. P. DE AMBROGGI, *Simone, apostolo*, en *ECatt*, XI, Roma 1953, cols. 633-634.

M. MÍNGUEZ

CANAT. Ciudad del territorio de Manasés llamada en el T. M. → *Qēnāt*.

CÁNCER. → *Gangrena*.

CANCILLER. Traducción impropia del vocablo hebreo *mazkir*. Éste no era el canciller, secretario o guardasellos medieval, sino el autor del registro de los sucesos más notables de un reinado y el escritor oficial de lo que merecía que se conservase en la historiografía de los hechos de un reino.

Candelabro de siete brazos, dentro de una corona de hojas; a ambos lados, la trompeta y la palmera; en los cuatro ángulos, un pequeño rosetón. Bajorrelieve procedente de Palestina. (Foto Museo del Louvre)



CANCIÓN. → Música.

CANDACES. Los Hechos de los Apóstoles narran que, habiendo el diácono Felipe partido por orden de Dios de Jerusalén a Gaza, se le juntó por el camino un etiope, eunuco, alto funcionario de Candaces (Κανδάκη, Vg. *Candaces*), reina de Etiopía, e intendente de todos sus tesoros¹. En esta época, la Etiopía era designada por los judíos con el nombre de Kūš y comprendía la parte sur de Egipto, entre la primera y sexta catarata del Nilo, esto es, el reino de Nubia, cuya capital era Meroe. Candaces no es nombre propio, sino común de varias reinas — como faraón, o César —, que gobernaron aquel reino. De varias hablan los historiadores. Una de ellas se opuso fuertemente a los romanos del tiempo de Augusto, y otra acogió una misión romana enviada a explorar las fuentes del Nilo, en tiempo de Nerón.

¹ Act 8,26-40; 17,1,54.

Bibl.: DION CASIO, 54,5; PLINIO, *Hist. Nat.*, 6,35. EUSEBIO, *Hist. Ecl.*, 21,13.

M. BALAGUÉ

CANDELABRO (heb. *mēnōrah*, *mēnōrat*, *ha-mā'ōr*; λυχνία; Vg. *candelabrum*). En su acepción genérica, era el soporte de la lámpara, frecuente en los usos domésticos judíos. Jesús recuerda que lámpara no es para ocultarla debajo del celemín o de la cama, sino para ponerla sobre el *candelabro*¹. Figuraba como elemento destacado entre los objetos sagrados del culto. En Éxodo² se da la descripción detallada del candelabro de oro de siete brazos que había de arder día y noche en el Tabernáculo. Era de oro, tenía su base y su tallo, del cual salían simétricos tres brazos a cada lado, que con el del centro formaban los siete; cada brazo estaba formado por tres cálices a modo de flor de almendro, con sus globos y lirios; el central tenía cuatro; remataban los siete brazos con siete lámparas, que debían arder continuamente, alimentadas con aceite de oliva. Todas las mañanas debían los sacerdotes limpiarlas y renovarlas.



En el templo de Salomón (966 A.C.), había en e santo diez candelabros, cinco a la izquierda y cinco a la derecha, a lo largo de ambas paredes³. Fueron robados y llevados a Babilonia por Nabucodonosor después de la destrucción del Templo el año 586 A.C.⁴.

En el Templo de Zorobabel (520-515 A.C.), también había un candelabro de oro que fue robado y mutilado por Antíoco IV Epifanes (175-164 A.C.) y restaurado y repuesto poco después por Judas Macabeo⁵; se conservó en el templo de Herodes hasta que fue llevado a Roma por Tito, después de la destrucción de Jerusalén el año 70 D.C., siendo reproducido en uno de los relieves del Arco de Tito.

¹ Mat 5,15 y par.; cf. 2 Re 4,10. ² Éx 25,31-40; 37,17-24; 39,36. ³ 1 Re 7,49; 2 Cr 4,7. ⁴ Jer 52,4. ⁵ 1 Mac 1,23; 4,49.

Bibl.: F. JOSEFO, *Bel. Iud.*, 7,5,5. F. KORTLEITNER, *Archaeologia biblica*, Innsbruck 1916. J. HAASE, *Der siebenarmige Leuchter des Alten Bundes*, Munich 1922.

M. BALAGUÉ

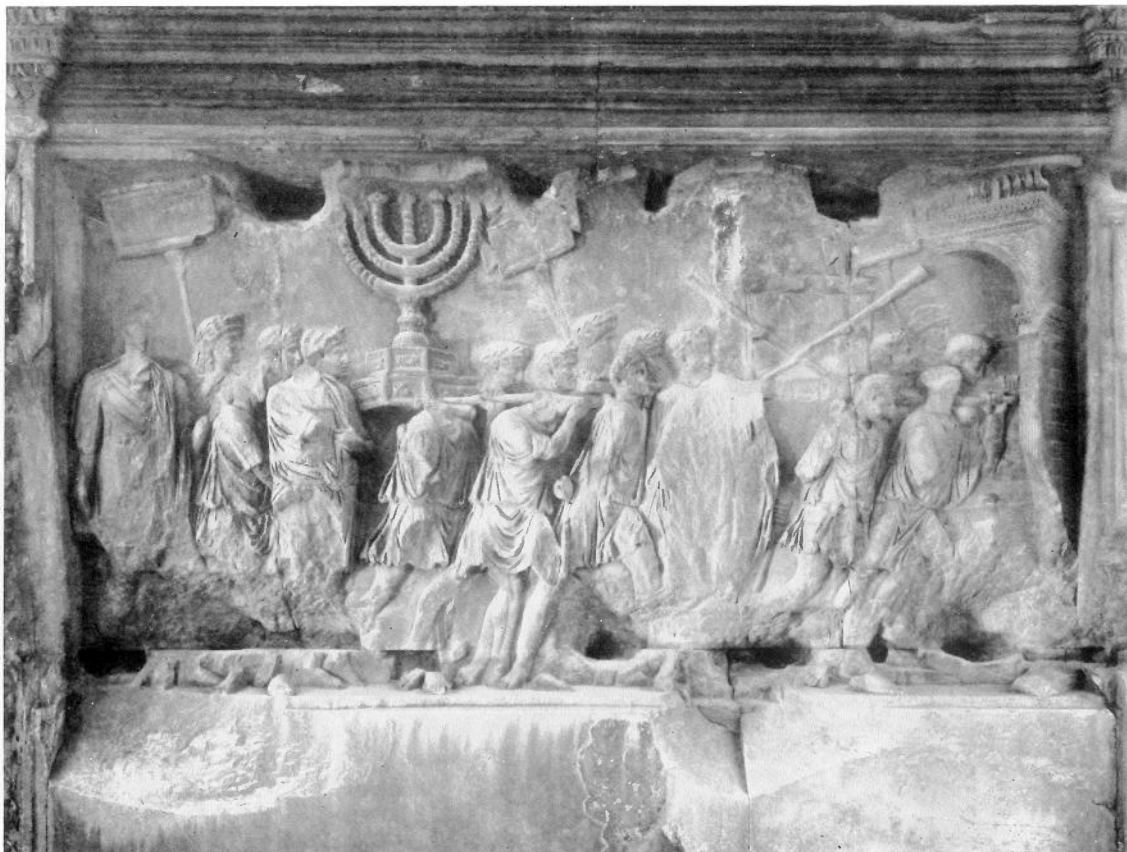
CANNEH. Ciudad y territorio que reciben en el texto hebreo el nombre de → **Kannēh**.

CANON. En griego κανών y en hebreo *qāneh*, significa etimológicamente *caña* o *vara*, y de ahí instrumento para medir. En el orden técnico o moral equivale a *norma* o *regla* (norma de conducta, reglas gramaticales). En este sentido de norma de vida cristiana lo emplea san Pablo en Gál 6,16 y Flp 3,16 y más tarde en la literatura cristiana se llaman cánones a las normas de vida y de culto que todos los fieles deben respetar. En los concilios se da este nombre a las fórmulas de fe o costumbres que se imponen bajo la amenaza de anatema.

La SE fue considerada desde un principio la regla de fe y de vida para los cristianos. De ahí que empezara muy pronto a llamarse canon al conjunto de libros que la Iglesia admitía como inspirados. Sólo a ella le compete declarar qué libros pertenecen a este canon y cuáles no. Es condición previa que hayan sido inspirados por Dios. El criterio para su inclusión en el canon ha sido la certeza que la Iglesia tenía por revelación de que habían sido inspirados y entregados a ella. Los apóstoles consideraban como tales todos los libros del AT que se contenían en la versión griega llamada de los Setenta (LXX), y asimismo declararon inspirados y entregaron a la Iglesia todos los libros del NT que en su mayoría habían sido escritos por ellos.

El Concilio de Trento en su sesión 4.^a, celebrada el 8 abril de 1546, definió el canon de los libros sagrados:

Candelabro de siete brazos y otros objetos del ritual judío, con inscripción griega: «Homenaje al pueblo». Hallado en Huldāh. Siglo VI D.C. (Foto Department of Antiquities, Israel)



El candelabro de siete brazos, de oro, representando en el Arco triunfal de Tito, en Roma. A diferencia de las representaciones judías, el pie es macizo. (Foto F. Arborio Mella, Milán)

DEL ANTIGUO TESTAMENTO. Los cinco de Moisés, a saber: Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio y los de Josué, Jueces, Rut. Dos de Samuel, dos de Reyes, dos de los Paralipómenos o Crónicas; el primero de Esdras, y el segundo que se dice de Nehemías, Tobías, Judit, Ester, Job, el Salterio davídico de 150 salmos, las Parábolas o Proverbios, Eclesiastés, Cantar de los Cantares, Sabiduría, Eclesiástico, Isaías, Jeremías con Baruc, Ezequiel, Daniel; los doce profetas menores, a saber: Oseas, Joel, Amós, Abdías, Jonás, Miqueas, Nahum, Habacuc, Sofonías, Ageo, Zacarías, Malaquías; y dos de los Macabeos, primero y segundo.

DEL NUEVO TESTAMENTO. Los cuatro evangelios, según Mateo, Marcos, Lucas y Juan, los Hechos de los Apóstoles, escritos por Lucas Evangelista; catorce epístolas del apóstol Pablo: a los Romanos; dos a los Corintios; a los Gálatas; a los Efesios; a los Filipenses, a los Colosenses, dos a los Tesalonicenses, dos a Timoteo, a Tito, a Filemón y a los Hebreos; dos del apóstol Pedro, tres del apóstol Juan, una del apóstol Santiago, una del apóstol Judas, y el Apocalipsis del apóstol Juan.

«Y si alguien estos libros íntegros con todas sus partes, según acostumbraron ser leídos en la Iglesia católica y se contienen en la antigua edición latina Vulgata,

no recibiera por sagrados y canónicos y despreciare a ciencia y conciencia las predichas tradiciones, sea anatema».

Los libros de esta catálogo suman 71; pero es porque comprenden bajo un solo título — Jeremías con Baruc — otros libros distintos: las Profecías de Jeremías, los Trenos o Lamentaciones del mismo, el libro de Baruc y la Carta de Jeremías que ocupa, como apéndice, el artículo 6.º del anterior. El número total de libros inspirados reconocidos por la Iglesia es, por lo tanto, 74.

Este canon de libros sagrados que definió el Concilio Tridentino era universal, pública y oficialmente admitido en la Iglesia desde fines del siglo iv, en que lo determinaron con carácter local los Concilios Hiponense (año 393), Cartaginense III (año 397) y Cartaginense IV (año 417), y en carta al obispo de Tolosa Exuperio el papa Inocencio I (año 405). Si todavía con posterioridad a esa fecha algunos católicos se permitieron dudar de algunos libros fue porque los decretos aludidos no se consideraban definitivos, pero nunca la Iglesia universal se apartó de la creencia en ellos recogida y formulada.

Con anterioridad al siglo iv, no hubo ninguna decisión explícita de la Iglesia en este sentido y consiguien-

temente no faltó quien dudara de la inspiración de algunos de estos libros y creyera que no debían ser incluidos en el canon. Bajo este aspecto de la unanimidad o discrepancia de los autores antiguos en admitir su inspiración, se dividen los libros sagrados en dos grupos que suelen designarse conforme a la nomenclatura introducida por Sixto Senense: → **protocanónicos** (aquellos de cuya inspiración nunca se dudó) y → **deutero-canónicos** (aquellos que sólo después de largas discusiones fueron definitivamente admitidos en el canon por unanimidad).

Bibl.: Aparte el correspondiente capítulo sobre Canon, que suelen tener todos los manuales de introducción general a la SE, cf. P. ZARB, *Historia Canonis utriusque Testamenti*, 2, Roma 1934. S. MUÑOZ IGLESIAS, en DocB, Madrid 1955, ns. 49-51.

S. MUÑOZ IGLESIAS

CANON DEL AT. La formación del canon de los libros sagrados de uno y otro Testamento, hasta que se plasmó en los primeros documentos eclesiásticos del siglo IV, que sancionó definitivamente el Concilio Tridentino, tiene una larga historia. La de los libros del NT comienza con los tiempos apostólicos en que fueron escritos. Pero los del AT tienen una prehistoria anterior en más de trece siglos; la Iglesia los recibió de la Sinagoga a través de Cristo y de los apóstoles.

EL CANON JUDÍO. No coincide, ni en el número de libros ni en su distribución, con el canon del AT que admite la Iglesia católica. De los 47 libros que comprende nuestro canon del AT los judíos sólo admiten 39, que artísticamente reducen a 24 para hacerlos coincidir con el número de letras del alfabeto y que distribuyen en tres grupos: *Tōrah*, *Nēbī'im* y *Kētūbim* (Ley, Profetas y Hagiógrafos). La Ley comprende los cinco libros del Pentateuco. Los Profetas se subdividen en *anteriores* (Josué, Jueces, 1.º y 2.º de Samuel, 1.º y 2.º de los Reyes) y *posteriores* (Isaías, Jeremías, Ezequiel y los Doce Profetas Menores). Los Hagiógrafos abarcan Salmos, Proverbios, Job, los Cinco Volúmenes (Cantar, Rut, Lamentaciones, Eclesiastés y Ester), Daniel, Esdras, Nehemías y 1.º y 2.º de las Crónicas o Paralipómenos. Aparte de excluir a Daniel, como hemos visto, del número de los Profetas para incluirle en los Hagiógrafos, rechazan Tobías, Judit, Baruc, Sabiduría, Eclesiástico, y los dos de los Macabeos, así como algunas partes de Ester (10,4-16,24) y de Daniel (3,24-80; 13,1-14,42), que sólo se conservan en la versión griega de los Setenta. Flavio Josefo daba como razón que «no constaba ciertamente del carácter profético de sus autores». Posteriormente y ya en época cristiana, los rabinos judíos establecieron ciertos criterios de canonicidad por los cuales se excluían positivamente dichos libros: no podían ser admitidos los que no estuvieran del todo conformes con la Ley, ni los que hubieran sido escritos fuera de Palestina o hubiesen sido redactados en lengua distinta de la hebrea o con posterioridad a Esdras.

EL AT EN MANOS DE LA SINAGOGA. La colección de libros sagrados que forman el AT no estuvo completa hasta el siglo II o I A.C. en que se escribieron algunos de ellos.

El primer núcleo de esta colección fue la Ley que, escrita por Moisés, fue depositada por mandato del Legislador junto al Arca de la Alianza¹. Más tarde Josué dio algunos nuevos y los añadió al volumen de la Ley². A esta colección legal agregó Samuel, como palabras del Señor, la Ley de la constitución del reino que fue asimismo colocada junto al Arca³. Perdido el documento escrito que contenía la Ley en los aciagos días de persecución antiyahwística bajo los reinados de Manasés y Amón, fue hallado nuevamente hacia el año 621 bajo el piadoso rey Josías, y se celebró su hallazgo con gran solemnidad y con la renovación de la Alianza con Yahweh⁴.

Las primeras noticias que tenemos sobre los demás libros del Antiguo Testamento datan del tiempo de Ezequías (721-693). Este piadoso rey mandó reunir las *Parábolas de Salomón*⁵ y ordenó que se cantaran en el Templo los *Salmos de David* y de *Asāf Vidente*⁶.

Los profetas escritores no son anteriores al siglo VIII A.C. Algunos de ellos recogieron sus profecías por escrito: Isaías 30,8; 34,16; Jeremías 36,2-4; 27-32. Es probable que algunos de los otros consignaran también por escrito las suyas, porque en los posteriores se encuentran a veces citas literales de los más antiguos. Así, por ejemplo, Jeremías en el cap. 26,18.19, cita a Miqueas 3,12 y en 49,14-16 a Abdías caps. 1-4.

Así las cosas, sobreviene en el año 722 la ruina del reino de Israel y la deportación de sus habitantes bajo Sargón II. Siglo y medio más tarde (año 587) corría la misma suerte el reino de Judá bajo el dominio de Nabucodonosor. A los cincuenta años (537) vuelve a Jerusalén la primera caravana de repatriados a las órdenes de Zorobabel con el permiso obtenido de Ciro (538) para la reconstrucción del Templo. Ni los deportados ni los que habían quedado en Palestina vivieron esos años en condiciones para ocuparse en coleccionar los libros sagrados que habían recibido de sus mayores. La alegría que invade a las turbas cuando Esdras, jefe de la segunda repatriación (año 458), da lectura al volumen de la Ley⁷, y la sorpresa que experimentan al oír hablar de la fiesta de los Tabernáculos, acusa en la masa del pueblo una gran ignorancia de la Ley, que acaso se salvó en la época del cautiverio por la tenaz memoria de los orientales y por la obra diligente de los escribas como Esdras, que a partir de ahora constituyen entre los judíos una institución nueva, sucesora, al menos en la misión docente, de los anteriores profetas.

Con la ayuda de Esdras reunió Nehemías una biblioteca sagrada en la que, al decir del segundo libro de los Macabeos 2,13 («puso en ella los libros de los reyes, los de los profetas y los de David y las cartas de los reyes sobre las ofrendas»), se contenían por lo menos los elementos principales de las tres colecciones que componen el canon judío. No cabe duda que la biblioteca de Nehemías debió contener la Ley (*Tōrah*). Los «libros de los reyes y de los Profetas» parecen designar la segunda colección judía: Los profetas (*Nēbī'im*), en la cual se agrupan los libros de los Reyes atribuidos a Jeremías y los de los profetas posteriores. De la tercera colección (los Escritos o *Kētūbim*) había al parecer en dicha biblioteca los Salmos de David (se atribuía

al Profeta Rey todo el Salterio) y una serie de documentos que contenían los privilegios reales concedidos a Jerusalén por los reyes persas, y acaso constituían los actuales libros canónicos de Esdras y Nehemías, o por lo menos las memorias de estos dos conductores del pueblo en las que se inspiró el autor de dichos libros.

De nuevo la persecución de Antíoco IV Epifanes dispersó la colección hecha por Nehemías e hizo desaparecer la mayoría de las pocas copias particulares que se habían hecho de los libros sagrados.

«A quien se le hallaba con un libro de la Alianza en su poder y observaba la Ley, en virtud del decreto del rey se le condenaba a muerte»⁸. Pero nuevamente Judas Macabeo (entre los años 167-161) «reunió todos los libros dispersos por la guerra»⁹.

Por estas fechas escribía Ben Sirac en Egipto el libro del Eclesiástico (hacia el año 180). Cuando, cincuenta años más tarde, su nieto traducía al griego la obra del abuelo, ya estaban completas las tres colecciones del canon judío y corrían según parece en la lengua de Homero (cf. el prólogo del traductor griego del Eclesiástico).

EL AT EN BOCA DE CRISTO Y DE LOS APÓSTOLES. Cristo empleó y citó dándoles categoría de libros divinos todos los escritos admitidos por los judíos y aludió frecuentemente a los demás. Los apóstoles, que hubieron de predicar en griego, emplearon la versión llamada de los Setenta (LXX), que, comenzaba en el siglo III A.C., estaba según parece terminada en la segunda mitad del siglo II. Esta versión contenía todos los libros y pasajes que hoy admiten los católicos. Y la Iglesia cristiana primitiva, totalmente helénica después del año 70, recibió de los apóstoles y usó desde el principio los libros del AT tal como en dicha versión se contenían. Los escritos de los Santos Padres y las pinturas de las catacumbas reflejan frecuentemente escenas tomadas de los libros deuterocanónicos hebreos.

EL CANON DEL AT EN LA IGLESIA CRISTIANA. Durante los tres primeros siglos se usaron indistintamente todos los libros de nuestro canon, tal como se contenían en la versión de los Setenta que era la oficial. A partir del siglo IV, algunos Santos Padres, guiados por la autoridad de san Atanasio y san Jerónimo, que se limitaban a los libros del canon judío, dudaron teóricamente de la inspiración de los demás. Pero la intervención del magisterio eclesiástico llevó poco a poco al convencimiento que más tarde sancionaría definitivamente el Concilio de Trento.

¹Dt 21,9-13.24-26. ²Jos 24,26. ³1 Sm 8,10; 10,25. ⁴2 Re 22,8-23,3; 2 Cr 34,14-32. ⁵Prov 25,1. ⁶2 Cr 29,30. ⁷Neh caps. 8-10. ⁸1 Mac 1,57. ⁹2 Mac 2,14.

S. MUÑOZ IGLESIAS

CANON DEL NT. La colección de veintisiete libros que suma el canon del NT tiene una historia de formación lenta. El doble elemento objetivo que constituye la canonicidad — inspiración divina y entrega a la Iglesia de cada libro en particular —, se remonta sin duda para todos ellos a la época apostólica. Pero la conciencia de la Iglesia universal sobre esos dos extremos sólo aparece explícita con ocasión de las primeras controversias en

la segunda mitad del siglo II y sólo en el siglo IV se traduce en decisiones de la autoridad eclesiástica.

EN LA ÉPOCA APOSTÓLICA. Se reconoce expresamente a algunos escritos de los que hoy forman el canon del NT la misma categoría de Escritura Sagrada que se venía concediendo a los libros del AT. Así san Pablo en 1 Tim 5,18 cita bajo la misma fórmula («dice la Escritura») el texto de Dt 25,4; «No pondrás bozal al buey que trilla», y el Lc 10,7: «Digno es el trabajador de recibir su jornal». Y san Pedro en su 2 Pe 3,15-16 dice: «La paciencia del Señor es para nuestra salud, según que nuestro amado hermano Pablo os escribió conforme a la sabiduría que a él le fue concedida. Es lo mismo que hablando de esto enseña en todas sus epístolas, en las cuales hay algunos puntos de difícil inteligencia, que hombres indoctos e inconstantes pervierten, *no menos que las demás Escrituras*, para su propia perdición». En este último texto san Pedro, aparte de equiparar las epístolas de san Pablo a las demás Escrituras, muestra ya la existencia de una primera colección de cartas del apóstol o, por lo menos, el hecho de que algunas de ellas eran ya conocidas por muchos de sus lectores.

La recomendación que san Pablo hace a los colosenses (4,16) de que den a leer su carta a los de Laodicea y que lean ellos a su vez la que tienen éstos, nos da a entender el destino público y universal de las cartas dirigidas a una comunidad particular. Así, poco a poco cada iglesia fue conociendo las cartas o escritos dirigidos a otras iglesias, aunque lógicamente hubo de transcurrir largo tiempo antes de que todas las comunidades cristianas conocieran todos los libros que hoy forman el canon del NT.

EN LOS PADRES APOSTÓLICOS. De las citas que aparecen en los pocos escritos de esta época que han llegado a nosotros, se deduce que conocían y utilizaban como libros sagrados todos los que forman hoy el canon del NT, a excepción de la 2.^a y 3.^a de san Juan y del billete de san Pablo a Filemón. Tal vez por su brevedad y por su escasa importancia doctrinal no tuvieron nunca necesidad de citarlas. Por la misma razón son menos frecuentes las citas o alusiones a la 2.^a de san Pedro y a las epístolas católicas de Santiago y san Judas. Pero a pesar de la destinación inmediata a una determinada comunidad, ya eran conocidos en todas las iglesias los veintisiete libros de nuestro canon. Por eso cuando, hacia el año 140, Marción, inficionado del dualismo maniqueo, rechaza en bloque todo el AT y reduce los escritos inspirados del NT al evangelio de san Lucas y a las epístolas de san Pablo, excluidas las pastorales y la epístola de los Hebreos, la reacción de la Iglesia es unánime. El *Presbyterium* romano condena a Marción el año 144; san Justino, san Ireneo, Tertuliano e Hipólito escriben contra él declarando inspirados, según la fe de la Iglesia, todos los libros de nuestro canon: y el llamado Fragmento de Muratori menciona como libros del NT admitidos por la Iglesia de Roma a mediados del siglo II todos los que hoy forman nuestro canon, a excepción de la epístola de Santiago, la epístola a los Hebreos y la 2.^a de san Pedro. Los concilios africanos del siglo IV vindicarán la cano-

nicidad de estos tres escritos y sancionarán con ello el canon tradicional de la Iglesia católica.

A PARTIR DEL SIGLO V. Desaparecen poco a poco las dudas sobre los libros → **deuterocanónicos**. Las epístolas católicas pasan a ser fácilmente reconocidas por todos. Los escrúpulos acerca de la canonicidad de la epístola a los Hebreos se reducen, según los testimonios de Clemente Alejandrino y san Jerónimo, a una mera cuestión de autenticidad paulina a causa de la diferencia de estilo que claramente se aprecia entre ella y los demás escritos del apóstol. Y si persisten las dudas sobre el Apocalipsis de san Juan es porque algunos, como Eusebio de Cesarea, se resistían a considerar apostólico un escrito en el que fundaban sus errores los milenaristas.

Con la aparición del protestantismo en el siglo XVI vuelve a plantearse el problema del canon. Lutero rechazó los deuterocanónicos del AT, así como la epístola a los Hebreos, las epístolas católicas de Santiago y san Judas y el Apocalipsis. Zwinglio rechazaba el Apocalipsis, y Ecolampadio todos los libros deuterocanónicos. Los calvinistas no tomaron decisión alguna sobre estos libros. Los luteranos posteriores durante algún tiempo editaron sus Biblias sin incluir los deuterocanónicos; pero en la actualidad generalmente los incluyen.

En las iglesias orientales separadas no hay unanimidad. Los rusos, a partir del siglo XVIII, están de acuerdo en rechazar todos los deuterocanónicos. En cambio los griegos ortodoxos que generalmente admitían los deuterocanónicos, cada día se han ido inclinando más, por influjo de los rusos, a dudar de ellos.

Entre los católicos, si alguna duda podía quedar antes del Tridentino — Erasmo y Cayetano se inclinaban a rechazar los deuterocanónicos por la autoridad de san Jerónimo que había manifestado ciertas dudas sobre ellos —, a partir de Trento la unanimidad en admitir todos los libros es absoluta.

S. MUÑOZ IGLESIAS

CANON DE LA MISA, Relaciones Bíblicas del (κανὼν = regla, norma). Comienza por *Te igitur* y acaba prácticamente con la comunión del sacerdote. Se llama canon porque es la parte fija de la misa, mientras que las demás partes son variables.

El saludo introductorio, *Dominus vobiscum*, parece que se tomó de Rut¹; como costumbre hebrea y oriental era también el *Pax vobis*, que usaba Cristo². *Sursum corda* evoca las palabras del apóstol: *Quae sursum sunt quaerite, quae sursum sunt sapite*³, «nuestra ciudadanía está en los cielos»⁴. También Jesús frecuentemente aparece en el evangelio, levantando los ojos al cielo⁵, y afirma que donde está nuestro tesoro allí está nuestro corazón⁶. Inmediatamente comienza la oración eucarística, o de acción de gracias, que sigue a aquella aclamación *Gratias agamus Domino Deo nostro*, que nos recuerda las frecuentes aclamaciones que aparecen por doquier en el AT. La acción de gracias era muy usada entre los judíos. Con ella comenzó el Señor la última Cena, y asimismo el sacramento de la Eucaristía lo instituyó, εὐχαριστήσας, «después de dar gracias».

¹Rut 2,4. ²Jn 20,21. ³Col 3,1. ⁴Flp 3,20. ⁵Jn 11,41; Mt 14, 19; Mc 6,41; Lc 9,16; etc. ⁶Mt 6,21; Lc 12,34.

La oración eucarística tiene por centro a Cristo, como el mismo san Pablo afirma que ha de ocurrir en toda nuestra oración¹. La anámnesis de los orientales pone más de manifiesto el orden de peticiones y de beneficios divinos, que se van conmemorando en el canon. En la liturgia romana, no por menos clara, deja de existir esa ordenación. Se comienza con invocar en general la bondad de Dios que nos obliga (*iustum est*) a que celebremos sus alabanzas; y siguiendo las huellas del AT, serán los ángeles los que nos acompañarán en las plegarias de acción de gracias. En las diversas fórmulas de prefacios varían los nombres de los coros angélicos invocados, pero en su conjunto se sigue la nomenclatura de los nueve coros, que recogió el Pseudodionisio, tomando sus nombres de los pasajes del AT y de san Pablo. Cristo es siempre el mediador, como la carta a los Hebreos enseña.

El trisagio, *Sanctus, Sanctus, Sanctus...*, está tomado al pie de la letra de Isaías² y se le añade la aclamación de los buenos judíos que vitoreaban a Cristo el día de los Ramos: *Benedictus qui venit in nomine Domini, Hosanna in excelsis*³.

El esquema del canon actual es el de la oración que san Pablo recomendaba a Timoteo⁴.

¹1 Cor 11,26. ²Is 6,3. ³Mt 21,9. ⁴1 Tim 2,1-2.

Las reminiscencias o citas bíblicas del Canon son las siguientes:

a) Al *memento*, se ruega por todos los que ofrecen *hoc sacrificium laudis... pro redemptione animarum suarum... tibi que reddunt vota sua, aeterno Deo vivo et vero*. Todas estas locuciones tienen evidentemente un sabor bíblico y son casi repetición del Salmo 49,14: *Immola Deo sacrificium laudis et redde altissimo vota tua; a las que se añade la expresión de san Pablo: Servire Deo vivo et vero*¹.

b) La palabra *communicantes* puede estar tomada de san Pedro² o de la carta a los Romanos³. *Memoriam venerantes* nos lleva a los libros sapienciales del AT en que se pone a la consideración del pueblo escogido el ejemplo de sus antepasados que agradaron a Dios; como lo hace también la epístola a los Hebreos⁴.

c) Siguen las listas de santos, que tanto aquí como después en el *memento* de los difuntos, se mencionarán en números bíblicos: doce apóstoles (falta san Matías, pero está san Pablo) y doce mártires; para el *memento* de difuntos los nombres corresponden a dos grupos de siete santos y santas mártires, precedidos por san Juan, como antes lo habían estado por la Virgen, Reina de los mártires. La lista de los apóstoles no corresponde exactamente, en el orden, a ninguna de las citas de los evangelios y de los Hechos.

d) La extensión de las manos sobre la oblata, al pronunciar el *Hanc... oblationem* y todo el tono de la oración, aluden a los ritos y expresiones del AT sobre los sacrificios⁵.

e) La oración *Quam oblationem* incluye expresiones tomadas seguramente de san Pablo: *rationabilem acceptabilemque (rationabile obsequium vestrum)*⁶ y *fiat oblatio... accepta et sanctificata*⁷. Por lo demás,



Caná de Galilea. Vista panorámica de Kafar Kenna. Está junto a la carretera que va de Nazaret a Tiberíades. El santuario de la izquierda se levanta sobre antiquísimas ruinas que recuerdan el lugar de la casa de las bodas (Jn 2,1-12). (Foto S. Bartina)

Cafarnaúm. Junto a las aguas del lago de Genesaret, quedan las ruinas de la sinagoga (Lc 7,5). Las piedras dan idea de lo que habría sido su magnificencia. En una de ellas puede verse esculpida la estrella de David. (Foto S. Bartina)



esta oración se encuentra en san Ambrosio, y las expresiones *adscriptam, ratam*, señalan al jurista romano.

f) La consagración está tomada del NT⁸. Bastará indicar el lugar de su procedencia: Después de habernos mencionado el cuerpo y la sangre del *dilectissimi Filii tui*⁹, prosigue: *Qui pridie quam pateretur*¹⁰ *accepit panem* (Mt; Mc; Lc; 1 Cor) *in sanctas ac venerabiles manus suas* (reminiscencia de liturgias orientales), *et elevatis oculis in caelum* (en la narración de la multiplicación de los panes y peces¹¹) *ad Te, Deum, Patrem suum omnipotentem* (recuerda la expresión de Cristo antes de la resurrección de Lázaro: *Pater, tu semper me audis*¹²) *tibi gratias agens, benedixit, fregit dedique discipulis suis* (Mc; Mt; Lc; 1 Cor) *dicens* (Lc): *accipite et manducate* (1 Cor, texto latino, no en griego), *ex hoc omnes* (palabras tomadas de la consagración del vino; Mt: *bibite ex eo omnes*; Mc: *et biberunt ex illo omnes*). *Hoc est enim corpus meum* (Mt; Mc; Lc; 1 Cor, menos la partícula *enim*, que se añade por razón de la ilación). *Simili modo postquam caenatum est* (1 Cor) *accipiens et hunc praeclarum calicem* (Mt; Mc; el adjetivo *praeclarum* proviene seguramente de Sal 23,5; *calix meus inebrians quam praeclarus est*) *in sanctas ac venerabiles manus suas* (como en la consagración del pan), *item tibi gratias agens, benedixit deditque discipulis suis dicens* (estas palabras se repiten por analogía con la consagración del pan; en los evangelios solamente se dice: *gratias agens dedit eis*, Mt, Mc; *dicens* [Lc, 1 Cor]; *et dixit eis* [Mc]): *Accipite* (añadido por simetría) *et bibite ex eo omnes* (Mt). *Hic est enim* (Mt; Mc) *calix* (Lc, 1 Cor) *sanguinis mei, novi et aeterni testamenti* (Mt; Mc: *sanguis meus, novi testamenti*; Lc, 1 Cor: *novum testamentum in meo sanguine*), *mysterium fidei* (reminiscencia paulina), *qui pro vobis* (Lc) *et pro multis* (Mt; Mc) *effundetur* (Mt; Mc; Lc) *in remissionem peccatorum* (Mt). El llamar *aeternum* al Testamento es sin duda alusión al Sal 105,10: *Israel in testamentum aeternum*. *Mysterium fidei* puede muy bien referirse a san Pablo: *Habentes mysterium fidei in conscientia pura*¹³. *Haec quotiescumque feceritis in mei memoriam facietis* (estas palabras expresan con mayor claridad la idea que san Pablo pone después de la consagración del cáliz: *Hoc facite quotiescumque bibetis in meam commemorationem*¹⁴).

g) Las oraciones, que siguen a la consagración, reflejan claras alusiones bíblicas: *de tuis donis ac datis*¹⁵, *panem sanctum vitae aeternae*¹⁶, *calicem salutis perpetuae*¹⁷. Inmediatamente sigue una oración que contiene asimismo reminiscencias y alusiones bíblicas: el sereno rostro de Dios¹⁸; el sacrificio de Abel aceptado por Dios¹⁹, el de Abraham²⁰ y el sumo sacerdote Melquisedec²¹.

h) Con la oración *Supplices te rogamus* se nos ofrece una visión del Apocalipsis en que el ángel presenta a Dios los sacrificios de los hombres. Palabras todas impregnadas del sentido sacrificial del AT. El *memento de difuntos* contiene frases bíblicas, como *signum fidei, dormiunt in somno pacis, in Christo quiescentibus, locum refrigerii lucis et pacis*...²².

i) Como en Gn 1 se dice que Dios vio que la creación toda era buena, se dirá en el canon que *Per quem*

(Cristo) *omnia bona creas*, en donde aparecerá también la alusión a Jn 1,3; Col 1,16; 1 Cor 8,6, que atribuyen la creación al Hijo. Y se completará con la glosa de san Pablo: *Per ipsum, et cum ipso*...²³.

j) Las últimas citas bíblicas son: el *Pater noster*²⁴, el *Agnus Dei*²⁵, *Panem caelestem accipiam*²⁶, *Domine, non sum dignus* (Mt 8,8); se repite el Sal 116,13; *Quid retribuam*...

De las citas bíblicas aparece claramente que el canon romano está formado a base de la Vg., con algunas reminiscencias y fragmentos de las traducciones latinas más antiguas.

Aparte del canon actual del Misal Romano, existieron variantes litúrgicas representadas por el mozarabe, el ambrosiano y el galicano.

¹ Tes 1,9. ² 1 Pe 4,13. ³ Rom 12,13. ⁴ Heb cap. 11. ⁵ Lv 1,4; 8,18, etc. ⁶ Rom 12,1. ⁷ Rom 15,16. ⁸ Mt 26,26-29 y par.; 1 Cor 11,28-29. ⁹ Mt 3,17; 17,5. ¹⁰ Lc 22,20; 1 Cor 11,25. ¹¹ Lc 9,16; Mt 14,19; Mc 6,4. ¹² Jn 11,41-42. ¹³ 1 Tim 3,9. ¹⁴ 1 Cor 11,24-25. ¹⁵ 1 Cr 29,14. ¹⁶ Jn 6,26-40. ¹⁷ Sal 116,13. ¹⁸ Sal 31,17; 67,2. ¹⁹ Gn 4,4. ²⁰ Gn 22,13. ²¹ Gn 14,18; Heb cap. 7. ²² Mt 9,24; Jn 11,11; 1 Tes 4,17; Ap 14,13; 21,23. ²³ Col 1,16. ²⁴ Mt 6,9-13. ²⁵ Jn 1,29. ²⁶ Sal 116,13.

Bibl.: P. BATIFFOL, *Leçons sur la Messe*, Paris 1920. F. CABROL, *Canon romain*, en *DACL*, II, cols. 1847-1905. B. BOTTE, *Le Canon de la Messe romaine*, Mont-César 1935. F. OPPENHEIM, *Canon Missae primitivus*, Roma 1948. M. RIGHETTI, *Storia liturgica*, III, Milán 1949, págs. 273-391.

F. SOLÁ

CANÓNICAS, Epístolas. → Católicas, Epístolas.

CANONICIDAD. Es la cualidad o categoría que a los libros sagrados corresponde por haber sido entregados a la Iglesia como inspirados y por haber sido reconocidos como tales por la misma Iglesia. La canonicidad, pues, añade a la inspiración el hecho de la inclusión por la Iglesia en el catálogo de los libros inspirados. Incluye: inspiración, revelación de su inspiración, entrega a la Iglesia y proposición de ésta como inspirados.

El criterio de canonicidad de un libro para la Iglesia es la certeza de haber sido revelada su inspiración. Para nosotros — como se desprende de la misma noción de canonicidad — no puede ser otro que la proposición de la Iglesia (→ **Inspiración**).

Todo libro canónico es inspirado, pero no necesariamente al revés. Absolutamente hablando Dios pudo inspirar un libro sin revelarnos que lo había inspirado, y en tal caso dicho libro nunca sería canónico. ¿Se da el caso de algún libro cuya inspiración haya sido revelada y que, sin embargo, no haya entrado nunca a formar parte del canon? La respuesta es debatida entre los teólogos. Y la razón de plantearse la cuestión es que no faltan indicios de haberse perdido libros inspirados. No parece se pueda negar la inspiración de algunos mencionados en el AT, que hoy no se conservan: El libro de Samuel vidente¹; Las Palabras de Natán profeta²; el Volumen de Gad vidente³; La Visión de 'Iddó vidente⁴; y el Libro de Semeías profeta⁵. Y en el NT, sea lo que sea del enigmático Evangelio de Pablo⁶ y de la carta a los Laodicenses⁷, que probablemente no es sino la carta canónica a los Efesios, parece probable que san Pablo había escrito una carta a los Co-

rintios anterior a la primera⁸, y probablemente otra más anterior a la segunda⁹ y otra a los Filipenses¹⁰. Todos admiten la posibilidad de que tales libros se perdieran antes de ser entregados a la Iglesia. Después de aceptados por ésta, creen algunos que no se pudieron perder en absoluto, porque la Iglesia no puede haber perdido ni una sola verdad del depósito revelado, y aun en el caso de que tales libros no contuvieran verdad alguna que en los otros o en la Tradición no se haya conservado, siempre se habría perdido por lo menos la verdad de la inspiración concreta de tales libros. A esto contestan los que admiten el hecho, que tal vez la revelación de la inspiración de los libros se hizo globalmente (por ejemplo, «todo lo que los apóstoles escribieron está inspirado») y en ese caso ninguna verdad revelada se ha perdido; más aún, si un día aparecieran, bastaría demostrar su origen apostólico para que la Iglesia pudiera incluirlos en su canon.

¹ 1 Cr 29,29. ² 1 Cr 29,29; 2 Cr 9,29. ³ 1 Cr 29,29. ⁴ 2 Cr 9,29; 12,15. ⁵ 2 Cr 12,15. ⁶ 2 Tim 2,8. ⁷ Col 4,16. ⁸ 1 Cor 5,9. ⁹ 2 Cor 2,3-9; 7,8-13. ¹⁰ Flp 3,1.

S. MUÑOZ IGLESIAS

CANTAR DE LOS CANTARES. TÍTULO. El original hebreo (*šir ha-širim*) es una forma de superlativo¹, traducida literalmente por la versión griega de los LXX (*ᾠσα ᾠμάτων*) y por la Vg. (*Canticum Canticorum*). Esta versión literal se ha conservado también en castellano con el sentido de *El cantar por excelencia*. La Pēšittā² añade el subtítulo *Sabiduría de las sabidurías de Salomón*.

¹ Cf. Gn 9,25; Éx caps. 26 y 34; Sal 50,1.

1. **INSPIRACIÓN. CANON.** La tradición hebrea y cristiana ha considerado siempre el Cantar como un libro sagrado. Cuando en los siglos I-II D.C., algunos judíos pusieron en duda este carácter sacro del libro, los rabinos, apelando a la constante tradición, afirmaron de nuevo su origen divino y canonicidad^A. El Cantar se nos ha transmitido formando parte de la colección de los libros sapienciales. Es el primero de los «Cinco volúmenes» (*hāmēš mēgillōt*), que constituyen un conjunto de lecturas litúrgicas para las cinco grandes solemnidades de Israel. La lectura del Cantar tiene lugar en las fiestas de Pascua.

^A Los textos rabínicos pueden encontrarse agrupados y traducidos en STRACK-BILLERBECK, IV, pág. 432 y sigs.

2. **TEXTO. VERSIONES.** A pesar de las dificultades que provienen de una falsa puntuación o del cambio de sufijos, puede considerarse que el texto del Cantar no ha sufrido retoques de importancia. Algunas correcciones de los exegetas responden, más que a la incorrección del texto, a la exigencia de un determinado sistema de interpretación. Tratándose de un libro eminentemente lírico, resulta muy difícil juzgar por la lógica de las ideas si todas las expresiones dependen o no del autor. Hay que aceptarlas sencillamente, a no ser que se trate de una incorrección evidente. Por lo demás, pocas veces se puede modificar un texto por razones métricas, ya que la poesía del Cantar no sigue regla fija. La versión más importante es la griega de los LXX, que remonta al siglo II A.C. Su influencia penetró luego en la traduc-

ción siríaca Pēšittā³, y en la antigua versión latina. En la Vg. tiene en cuenta san Jerónimo todas las traducciones anteriores, sirviéndose al mismo tiempo de los trabajos críticos de Orígenes.

3. **TEMA.** A una simple lectura, el Cantar aparece como un conjunto de breves poemas que, manteniéndose en una lírica elevadísima, cantan el amor con noble acento humano. Dos amantes, el esposo y la esposa, separados todavía, desean llegar a una mutua posesión. Alternando sus cantos con un coro de jóvenes y doncellas, proclaman ambos sus cualidades y bellezas que expresan la realidad de su amor. Repetidas veces experimentan la satisfacción de hallarse juntos, pero resulta no ser más que un encuentro fortuito seguido de una nueva separación. Con el anhelo de vencer la dificultad que los separa, los esposos cantan la felicidad de su posesión definitiva.

4. **INTERPRETACIÓN.** Los testimonios que parecen insinuar el contenido espiritual del Cantar pertenecen, por lo menos, a dos siglos después de la composición del libro. Por lo tanto, no se puede determinar partiendo de ellos si el libro tuvo originalmente este sentido superior o si, por el contrario, este sentido alegórico fue sólo una conveniencia posterior exigida por la presencia del Cantar entre los libros sagrados. Si el libro (extracanónico) 4 Esdras 5,24-26 se refiere al Cantar usando los mismos nombres (Cant 2,14; 6,9 [8] = paloma); (2,2 = lirio; 4,12.16; 6,2 [1] = huerto), sería el primer testimonio de su interpretación alegórica. De los testimonios rabínicos de los siglos I-II D.C., en especial el del Rabí 'Āqibā, parece también deducirse la inteligencia de un sentido superior del libro^A. La interpretación figurada aparece por fin evidente en el Targūm y en el Midraš Rabbā³, donde se expone claramente que el Cantar expresa en forma alegórica la historia de Israel desde la salida de Egipto hasta la venida del Mesías, como una manifestación continua del amor de Yahweh a su pueblo. En la tradición cristiana existe unanimidad casi absoluta en la interpretación espiritual del Cantar^B. Es natural, no obstante, que el contenido del amor de Yahweh para su nación elegida se transformara en los comentarios patrísticos en el amor de Jesucristo por su Iglesia. Orígenes, Gregorio de Nisa, Cirilo de Alejandría etc., comentando el Cantar, elaboran una doctrina asceticomística muy importante desde el punto de vista de la teología espiritual. El pensamiento de los Padres latinos está dentro de la misma línea de interpretación. Ambrosio, Gregorio Magno, Justo de Urgel y otros escritores consideran en el esposo del Cantar a Jesucristo, y en la esposa a la Iglesia o al alma devota, en el sentido de «ánima eclesiástica». Luego según las características de cada autor y época, la esposa del Cantar representará a la humanidad, y en la Edad Media a la Virgen María (san Bernardo). En realidad los comentarios patrísticos y los medievales poseen un carácter teológico tan intenso que dejan en segundo lugar la exégesis objetiva del libro^C. También los autores místicos supieron encontrar en el Cantar el lenguaje humano para describir la inefable unión del alma con Dios. En los siglos XVII-XVIII se difundió la interpretación que atribuye al Cantar un doble sen-

tido. Uno literal, referido al amor de Salomón por una de sus esposas, y otro superior según el cual los amores de este rey habían sido ordenados por Dios para significar la unión de Yahweh con Israel y de Jesucristo con la Iglesia. En época más reciente surgieron nuevas tentativas de interpretación, que en parte corresponden a un deseo de utilizar los últimos descubrimientos arqueológicos y el conocimiento cada vez más exacto de los pueblos del antiguo Oriente. Del estudio de la astrología babilónica, nació la interpretación alegoricoastral del Cantar. Según Meek y Minocchi, el Cantar sería una composición alegoricolitérgica dependiente de los cultos que en primavera se tributaban a Tammuz-Adonis o Dōd, acomodados más tarde a Yahweh. Para Rosenmüller, el Cantar se refiere a las nupcias de Salomón con la sabiduría. L. Hug lo considera como una tentativa de unión entre Israel y Judá. Torelli como un escrito de pacificación entre el yahwismo y la civilización humana^D. Estos y algunos otros intentos de aclarar el sentido del Cantar se consideran hoy faltos de un sólido fundamento. Los datos folklóricos que Wetzstein, cónsul alemán en Damasco, recogió de las fiestas nupciales en la región del Hawrān, sugirieron a Budde la interpretación del Cantar como un conjunto de cantos de amor para festejar a los nuevos esposos^E. Aunque esta exégesis tampoco posee un valor propiamente científico, sorprenden las notables correspondencias entre las costumbres de esta región y algunas descripciones del libro del Cantar. Otra interpretación defendida recientemente por Pouget y Guitton, sostiene que el Cantar describe un verdadero drama, cuyo argumento sería: la resistencia de una joven campesina, conducida al harén de Salomón, a acceder al amor del rey, con el fin de guardar fidelidad a su prometido. La posición actual de la exégesis del Cantar merece un más detenido examen, que exige asimismo la previa consideración de posibles fuentes extrabíblicas de su género literario, para determinar luego su contenido como libro inspirado.

^A BENOIT, *Rabi Aqiba, héros du Judaïsme*, en *RB*, 64 (1947), págs. 54-89, en especial en la pág. 68 y sigs. DUBARLE, *L'amour humain...*, en *RB*, 16 (1954), págs. 70-71. ^B Teodoro de Mopsuestia (350-428) interpretó el Cantar como una evocación del matrimonio de Salomón con una princesa egipcia. Esta teoría se acusó en el Concilio de Constantinopla (V ecuménico), y no tuvo apenas seguidores. ^C Para la interpretación patrística y medieval, cf. RUFFENACH, CAVALLERA, CASSABUT, en el *Dict. de Spiritualité*, fascículo VII, París 1937, cols. 86-109. ^D MECK, *Canticles and the Tammuz Cult*, en *AJSL*, 39 (1922), págs. 1,14; id., *Babylonian Parallel of the Song of Songs*, en *JBL*, 43 (1943), págs. 345-252; id., *The Song of Songs and the Fertility Cult*, Symposium, págs. 48-49. A. JEREMIAS, *Das Alte Testament in Lichte des Alten Orients*, Leipzig 1916. Cf. VACCARI, *Il Canto dei Cantici*, en *Bibl*, 9 (1928), págs. 443-457. ^E BUDDE, *Das Hohelied erklärt*, Friburgo de B. 1898. SCHMÖKEL, *Heilige Hochzeit und Hohelied*, Wiesbaden 1956.

5. PREHISTORIA DEL LIBRO. Por su contenido, que evoca un tema de perenne valor humano, y, sobre todo, por faltar una indicación explícita del fin que se propuso el autor, el Cantar no aparece con una determinada dependencia en relación a los escritos del AT. En cambio, la elaboración de su estilo supone la existencia de antecedentes literarios que inspiraron a su autor. En la actualidad se está investigando, particularmente en el campo de la literatura cultica oriental, donde

algunos autores quieren hallar analogías que proyecten alguna luz sobre la procedencia del Cantar. Con todo, los resultados son hasta el presente tan hipotéticos y controvertibles, que no pueden ofrecer una explicación satisfactoria sobre la procedencia de nuestro libro^A. Se conocen, en cambio, poemas de amor egipcios, entre los cuales merecen particular mención los cantos de amor del papiro Chester Beatty (siglo XII A.C.), cuyo vocabulario, forma de composición y penetración psicológica poseen notables analogías con el género literario del Cantar. Aunque las semejanzas puedan sólo aplicarse a la forma externa del libro inspirado, los cantos de amor egipcios demuestran la existencia en el antiguo Oriente de un género literario que debió de ser conocido en Israel, y ejerció su influjo en los cantos líricos del pueblo hebreo^B. Y entrando ya en el campo de la hipótesis, podría decirse que fue en los tiempos florecientes de la monarquía cuando Israel conoció también esta literatura egipcia. Luego, modificándola y desenvolviéndola, la incluyó en su patrimonio literario, pasando, quizá, a ser usada en la celebración de las fiestas nupciales. Cómo se conservaron estos cantos en el correr de los tiempos, y cómo llegaron a ser fijados por escrito, son problemas que sólo encuentran soluciones probables, no seguras. Lo que más interesa, empero, es conocer hasta qué punto influyó en el autor del Cantar, y esto nos lleva precisamente a considerar el núcleo del problema bíblico, es decir, el sentido que el autor inspirado dio a su libro, por cuya razón entró a formar parte de la literatura sagrada.

^A Cf. introducción al comentario de E. ROBERT, *Bible de Jérusalem*, París 1951, pág. 11. ^B SCHOTT, *Les chants d'amour de l'Égypte ancienne*, París 1956. SUYS, *Les chants d'amour du Papyrus Chester Beatty*, en *Bibl*, 13 (1932), págs. 209-227.

6. INTERPRETACIONES ACTUALES. a) *Profética*. Ante la imposibilidad de hallar criterios internos para dilucidar el sentido que el autor inspirado dio al Cantar, los exegetas se ven obligados a fundar su interpretación en paralelos y analogías que difícilmente pueden proporcionar un criterio decisivo. Por otra parte, la tradición patrística tampoco puede ofrecer una norma determinante, por ser precisamente casi unánime en interpretar el Cantar como la expresión del amor de Jesucristo por su Iglesia. Resulta, en efecto, poco menos que imposible que un hagiógrafo judío tuviera la intención positiva de describir esta realidad sublime e inesperada de la unión del Mesías futuro con un nuevo pueblo.

Dentro de la mentalidad del AT, la exégesis del Cantar que ofrece una estructura científica más convincente, es la que interpreta este libro en la línea del pensamiento profético. No es por cierto una teoría nueva, pero los recientes estudios exegeticos la presentan de una forma tan consistente y documentada, que el libro adquiere una nueva dimensión doctrinal de profundo carácter bíblico. No cabe duda que los profetas se sirvieron extensamente de la alegoría del amor matrimonial para expresar el amor de Yahweh por Israel. Según Oseas, Yahweh ama a su pueblo como a su esposa, y por sus idolatrías lo considera como una esposa infiel¹. Isaías compara a Israel con la viña de Yahweh, cuya tierra, después del exilio, ya no será más abandonada, sino des-

posada, porque Yahweh tiene en ella su complacencia². Jeremías se representa el pacto del Sinaí como un desposorio de Yahweh con su pueblo en los días de su juventud. La infidelidad de Israel es para el profeta también un adulterio³. El profeta Ezequiel predica a los exilados judíos cómo Dios purificó y embelleció al pueblo de Israel, que luego condujo a SÍ como a una esposa, la cual, sin embargo, le fue infiel⁴. En este sentido son importantes los capítulos 16 y 23. En fin, no es necesario aducir más citas y textos. Son abundantes y explícitos. Los estudios de Robert y de Feuillet son interesantísimos desde este punto de vista. La mayor parte de las expresiones del Cantar son un eco de la mentalidad y lenguaje de los profetas. De manera que según estos autores el Cantar no es un libro aislado dentro de la Biblia, sino que su contenido y expresión manifiestan la mentalidad y el lenguaje profético al describir el amor de Yahweh por Israel. Los paralelos son tan evidentes que se comprende fácilmente por qué el hagiógrafo no sintió la necesidad de explicitar el sentido superior de su libro.

Entre los defensores de la interpretación profética, algunos prefieren considerar al Cantar como una alegoría, donde cada expresión indica un sentido superior; otros simplemente como una parábola en la que algunos puntos de la narración no han de referirse al sentido espiritual. Hay quienes consideran el libro sólo como una expresión de amor entre Yahweh y su pueblo; hay también otros que quieren ver descritos en el Cantar los acontecimientos históricos de Israel que concretaron este amor de Yahweh. En este caso el libro tendría la finalidad de consolar e infundir esperanza a los israelitas vueltos del exilio babilónico, que tanto necesitaban de ello. Siguiendo la evolución del género profético posterior, el Cantar describiría acontecimientos en los que los planos históricos se confunden, en los que el pasado y el presente se entrelazan, formando una doctrina de esperanza para el futuro. El desenvolvimiento ulterior de esta profecía preparó el género apocalíptico propiamente dicho⁵.

² Existe numerosa bibliografía en favor de esta teoría. Los trabajos más importantes se deben a Robert y Feuillet. Dentro de poco se espera la edición póstuma de un extenso comentario al Cantar, de Robert. Es importante la obra de A. FEUILLET, *Le Cantique des Cantiques*, París 1953.

³ Os 2,4-20; 3,1. ⁴ Is 5,1-2; 54,4-8; 62,4-5. ⁵ Jer 2,32; 3,1-5. 6-11 Ez 16,1-12.

b) *Interpretación sapiencial*. Pero en realidad el Cantar no forma parte del grupo de los libros proféticos. Si hubiera sido tan evidente su contenido profético, cabe preguntarse cómo pudo formar parte de la colección de libros sapienciales. Además resulta muy difícil comprender cómo llegó a ser atribuido a Salomón, el sabio de Israel por excelencia. De otra parte, el método de los paralelos entre el Cantar y los profetas deja sin resolver puntos muy importantes. Por ejemplo: algunas expresiones de amor humano que jamás se atrevió a usar ningún profeta; el hecho de que en el Cantar la iniciativa de amar proceda de la esposa, mientras que los profetas insisten sin cesar en que es Yahweh quien ha iniciado la unión con la nación elegida. Ningún profeta, además, dejó sin explícita inter-

pretación sus alegorías matrimoniales que significaban el amor de Yahweh. La falta de una indicación explícita de su sentido profético en un libro donde ni tan sólo es mencionado el nombre de Yahweh, no puede solucionarse con la simple suposición de que todo viene sobreentendido. Y ya desde un punto de vista positivo, aplicando también el método de hallar paralelos bíblicos en el Cantar, los libros no proféticos ofrecen un extenso campo para interpretar su contenido como la descripción del amor humano en cuanto obra de Dios. Desde las primeras páginas del Génesis, el matrimonio es presentado como una institución divina del más sagrado carácter. Toda la historia de los patriarcas demuestra la importancia que ellos daban al matrimonio de sus hijos. Por la narración bíblica sabemos también que las fiestas nupciales se celebraban con cantos y danzas durante ocho días, y que existían cantos de amor entre los nuevos esposos¹. En fin, siguiendo el sentido directo del libro, el tema del amor humano encuentra precisamente su sentido religioso más auténtico en el contexto bíblico. Considerando además el contenido de los libros sapienciales, de los cuales forma parte el Cantar, se encuentra como característica particular el interés e importancia que dedican a los valores e instituciones humanas como dependientes de Dios. El elogio de la mujer fuerte en Prov 31,10-31, por ejemplo, no se funda en ningún motivo superior, y posee no obstante un gran sentido religioso. Proverbios, Eclesiastés y Eclesiástico dedican una gran parte de su contenido a ponderar los aspectos de la vida normal que ocupan habitualmente al hombre. Dentro, pues, del conjunto sapiencial, el Cantar adquiere el sentido directo de su texto. La sublimación del amor humano que une a los esposos, y que por voluntad de Dios supone cualidades y bellezas naturales. Según esta interpretación, llevaría también como contenido bíblico el valor personal y particular de cada hombre, completando de alguna manera el sentido colectivo de la religión de Israel. Para algunos autores, el Cantar está, además, destinado a enaltecer y consolidar la fidelidad conyugal. Sus cantos, por lo tanto, formarían parte de los ritos de la celebración nupcial, por lo que se comprende todavía más fácilmente cómo entraron a formar parte de los libros sagrados. Una teoría reciente considera más simple aún el contenido del Cantar. Los elementos que nos presenta el libro son sencillamente unos cantos de amor entre un joven y una doncella. Por lo tanto, sin ulteriores elucubraciones de valor incierto, nos debemos atener al sentido más natural y obvio. Con la elevada dignidad en que se describe el amor entre dos jóvenes, según la voluntad creadora de Dios, no hay razón de seguir buscando ulteriores sentidos. En realidad resulta difícil refutar esta posición simplista, ya que actualmente ha desaparecido el falso dilema, según el cual el Cantar había de tener un sentido espiritual o de lo contrario resultaría sensual u obsceno. La distinción de nuestras ideas actuales entre lo sagrado y lo profano, no puede aplicarse a un pueblo en que la vida se consideraba totalmente integrada en la religión. En este sentido, la presencia del Cantar entre los libros sagrados no ofrece teóricamente ninguna dificultad. En todo caso, las dificultades tienen otra procedencia. Se

puede objetar, en efecto, que el hecho de estar el Cantar entre los libros sapienciales no posee gran significación, teniendo en cuenta que en tiempos posteriores la literatura profética y la sapiencial se influyeron en gran manera mutuamente, y que la atribución a Salomón puede estar condicionada únicamente por el hecho de que el nombre de este rey en diversas ocasiones viene mencionado en el texto del libro. En fin, estas dificultades y otras relativas a la conveniencia de que un tema de amor humano sea presentado como objeto de doctrina inspirada, dejan también en la incertidumbre la interpretación sapiencial del Cantar^A.

^A Para el sentido sapiencial del Cantar puede consultarse: A. M. VAN DEN OUDENRIJN, *Vom Sinne des Hohen Liedes*, en *DTh(F)*, 31 (1953), págs. 257-280. DUBARLE, *L'amour humain dans le Cantique des Cantiques*, en *RB*, 63 (1955), págs. 197-221.

¹ Cf. Gn cap. 24; 26,34; cap. 29; Os 2,17; Jer 7,32-34; 25,10; 33,10.

c) *Interpretación mixta*. Ya desde el siglo XVII fue bastante difundida la teoría de que el Cantar posee un sentido literal, directo, que se refiere al amor humano, y otro sentido real, indirecto, que expresa el amor divino. Fueron especialmente Bossuet y luego dom Calmet los que dieron a esta teoría una amplia difusión. Siguieron, en efecto, diversos exegetas que propugnaron este sentido mixto del Cantar. Actualmente lo defiende el P. Miller en la Biblia de Bonn, y hasta cierto punto, ya que admiten un sentido superior que trasciende al hagiográfico (gráfico), los autores Pouget y Guitton en su interesante estudio del Cantar como drama. Por lo que se refiere a determinar el sentido literal, humano, y en qué forma se relaciona con el sentido superior, existen diversas apreciaciones. Según Bossuet y Calmet el sentido directo del Cantar se refería a las bodas de Salomón con la hija del faraón. Para Miller, el Cantar no refiere ningún hecho histórico concreto, sino que describe un matrimonio ideal, a propósito para representar el amor de Dios a los hombres. El sentido directo del texto es para unos símbolo del amor divino; para otros, tipo del amor superior. Por lo tanto, el contenido trascendente del Cantar pudo pasar inadvertido al autor inspirado, pero en tanto que previsto y querido por Dios debe considerarse como incluido en el texto sagrado^A. En último término esta forma comprensiva de interpretar el Cantar, útil quizá y atrayente, por salvar la exigencia del sentido directo del texto y la de un contenido superior, incurre en la dificultad de probar ambos extremos. Miller apoya la interpretación típica en el sentido teológico que san Pablo atribuye al matrimonio cristiano. Por otra parte, los defensores de la interpretación sapiencial no niegan en absoluto que el amor humano sea considerado en la visión de Dios como el signo de su mismo amor divino^B. El sentido típico o el sentido pleno son problemas distintos del de determinar la intención del autor inspirado.

^A Propiamente hablando, el tipo suele ser algo concreto, determinado, mientras que el símbolo puede referirse a una realidad cualquiera, aunque sea una abstracción. Ambos sentidos deben ser probados; de lo contrario, su existencia nos es desconocida. ^B En este sentido, la aplicación del Cantar a la liturgia no consiste en una simple alegoría convencional, sino que responde a la dimensión superior que en la visión total de la economía divina adquieren los hechos narrados en la SE.

7. AUTOR. ÉPOCA. El texto original atribuye el Cantar a Salomón. Poderosas razones filosóficas y de estilo literario exigen una época muy posterior. Como en Prov, Ecl y Sab, la atribución del Cantar a Salomón puede ser sólo un recurso literario. Dada, empero, la dificultad de determinar claramente el sentido preciso del libro, resulta muy difícil situarlo en un época determinada. Los exegetas intentan, por lo general, situar el libro en la época que mejor concuerda con su sistema de interpretación. Sólo se puede afirmar que el Cantar pertenecería a la época postexilica. Lo exigen las innumerables expresiones que pertenecen al hebreo tardío. Los aramaismos son frecuentes. Diversos vocablos acusan influencias del período persa, e incluso algunos indican procedencia griega. Robert propone como época de composición a mediados del siglo V; Dussaud, Tobac, Ricciotti y Buzy hacia la mitad del IV; Pouget y Guitton la primera mitad del III; Winandy en su reciente comentario lo sitúa entre el 319-197 A.C. Con todo, Bea sigue considerando que no puede excluirse rotundamente la posibilidad de que Salomón fuera su autor.

8. UNIDAD Y FORMA LITERARIA. Debido a la diversidad de lugares y situaciones en que son presentados los personajes en cada uno de los poemas, no resulta muy evidente una ordenación destinada a describir el desarrollo de un argumento dramático. Sin embargo, la idea central de una búsqueda recíproca de los esposos, la repetición de imágenes y fórmulas literarias, y sobre todo la inspiración y estructura de los diversos cantos, muestran, por lo menos, una unidad fundamental. A pesar de que actualmente no se admite que el Cantar pertenezca al género dramático propiamente dicho, se reconoce en él una acción progresiva de carácter rudimentario. En último término, el Cantar puede considerarse como unos cantos líricos en los que el diálogo acentúa la expresión de los sentimientos sin que llegue a fundar un tema progresivo. La división del libro con la consiguiente determinación del número de cantos ofrece innumerables posibilidades. Ello permite a los exegetas diversas soluciones, pero con la dificultad de que cada una de ellas sólo tiene un valor relativo de acuerdo con la interpretación general del libro que cada expositor haya adoptado.

9. EL CANTAR COMO PROBLEMA. Aunque se encuentren dificultades casi insuperables para determinar el tema preciso del Cantar, los trabajos exegeticos han elaborado por fin unos resultados que delimitan y orientan definitivamente la interpretación de este libro. Hablando en sentido amplio, será en la línea profética o en la sapiencial donde el Cantar ha de encontrar su sentido. De ambas tendencias de interpretación afluyen abundantes la doctrina y el contenido religioso. En la incertidumbre entre estas dos soluciones positivas, radica la consideración del Cantar como problema. Su procedencia literaria remota permanece siendo una cuestión importante, pero que no se refiere más que al aspecto lateral del problema. En realidad, las fuentes extrabíblicas sólo pueden proporcionar algunos datos que apoyen una de las interpretaciones del Cantar en cuanto a libro inspirado, cuyo sentido ha sido ya radicalmente conocido.

Bibl.: Texto: Edición del texto hebraicomasorético: R. KITTEL-P. KAHLE, *Biblia Hebraica (editio sexta typis tertiae expressa)*, Stuttgart 1950: *Canticum Cant.* V. HAMP, *Zur Textkritik am Hohenlied*, en *BZ*, 2 (1957), págs. 197-204.

Comentarios: ORIGENES, en *PG*, 13, 37-58; 13, 61-216; 17, 253-288. S. GREGORIO DE NISA, en *PG*, 44, 755-1120. TEODORETO DE CIRO, en *PG*, 81, 27-214. AMBROSIO, en *PL*, 15, 1851-1962 (compilación de textos). GREGORIO MAGNO, en *PL*, 79, 471-548; 180, 441-474. JUSTO DE URGEL, en *PL*, 67, 962-994. BEDA EL VENERABLE, en *PL*, 91, 1063-1236. BERNARDO DE CLARAVALL, en *PL*, 183, 779-1198. LUIS DE LEÓN, Salamanca 1892 (ed. crítica del P. Merino). TERESA DE JESÚS, vol. 6. E. BOSSUET, *S. Scripturae Cursus*, 17. A. CALMET, París 1726. P. JOÜON, París 1909. A. MILLER, *Biblia de Bonn*, 1927. G. RICCIOTTI, Turín 1928. G. POUGET - J. GUITTON, París 1934; 2.^a ed., 1948. G. GIROTTI, Turín 1938. D. BUZY, *La Sainte Bible*, vol. 6, París 1938. J. FISCHER, Wurzburg 1950. A. ROBERT, *LSB*, 1951. P. DE AMBROGGI, Milán 1952. T. J. MEEK - H. T. KERR, *The Interpreter's Bible*, 5, Nueva York 1956. J. WINANDY, Maredsous 1960.

Bibl. general: A. COLUNGA, *El sentido del Cantar de los Cantares*, en *CTom*, 15 (1923), págs. 305-336. TOBAC, *Une page de l'histoire de l'exégèse*, en *RHE*, 21 (1925), págs. 510-524. A. VACCARI, *Il Cantico dei Cantici nelle recenti pubblicazioni*, en *Bibl*, 9 (1928), págs. 443-457. E. SUYS, *Les Chants d'amour du Papyrus Chester Beatty*, en *Bibl*, 13 (1932), págs. 209-227. F. RUFFENACH, F. CAVALLERA y A. CASSABUT, *Cantiques des Cantiques*, en *Dict. de Spiritualité*, fascículo 7, París 1937, cols. 86-101. M. HALLER, *Das Hohe Lied*, en *Die fünf Megilloth*, Tubinga 1940, págs. 21-46. D. BUZY, *Un chef d'oeuvre de poésie pure: le Cantique des Cantiques*, en *Mémoires Lagrange*, París 1940, págs. 147-162; id., *L'allégorie matrimo-*

niale de Jahvé et d'Israel et le C. des C., en *Vivre et penser*, serie III (1945), págs. 77-90; id., *Le Cantique des Cantiques; exégèse allegorique ou parabolique?*, en *RSR*, 39 (1951), págs. 99-114. A. M. VAN DEN OUDENRIJN, *Von Sinne des Hohen Liedes*, en *DTh(F)*, 31 (1953), págs. 257-280. A. FEUILLET, *Le Cantique des Cantiques. Étude de théologie biblique et reflexions sur une méthode d'exégèse*, en *Lectio divina*, 10, París 1953. A. M. DUBARLE, *Le Cantique des Cantiques*, en *RSPHTh*, 38 (1954), págs. 92-110, bibliografía reciente comentada; id., *L'Amour humain dans le Cantique des Cantiques*, en *RB*, 61 (1954), págs. 67-86. R. GORDIS, *The Song of Songs*, Nueva York 1954. R. E. MURPHY, *Recent Literature on the Canticle of Canticles*, en *CBQ*, 16 (1954), pág. 1 y sigs. J. P. AUDET, *Le sens du Cantique des Cantiques*, en *RB*, 62 (1955), págs. 197-221. H. SCHMÖKEL, *Heilige Hochzeit und Hoheslied*, Wiesbaden 1956. F. OHLY, *Hohelied-Studien, Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200*, Wiesbaden 1958. A. ROBERT - A. FEUILLET, *Introduction à la Bible*, París 1959, págs. 655-666. R. TOURNAY, *Les chariots d'Aminadab (Ct. 6,12): Israël, peuple théophore*, en *VT*, 9 (1959), págs. 288-309. A. FEUILLET, *La formule d'appartenance mutuelle (II, 16) et les interprétations diverses du Cantique des Cantiques*, en *RB*, 68 (1961), págs. 5-38; id., *Le Cantique des Cantiques et le mystère pascal*, en *VSp*, 1961, págs. 394-408.

P. TRAGAN

CÁNTARA (heb. *kad*; κάδος, ὕδρια, βάτος; Vg. *hydria*, *cadus*). Los hebreos daban el nombre de *kad* a una vasija, recipiente o cubo de arcilla de capacidad indeterminada destinado a guardar líquidos o alimentos.

Gn 24,14; Jue 7,16; 1 Re 17,14; Lc 16,6, etc.

La iglesia de San Pedro in Gallicantu, en Jerusalén, recuerda el sitio adonde se retiró Pedro a llorar por haber negado a Jesús, más que el propio lugar en que le negó. (Foto P. Termes)





Situación de la iglesia de San Pedro in Gallicantu (arriba a la derecha), en el extremo sur de Jerusalén, casi sobre el torrente Hinnôm, que asoma por la izquierda hacia la mitad. La colina de la izquierda (arriba) es el llamado monte del Mal Consejo. (Foto P. Termes)

CANTO. → Música.

CANTO DEL GALLO (ἀλεκτοροφωνία; Vg. *cantus galli*). 1. Aparte el episodio de que se trata más abajo, una sola vez se hace mención en el NT del canto del gallo, como medida del tiempo¹. La tercera vigilia de la noche, que duraba desde media noche hasta las tres de la mañana aproximadamente, se denominaba el *canto del gallo*. Esta denominación era corriente entre los escritores latinos²; Plinio anota que, al comenzar la cuarta vigilia, el gallo canta para invitar a los hombres al trabajo.

¹ MACROBIO, *Saturnalia*, 1,3.

² Mc 13,35.

2. Los cuatro evangelistas narran la predicción que Cristo hizo a san Pedro: «Antes de que el gallo cante, me negarás tres veces»¹. Marcos, que fue discípulo de san Pedro, precisa más: antes de que el gallo cante dos veces, me negarás tres; y anota con todo cuidado el primer canto del gallo². Hay una prescripción de la Mišnâh (*Bābā Qāmā*, 7,7) que prohibía tener gallos por parecer presuntos portadores de animales inmundos y se ha querido deducir de ahí la inverosimilitud del

relato evangélico. Nada más contrario a la verdad. La narración evangélica es tan realista que no puede ponerse en duda su contenido histórico; por otro lado, la prescripción de la Mišnâh no tenía fuerza de ley y, por consiguiente, solamente la cumplirían algunos rigoristas, aparte de que existen otros hechos históricos que prueban la existencia de gallos en Jerusalén (Schwab).

¹ Mt 26,34.74.75; Lc 22,34.60.61; Jn 13,38; 18,27. ² Mc 14,30.72.

3. En la vertiente oriental del monte Sión hubo en la antigüedad una iglesia titulada del «Canto del gallo» (San Pedro in Gallicantu). Esta antiquísima iglesia no representaría el lugar donde estaba la casa del sumo sacerdote, lugar en el que san Pedro negó a Cristo y escuchó el canto del gallo, sino más bien el sitio donde se retiró después de reconocer su pecado para llorar amargamente sus negaciones (Germer-Durand).

4. Tanto por su significado natural — la conexión del canto del gallo con el despuntar de la mañana —, como por su importancia histórica — negaciones de Pedro y misericordioso perdón de Cristo — la Iglesia primitiva ha hecho uso abundante del tema. Las *Constituciones Apostólicas* (8,34) dan la razón de por qué se ha de hacer la oración al canto del gallo: «porque esa

hora anuncia la llegada del día para hacer las obras de la luz». Prudencio, en su *Cathemerinon*, simboliza a Cristo en el gallo que nos despierta y anuncia el día: Cristo despierta las mentes y nos invita a la vida; el gallo también simboliza la voz del juez supremo. Para san Ambrosio es la voz del gallo la que despierta a los dormidos, reprende a los perezosos e infunde la esperanza a los renegados con el ejemplo del perdón de san Pedro. Los fieles recitaban con devoción el himno de san Ambrosio y hoy lo utiliza la Iglesia en los laudes del domingo.

Bibl.: M. SCHWAB, *Le Talmud de Jérusalem*, IV, 1881, pág. 294¹; J. GERMER-DURAND, *La maison de Caiphe et l'église de saint Pierre à Jérusalem*, en *RB*, 11 (1914), págs. 71-94, 222-246. H. LESÈTRE, *Coq*, en *DB*, II, cols. 951-954. H. LECLERCQ, *Gallicinium*, en *DACL*, VI, págs. 593-596.

J. COLLANTES

CAÑA (heb. *qāneh*; ac. *qanū*; κάλαμος; Vg. *arundo*). La caña común (*Arundo donax*, L.) que abunda en todo el litoral mediterráneo se daba y se da en Palestina por todas partes, especialmente junto a los lagos Hūleh y Tiberiades y a lo largo de los meandros del Jordán hasta poco antes de llegar al mar Muerto. El libro de Josué menciona en dos ocasiones «el valle del cañaveral» (→ *Qānāh*), sin duda por la abundancia allí de la gramínea¹. Una variedad de la caña era la aromática (*Acorus calamus*, L.)².

Con sentido impropio y más amplio designa el tallo del trigo (πυρρήν; Vg. *culmus*)³ y aun el brazo del hombre⁴.

Metafóricamente, y sin duda por la abundancia de las que crecen junto al Nilo, Egipto es para Israel como báculo de caña que en vez de sostener hiere la mano de quien en ella se apoya⁵; para la política de fe y confianza en Dios que exigían los profetas, toda política de alianzas era reprochable. Israel mismo será zarandeado por Dios como caña del río⁶.

En el NT, Jesús contrapone implícitamente la firmeza indomable de Juan Bautista a la caña agitada por el viento⁷; y Mateo aplica a Jesús la profecía de Isaías de que no quebrantaría la caña rota⁸ como expresión de su compasión y bondad. En el relato de la pasión, la soldadesca pone en manos de Jesús una caña como cetro — completando la parodia del rey vestido de escarlata y coronado de espinas — y con ella le golpearon la cabeza y le proporcionaron el vinagre en la cruz con una esponja clavada en una caña⁹ (→ *Hisopo*).

¹Jos 16,8; 17,9. ²Cant 4,14; Jer 6,20; Ez 27,19. ³Gn 41,5,22; Éx 25,36; 37,22. ⁴Job 31,22. ⁵Is 36,6; 2 Re 18,21; Ez 29,6. ⁶1 Re 14,15. ⁷Mt 11,7; Lc 7,24. ⁸Mt 12,20. ⁹Mt 27,29,48; Mc 15,19,36.

Bibl.: → *Flora*.

C. WAU

CAÑA (heb. *qāneh*; ac. *qanū*; κάλαμος; Vg. *calamus*). El nombre está tomado de la planta; tiene valor metrológico con el determinativo «de medir» (*qēnēh ha-middāh*; κάλαμος μέτρον, μετρον καλάμων; Vg. *calamus mensurae*, *arundo*). Ya en el acádico era medida equivalente a seis codos que, en la revaloración de Ezequiel, van mejorados en otros tantos palmos.

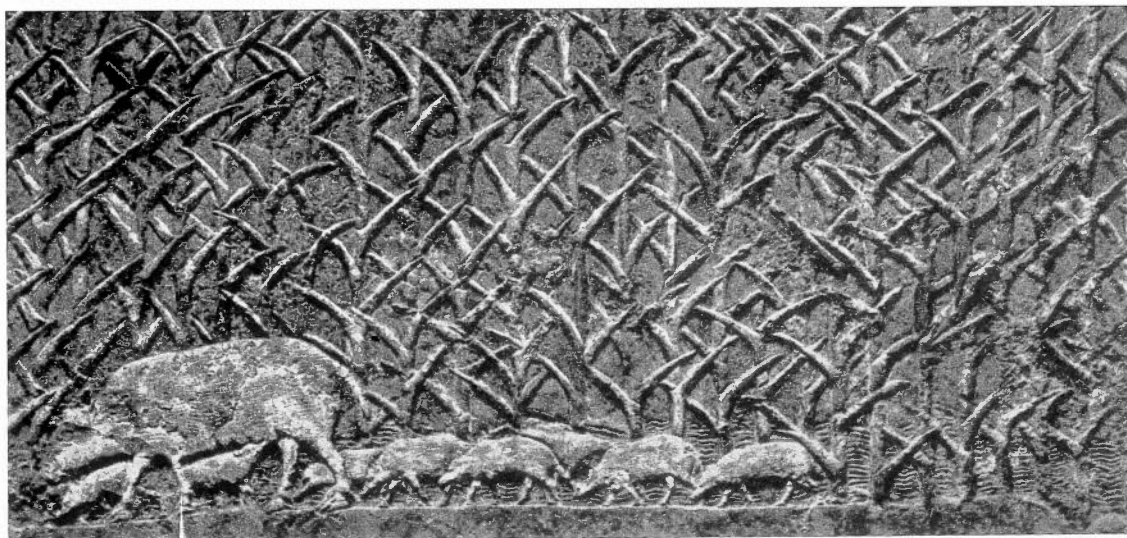
Ez 40,3-6; 41,8; 42,16-19; 43,13; cf. Ap 11,1; 21,15.

Bibl.: → *Metrología*.

C. GANCHO

CAOS PRIMITIVO. Se dice que hay un libro sobre Irlanda con un capítulo titulado «Serpientes» que sólo contiene estas palabras: «No hay serpientes en Irlanda». El presente artículo tiene el mismo carácter negativo, pero el tema no puede ser en modo alguno descartado tan lacónicamente. Escritores de todas las escuelas sustentan el punto de vista de que el estado original de la tierra es descrito en Gn 1,2 como un estado de caos, palabra definitiva como «total confusión y desor-

Cañaverales pantanosos del sur de Mesopotamia con una piara de cerdos. Bajorrelieve procedente de Nínive, siglo III A.C. (Foto *British Museum*)



den». Para expresar esta idea de caos, la lengua francesa ha adoptado incluso la expresión hebrea *tōhū wa-bōhū* de Gn 1,2. ¿Expresa este punto de vista la intención del autor sagrado?

El estado físico de la tierra al principio está descrito como sigue: «La tierra era *tōhū wā-bōhū* y (había) tinieblas en la haz (es decir, superficie) del *tēhōm*». Todos convienen en que *tēhōm* es el océano primitivo. Había, por lo tanto, tinieblas sobre el océano; el océano cubría la tierra; y la misma tierra era *tōhū wa-bōhū*. La descripción de la obra de los seis días relata la actuación de Dios para rectificar este estado de cosas. El reinado de las tinieblas perpetuas tuvo su fin en el primer día con la creación de la luz y después una y otra aparecieron alternativamente. En relación con el océano universal, el primer paso fue dado en el segundo día. La creación del firmamento permitió la separación de las aguas, dividiéndolas en superiores e inferiores; las que estaban sobre el firmamento serían enviadas más tarde a la tierra en forma de lluvia. Pero las aguas inferiores todavía cubrían la tierra. Esto fue remediado en el curso del tercer día cuando las aguas fueron reunidas en mares y apareció la tierra seca. La creación de los cuerpos celestes no afecta de una manera directa a la tierra y rebasa los límites de nuestro examen.

Habiendo de esta manera ordenado en sucesión decreciente dos estados, primero la oscuridad y luego las aguas del océano, es de esperar que el tercero, o sea el estado de *tōhū wa-bōhū* de la tierra propiamente dicha, será también rectificado. Ahora bien, el final de la actuación divina en cuanto a la creación se refiere, es cubrir la «seca» con vegetación y poblar a ella y al mar con bestias y hombres. Esto sugiere que los vocablos *tōhū wa-bōhū* significan «desolada y vacía», es decir, describen la tierra como *desolada*, en el sentido de que no tiene plantas ni árboles, y como *vacía* o *vacua* en el de no estar poblada con animales y seres humanos. Ésta es exactamente la traducción dada por el Targūm de ʾŌnqēlōs: *šadyāʾ wē-rēqanyāʾ*, y por la Vulgata: *inanis et vacua*. Los dos vocablos aparecen también combinados en Jer 4,23, donde se describe la condición en que queda el campo después del paso de un ejército invasor. Estaba desolada y vacía, esto es, devastada y despoblada. Vuelven a aparecer ambas palabras en Is 34,11, si bien no en correlación inmediata. En Dt 32,10 aparece solamente la palabra *tōhū* con significado paralelo a «desierto» e igualmente en 1 Sm 12,21; Is 29,21; 40,17.23; 41,29; 44,9; 45, 18-19; 49,4; 59,4 y en Sal 107 (106), 40; Job 6,18; 26, 7, equivalente a «yermo sin camino».

Las otras versiones antiguas no apoyan la idea de caos. La LXX cita ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος. La tierra era invisible por cuanto estaba cubierta por las aguas, y falta de todo lo que más tarde había de constituir su ornato e incapaz para contenerlo. Según manifiesta san Basilio carecía de la gran variedad de plantas, de los majestuosos árboles, de las hermosas y fragantes flores, que a la voz de Dios no tardó en producir (PG, 29,29 a). Águila lo tradujo por κένωμα καὶ οὐδέν, un espacio que contiene la nada; Teodoción análogamente por κενὸν καὶ οὐδέν; Simmaco por

ἀργὸν καὶ ἀδιάκριτον amorfo en bruto y sin embargo con su superficie todavía uniforme no modificada por la vegetación.

Si bien necesariamente faltaba la vida vegetal y animal bajo el océano, no por ello carecía la tierra de perfiles orográficos. Queda ello implícito por la ausencia de toda acción divina en dicho proceso configurativo durante el transcurso de los seis días. La tierra permaneció intacta, como había sido debajo del agua, según fue interpretado por el autor del Sal 104. Este salmo, compuesto en alabanza a la sabiduría de Dios puesta de manifiesto en sus criaturas, se inicia con una recapitulación de lo narrado en Gn cap. 1. Y con referencia al océano que cubría toda la tierra, el ver. 6 del citado Salmo reza: «Sobre las montañas posaban las aguas». El Salmo pasa entonces a mencionar la obra del sexto día, cuando las aguas que cubrían la tierra fueron confinadas a los lugares que les correspondían: «A las montañas suben, a los valles oescienden, al sitio que a ellas Tú señalaras» (ver. 8). Era un misterio de la sabiduría y poder de Dios, bien conocido de los israelitas, que en lo alto del monte Hermón brotaran las copiosas aguas que descendían y formaban el río Jordán. Ambos versículos evidencian que las montañas y los valles existían antes de lo creado en el transcurso de los seis días, cuando todavía señoreaban las aguas del océano primitivo.

Si examinamos ahora cómo la idea del caos primitivo vino a ser interpretada en el texto del Génesis, caemos en la cuenta de que contribuyeron a ello factores varios. Al explicar la diferencia entre la creación del mundo y su formación, san Isidoro lo expresa claramente. El texto latino de Eclo 18,1 declara *Qui vivit in aeternum creavit omnia simul* («El que vive eternamente creó todas las cosas a la vez») y, por otra parte, varias criaturas de Dios fueron creadas en los sucesivos días del Hexaemeron. De esto parece deducirse que la creación original había sido solamente de la materia, de la cual después fueron hechas todas las demás cosas. La conclusión vino a ser confirmada por Sab 11,18: *Qui fecisti mundum de materia informi* («Tú que hiciste el mundo de una materia informe»; Vg., *Creavit orbem terrarum ex materia invisa*, «Creó el orbe de las tierras de una materia invisible»), en que la invisibilidad de la materia retrotrae a la versión que la Septuaginta da de Génesis 1,2. De aquí la conclusión: *Primum materia facta caeli et terrae confusa atque informis, quam Graeci chaos appellant* («Primeramente fue hecha la materia del cielo y la tierra confusa e informe, a la cual los griegos llaman caos»; *Liber differentiarum*, 1, 11, en PL 83,74 c).

Como el lector ya se habrá dado cuenta, la controversia, sin embargo, se basa en una defectuosa interpretación de los textos. La palabra *simul* de Eclo 18,1 viene traducida por κοινῇ, que a su vez es la traducción griega del perdido vocablo original hebreo. El vocablo, por consiguiente, no denota simultaneidad en tiempo, sino la universalidad del acto creador llevado a cabo por Dios. Todo cuanto existe fue creado por Dios. Y en Sab 11,18 la voz *informi*, que traduce la palabra griega ἀμόρφου, no significa que la substancia de la cual fueron formadas las cosas fuese amorfa o infor-

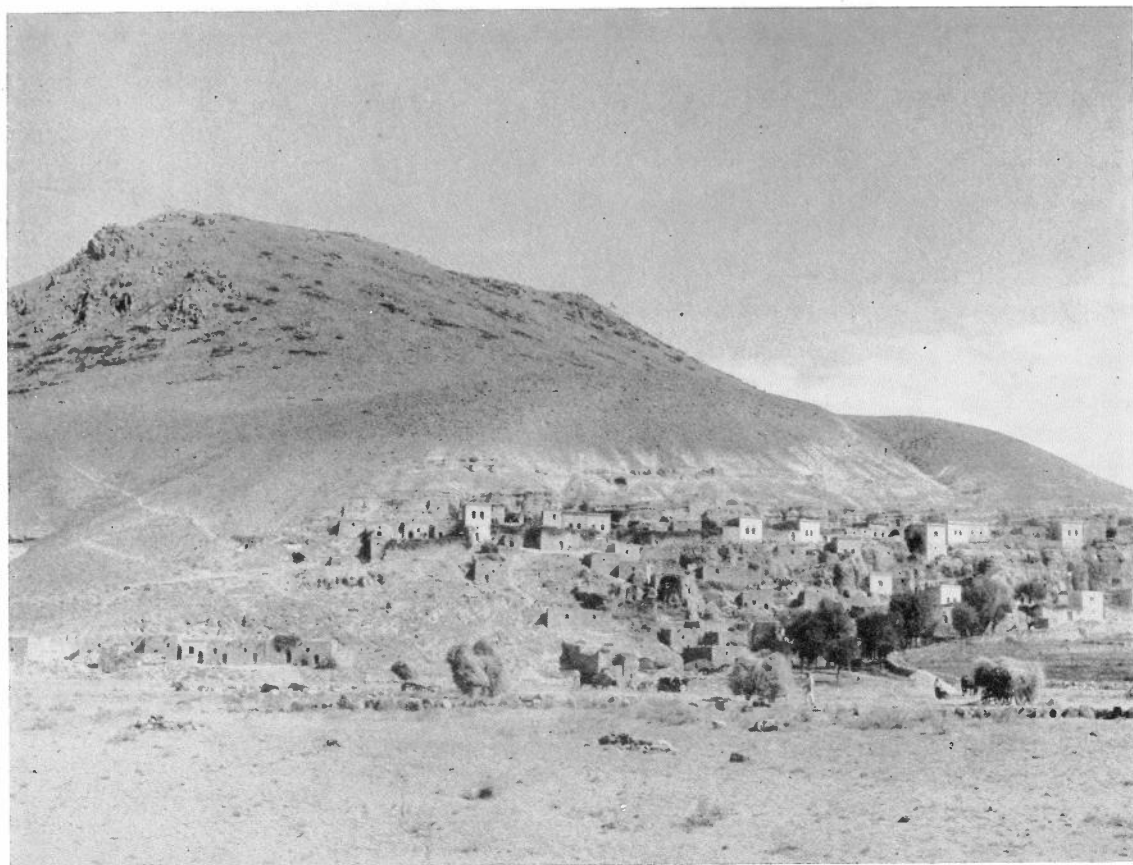
me. El autor, teniendo presente lo descrito en el Génesis, quiere dar a entender que la tierra de la que fueron formadas todas las cosas, no tenía, mientras estuvo cubierta por las aguas, la variedad de hermosas manifestaciones que le fueron conferidas durante la obra de los seis días.

Otro de los factores contribuyentes fue el uso de la palabra griega *χάος*, en relación con el origen de todas las cosas. Aparece primero en *Teogonía*, 116, de Hesíodo, y se describe como el principio de todas las cosas. Aquí parece tener el sentido de espacio vacío, vasto, oscuro. Si nos preguntamos qué es lo que existía antes de la creación, la inteligencia responde que «nada», en tanto que la imaginación nos dice «espacio vacío». Éste es el significado que se da a esta palabra en la traducción (defectuosa) latina de Lc 16,26, donde al traducir la voz griega *χάσμα*, está empleada para indicar la sima o abismo que se interpone entre el hombre rico y Lázaro en el seno de Abraham. Y éste es el significado original del vocablo relacionado, como lo está, con *χαίνω*, *χάσκω*, «bostezar, abrir del todo». Más tarde, el vocablo vino a tener diversos sentidos, incluyendo el de «oscuridad», presuntamente por la ausencia de luz en el espacio primitivo. Se lee así todavía en el divino

oficio *Illabitur tetrum chaos*, del himno *Lucis Creator optime*, de san Gregorio. Que Hesíodo lo entendió en el sentido de «espacio vacío», parece desprenderse del hecho de que a continuación este autor menciona a la tierra, pero no dice si fue engendrada por el caos o fue hecha del caos. Sexto Empírico lo interpretó de la misma manera. Después de citar a Hesíodo, manifiesta que se tiene la creencia de que el espacio es llamado caos debido a que contiene todo cuanto está dentro de él (*Esbozos Pirrónicos*, 3, 121). La falsedad de la etimología no debilita aquí la evidencia en cuanto al significado. Posteriormente, el vocablo pasó a significar «confusión», «desorden», siendo de nuevo incorrectamente relacionado con el verbo *χέω*, «verter». Y la idea del caos original en este sentido llegó a ser ampliamente sustentada, como lo atestigua Ovidio en su frase: *quem dixere chaos: rudis indigestaque moles* («que llamaron caos: una masa informe y confusa», *Metamorfosis*, 1, 8). Parece que este concepto común del vocablo, con el cual estaban familiarizados los cristianos cultos, tuvo su importancia en la interpretación del Génesis.

Bibl.: D. PETAVIUS, *De Oficio Mundi*, I, págs. 1-10. WASSER, *Chaos*, en PAULY WISSOWA. A. H. SAYCE, en *ERE*, que se basa

Yüverginik, pueblecillo de la Capadocia suroccidental, cercano de la región volcánica de Ürgüp-Ortahisar-Göreme, que presenta las características de la meseta anatólica: llanura con pequeñas colinas. (Foto P. Termes)



ampliamente en el primero. J. TERNUS, en *RAC*. D. DE BRUYNE, *Chaos en Lc 16,26*, en *RB*, 30 (1921), pág. 400. E. F. SUTCLIFFE, *Primeval Chaos not Scriptural*, en *Miscellanea Biblica*, Roma (1934), II, págs. 203-215.

E. F. SUTCLIFFE

CAPA. → Vestuario.

CAPADOCIA (Καππαδοκία; Vg. *Cappadocia*). Provincia de Asia Menor. El día de Pentecostés en Jerusalén un grupo de habitantes de esta provincia figura entre los pueblos que escucharon la primera predicación de san Pedro¹. En el prólogo de la primera epístola de san Pedro se nombra la Iglesia de Capadocia como una de las destinatarias de dicha carta². El nombre de esta región es de origen semítico. Su extensión no siempre fue la misma. Estaba situada en el centro de Asia Menor. En la época veterotestamentaria se hallaba en territorio hitita, siendo uno de sus centros de cultura, y comerciaba en plata, cereales y caballos. La cerámica encontrada en su territorio estaba emparentada con los tipos de tal industria descubiertos en Troya. Por las descripciones de Herodoto, aunque confusas, es posible situarla en su tiempo al este del río Halys hasta su desembocadura en el Ponto Euxino o mar Negro, teniendo por vecinos los frigios al oeste y los cilicios al sur. Posteriormente, la región adquirió una mayor extensión. El emperador Tiberio la transformó en provincia romana, limitando al norte con el Ponto, al este con Armenia, al oeste con Galacia y al sur con Cilicia. En su interior habitaban una serie de pueblos cuyo vínculo de unión era una misma lengua, el capadocio.

¹Act 2,9. ²1 Pe 1,1.

Bibl.: W. M. RAMSAY, *The Church in the Roman Empire*, 3.ª ed., Londres 1904, págs. 445-464. G. DE JERPHANION, *Une nouvelle province de l'art byzantin: les églises rupestres de Cappadoce*, 2 vols., Paris 1925-1926. HAAG, col. 892.

R. SÁNCHEZ

CAPH (χαφ). La Vulgata y los Setenta anteponen esta palabra a Lam 1,11; 2,11; 3,31.32.33; 4,11 y Sal 119, 81 (heb.). → **Acróstico**.

CAPHARSALAMA. Grafía que la Vg. da al topónimo griego → **Cafarsalama**.

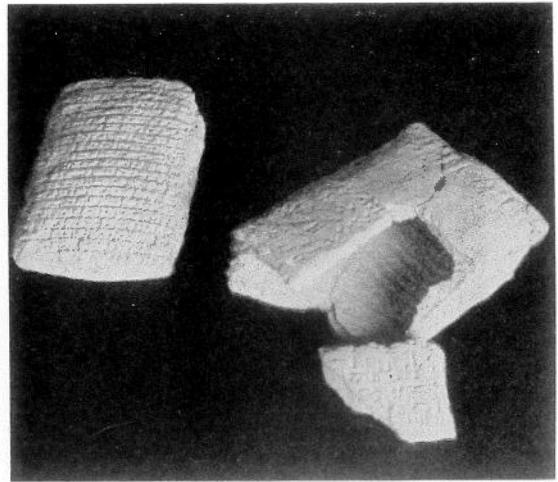
CAPITACIÓN. → Diezmo, Prestación personal.

CAPITAL, Pena. Castigo que supone la pérdida de la vida y cuya forma variaba en el mundo bíblico según fuera el delito cometido. → **Penas y Castigos**.

CAPITEL. Parte superior de la columna que corona el fuste. → **Arte hebreo**.

CARA. → Faz.

CARACA (Χάρκα; εἰς τὸν χάρκα, «hacia el campo atrincherado»; Vg. *Characa*). Durante una expedición que Judas Macabeo hace por tierras de Transjordania en busca de Timoteo, gobernador de una apartada de Cedesiria, llegó a la ciudad de Caraca, habitada por los judíos tubienos¹. De allí continuó camino de Carnión.



A la región de Capadocia pertenece la ciudad hitita de Kaneš, de donde procede esta tablilla con una inscripción legal y su envoltura protectora. Se trata de una declaración jurada ante el consejo de la ciudad.

Se identifica con la actual Kerak, en el Hawrān, a unos 20 km al noroeste de Bōsrāh. Otros críticos, basándose en el griego χάραξ, «camino atrincherado», no la consideran como nombre de ciudad, sino como nombre común, y localizan el sitio en → **Datema**, no lejos de la anterior.

¹2 Mac 12,17.

Bibl.: M. GRANDCLAUDON, *Les Livres des Maccabées*, en *La Sainte Bible*, VIII, 2.ª parte, Paris 1951, pág. 215. SIMONS, § 1225.

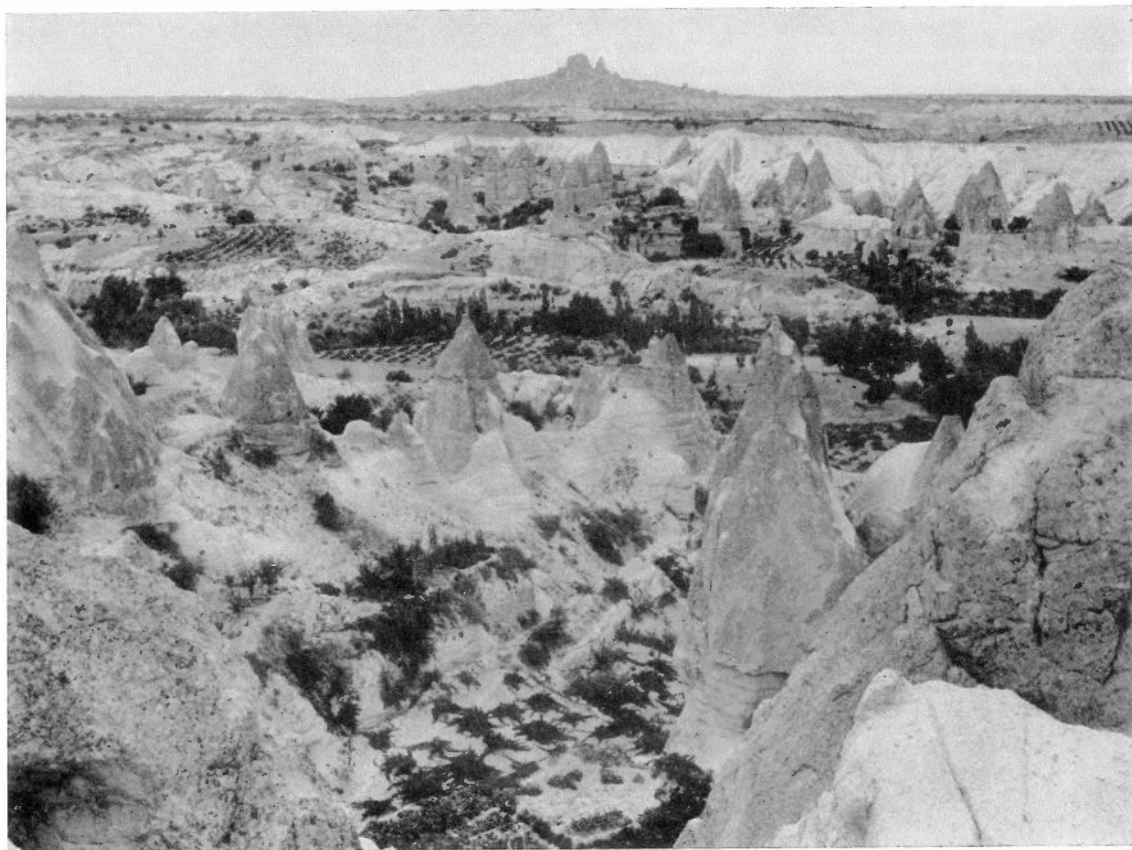
CARACOL (heb. šablūl). En la increpación contra los jueces injustos¹, el T. M. dice: «Sean como el caracol, que se deshace en baba». Se trata de una *hapax legómenon*, que los LXX y la Vg. traducen por «cera» (κρός; *cera*), lo mismo que otras versiones (siríaca, árabe, etiópica, etc.), excepto en la nueva versión de los Salmos que traduce correctamente por *limax*, limaco o babosa.

¹Sal 58,9.

Bibl.: A. VACCARI, *Biblia Sacra*, II, Roma 1955.

J. A. PALACIOS

CARACTERES DE LA BESTIA. San Juan habla varias veces en el Apocalipsis¹ de una marca, sello o distintivo (χάρσιν) que los adoradores de la Bestia llevan sobre la mano derecha o sobre la frente, de tal manera que sólo ellos, o los que conocen su nombre o el número de su nombre, pueden comprar y vender. La imagen está tomada, al parecer, de los tatuajes sagrados practicados en ciertos cultos paganos. El AT conoce también un sello religioso que ciertos individuos llevan grabado en la mano o en la frente² como expresión de la fidelidad y pertenencia a Dios. Para los israelitas era sin duda un equivalente de los tatuajes practicados por los paganos en honor de sus divinidades. Esta marca o señal que llevan los hombres a los que se refiere san Juan, es metafórica, como lo es la que llevan



La naturaleza ha creado en Capadocia bellos y caprichosos panoramas, como esta serie de conos en Göreme. Al fondo Ucisar. (Foto P. Termes)

los cristianos. De hecho, no es más visible que aquélla³. No es necesario pensar en un certificado oficial de lealtad al culto imperial. Basta entenderla como símbolo de la fidelidad de los paganos a sus dioses. La Bestia representa aquí probablemente todo sistema religioso que sustituye al ideal divino, un ideal terrestre propuesto a la adoración de los hombres, concretado para san Juan en el paganismo, o en las corrientes religiosas populares de su tiempo, como la magia, las astrología, los cultos místicos de toda especie o el culto de los emperadores. Más adelante⁴, el vidente de Patmos llama a la Bestia falso profeta o profeta de mentira. Es realmente el nombre que le conviene. Pues toda su actividad está consagrada a inducir a los hombres a la adoración de la primera Bestia.

¹Ap 13,16-18; 14,9.11; 15,2; 16,2; 19,20; 20,4. ²Is 44,5; Ez 9, 4,6; Éx 13,9.16. ³Ap 7,4-9. ⁴Ap 19,20.

Bibl.: A. VIGOUROUX, *Caractère de la Bête*, en *DB*, II, 1, col. 242 y comentarios al Apocalipsis.

O. GARCÍA DE LA FUENTE

CARAÍSMO. Doctrina religiosa basada en la Biblia. Se discute la etimología del nombre, la cual se deriva del verbo *qārā*, ya con el significado de «leer», «leer y estudiar la SE», ya con el de «invitar», «llamar» de aquí

el sentido «misionero»; o bien de la palabra árabe *qarrāʿun*, es decir, «lector experto en textos sagrados».

Hasta hace poco, se descuidó el estudio del caraísmo principalmente a causa de la decadencia espiritual y numérica de los caraítas durante los últimos siglos, debida tanto a la pérdida de la mayor parte de sus documentos como a su atribución a otros grupos religiosos. Por esta razón, se deformaron mucho las nociones sobre los principios y el desarrollo del caraísmo. Debido a esto la historia apenas recuerda a los caraítas en países como España, en que fueron bastante numerosos; en otros, como en la región del Atlas, donde había comunidades suyas en el siglo XVII, se olvidó por completo su existencia.

PRESENCIA HISTÓRICA DEL CARAÍSMO. Con la codificación del Talmūd (ca. 500 d.c.), la religión hebrea adquirió valor nacional con el propósito de proteger a los judíos de la → **Diáspora**. A pesar de la apariencia de unificación completa, existían antiguas creencias heterodoxas, que se manifestaron de vez en cuando con formas diferentes, en especial en regiones alejadas de las autoridades centrales y principalmente en los confines de Persia e Iraq. Los sadoquitas, enemigos del rabinismo nacionalista, heredero del farisaísmo, se aco-

gieron a tal oposición. La aparición del Islam produjo una fermentación religiosa en Oriente, creando un ambiente muy propicio a las doctrinas heterodoxas. Los movimientos mesiánicos de los siglos VII y VIII fueron los precursores de 'Ānān ben Dāwīd, hombre culto, descendiente de la familia del exilarca y, por lo tanto, considerado de la estirpe del rey David. 'Ānān vivió en el siglo VIII y se suele tener por el fundador del caraísmo; pero autores serios, como A. Geiger, D. Chwolson, K. Kohler, etc., no admitieron nunca tal «fundación» del caraísmo y, en efecto, los escritores antiguos hablan de que hubo «ananitas (discípulos de 'Ānān) entre los caraítas». Chwolson ha probado que el caraísmo existió mucho antes que 'Ānān, quien se redujo a codificar y sistematizar su legislación.

PRINCIPIOS DEL CARAÍSMO. Principio básico de los caraítas es el de «buscar cuidadosamente en la Escritura», y no aceptar sin crítica las opiniones ajenas, lo cual ha producido un individualismo exagerado. Otro principio de su doctrina consiste en que sólo la fe asegura la salvación y no el cumplimiento de las prescripciones y ritos. No rechazan la tradición mientras no contradiga la SE. Todos los libros bíblicos son fuentes de la Ley, tanto los proféticos como el Pentateuco. En el establecimiento de las normas religiosas tiene importancia la regla de analogía, tal como ocurre en el *Documento de Damasco*. Al modo de Filón, que influyó mucho en la legislación, la filosofía, etc., de los caraítas, éstos interpretan la Biblia alegóricamente. El antiguo caraísmo creía que muchos mandamientos bíblicos tenían solamente un significado simbólico.

La doctrina sobre el Mesías sufrió variaciones en el transcurso de los siglos. Parte de los caraítas del siglo X afirmaba que el Mesías anunciado había llegado y desaparecido; otros, como las gentes de Qumrān, esperaban la aparición de dos Mesías: uno descendiente de David y otro de Aarón.

El espíritu de ascetismo domina al caraísmo. Sus textos litúrgicos, procedentes en su mayoría de la Biblia, insisten en la virtud de la pobreza. En las oraciones se menciona al Maestro de Justicia, conocido por los mss. de Qumrān. Los caraítas rezan dos veces al día, con genuflexiones y prosternaciones frecuentes, por analogía con las costumbres esenias; por la misma razón, se descalzan en sus templos (*kēnēsāh*), parangonados, en cuanto a santidad, con el jerosolimitano, y exigen la pureza (ablución de manos y pies, prohibición de entrar después de beber vino), a quienes acuden a ellos. En ciertas épocas, sobre todo en las precedentes a los ayunos, celebran vigiliat nocturnas. Los ayunos son frecuentes y largos; antaño uno de ellos duraba setenta días, aparte observarse cada séptimo día del mes. Algunos antiguos grupos de caraítas limitaban la cantidad de alimento que podía consumirse y prohibían la carne y los manjares refinados; otros vedaban recurrir a los cuidados médicos para que la curación procediese únicamente de Dios (Éx 15,26).

Las leyes conyugales son muy rígidas y casi idénticas a los preceptos cristianos. Chwolson lo explica por la adopción en ambos casos de la antigua legislación sadoquita, pues la friesa o talmúdica dio mayor libertad a esos mandamientos. Las palabras de Gn 1,28-«Creced y multiplicaos», se interpretan como una ben-

Capitel de tipo proto-eolio, de los tiempos de los reyes de Judá, que puede dar una idea de los capiteles del templo salomónico. Procede de Rāmat Rāhēl. (Foto *Department of Antiquities, Israel*)



dición y no como una orden. El matrimonio tiene por fin la conservación del género humano, de aquí que se prohíban las relaciones carnales con la mujer encinta o lactante; también se vedan en los días festivos y de descanso, por analogía con el *Libro de los Jubileos*.

Las reglas sobre la observación del día de descanso son muy estrictas y análogas a las del *Documento de Damasco* y el *Libro de los Jubileos*; se prohíbe incluso que trabajen los servidores pertenecientes a otra religión. Se asemejan también a las esenias las indicaciones sobre la pureza en lo que concierne a los excrementos, menstruación, abluciones, etc. El modo de enterrar a los muertos recuerda mucho el de Qumrān (*loculus*, cabeza orientada hacia el sur).

El calendario conserva vestigios del antiguo solar, que cedió luego ante el lunar basado en la observación. En los últimos siglos, una reforma lo ha sustituido por un calendario matemático. Pentecostés se celebra siempre en domingo, por analogía con los sadoquitas.

HISTORIA DEL CARAÍSMO. 'Ānān, cuya actividad se inició en el siglo VIII en territorio abbasí, continuó su labor en Jerusalén y construyó en la ciudad antigua un templo subterráneo, que perduró hasta la primavera de 1948, en que fue destruido. Con 'Ānān y sus discípulos, los ananitas, se inicia un período de poderosa expansión del caraísmo. En poco tiempo surgieron numerosas comunidades en Persia, Mesopotamia, Siria y toda la cuenca del Mediterráneo. No se poseen informes sobre los caraitas de Francia e Italia. En España, los caraitas, reunidos principalmente en Castilla (Burgos, Carrión, Toledo y Talavera), prosperaron durante cierto tiempo, sufrieron después los ataques de sus adversarios y desaparecieron totalmente desde el siglo XII. Fuera de los países de las antiguas culturas mediterráneas, la actividad misionera de los caraitas penetró profundamente en los territorios de Europa oriental y del Asia central. Aquí el hecho más importante fue la conversión en el siglo VIII del rey Khazar y de una parte de su pueblo. En la época siguiente, antes y después de la invasión mogola, la actividad misionera caraita fue eficaz entre los diferentes pueblos del territorio euroasiático hasta en Panonia. También se pueden encontrar huellas de las creencias caraitas en las diversas herejías que surgieron en el seno de la Iglesia oriental rusa en las varias épocas y que todavía hoy perduran. No hubo reacción eficaz contra su expansión hasta el siglo X, cuando Sa'adyah Gaón le declaró guerra sin cuartel por considerar que el caraísmo era peligroso debido a su espíritu antinacional. A esta violenta reacción, desde el siglo XIII se agregó la debilidad interna del caraísmo, la cual suscitó su fracaso y decadencia que han culminado en nuestra época. Hay restos de comunidades caraitas en Crimea, límites orientales de Lituania y Polonia, Turquía, Egipto y Tierra Santa.

Bibl.: S. PINSKER, *Lickute Kadmoniot. Zur Geschichte des Karaismus und der karaischen Literatur*, Viena 1860. J. FÜRST, *Geschichte des Karäerthums*, 3 vols., Leipzig 1862-1869. A. NEUBAUER, *Aus der Petersburger Bibliothek. Beiträge und Documente zur Geschichte des Karäerthums und der karaischen Literatur*, Leipzig 1866. A. HARKAVY, *Zikron Iurishonim*, San Petersburgo 1903. D. CHWOLSON, *Das letzte Passahmahl Christi und der Tags seines Todes*, 2.^a ed., Leipzig 1908. I. MARKON, *Texte und Untersuchungen aus dem Gebiete des karaischen Ehegesetzes*, San Petersburgo 1908. L. NEMOY,

Al-Qirqisānīs Account of the Jewish Sects and Christianity, en *HUCA*, 7 (1930), págs. 317-397; id., *Karaite Anthology*, New Haven 1952. S. SZYSZMAN, *Les Khazars*, en *RHR*, 152 (1957), págs. 174-221; id., *Die Karäer in Ost-Mitteleuropa*, en *Zeitschrift für Ostforschung*, 6 (1957), págs. 24-54; id., *Ascèse et pauvreté dans la doctrine karaite*, en *ZRGG*, 11 (1959), págs. 373-380. N. WIEDER, *The Judean Scrolls and the Karaism*, Londres 1962. S. SZYSZMAN, *La Communauté de la Nouvelle Alliance et le karaïsme*, en prensa.

S. SZYSZMAN

CARÁN. El pasaje de Tob 11,1 plantea un doble problema de crítica textual y de topografía.

La Vg. lee: «Cuando volvían, llegaron a Carán (*Charan* < Χαράν), que está a medio camino, en dirección a Nínive, el undécimo día». Suponiendo correcta la lectura, no puede tratarse aquí de la célebre ciudad mesopotámica de → *Hārān*. La cantidad de lecturas variantes es tan grande, que no es posible por ahora determinar con certeza cuál es la genuina. Dos códices hebreos (M y N) leen *akram*; el S tiene *Καρσιν*, lugar desconocido; los códices A y B suprimen el nombre y leen: «Hasta que se acercaron a Nínive»; otros griegos ofrecen Χαϊσάρεια (= Quesarea); la *Pēšittā* pone *Basri* o *Karsi*; la versión latina Ítala ha conservado en su transmisión *Charam* y *Caracha*.

En cuanto a la localización geográfica, se ha propuesto que Carán ha de ser Kerkuk, pero no hay razones suficientes que impongan la aceptación de este punto de vista.

S. BARTINA

CARAVANA. El AT emplea dos vocablos para denotar la caravana: 1. *ʾorēhāh*, nombre derivado de *ʾorah*, «camino» (cf. ac. *harrānu*); 2. *hālīkāh*, procedente de *hālak*, «ir», «viajar» (cf. ac. *alkatu*, *alaktu*). Sin duda alguna, las caravanas, tan frecuentes y necesarias para el tráfico de mercancías y hombres, fueron tan corrientes en Palestina como en el resto del Próximo Oriente antiguo; no obstante, los términos mencionados no aparecen muy a menudo en la SE y más aún no abundan en ella ni expresiones ni conceptos que permitan deducir del contexto bíblico la noción de caravana.

La mayoría de caravanas se relaciona en el AT con la región transjordánica y Arabia. Las locales y también las internacionales empleaban el → *asno* y más tarde el → *camello* para el transporte de las mercancías y la impedimenta. Las caravanas árabes se dedicaron preferentemente al comercio de especias y aromas (mirra, incienso, etc.). Herodoto y Plinio el Viejo hablan de este tráfico, en especial del que atañe al incienso. La ruta caravanera arábiga más conocida, iba desde el sur de Arabia hacia el norte — a Gaza, Damasco, Petra o Bōsrāh — a través del Hīgāz, Timnah y Mārib. (Sobre los caminos de Palestina → *Geografía de Palestina*).

Las caravanas se citan en el T. M. en relación con la historia de José, en que unos ismaelitas madianitas compran al muchacho para venderlo en Egipto¹. En Gn 24,10 se hace referencia a las caravanas de los patriarcas, al tratar de los desposorios de Isaac y Rebeca. En el canto de Débora parece, según algunos, existir una alusión a las caravanas². La descripción de las riquezas de Salomón trata de la actividad caravanera³, el libro de Job contiene una clara mención a los

Al igual que en la antigüedad bíblica, las caravanas de camellos siguen siendo utilizadas por las tribus nómadas para el traslado de mercancías entre Asia y Egipto. (Foto *Orient Press*)

centros de caravanas de Arabia⁴, y en el libro de Isaías hay otra a las de los dedanitas⁵.

¹Gn 37,25.27.28; cf. 39,1. ²Jue 5,6. ³1 Re cap. 10. ⁴Job 6,18.19. ⁵Is 21,13.

Bibl.: HERÓDOTO, *Hist.*, 3,97. PLINIO, *Hist. Nat.*, 12,32. M. ROSTOVITZ, *Caravan Cities*, Oxford 1932, cap. 1. *Miqr.*, I, cols. 556-558, con bibliografía.

J. A. G.-LARRAYA

CARAVANSERALLLO. → Albergue.

CARBONES ARDIENTES (heb. *gahélet*, *gahālē'ēš*; ἄνθραξ πυρός; Vg. *prunae*, *carbones ignis*). La expresión puede tener diversos valores, aparte del propio. Job, al describir el cocodrilo, dice que su aliento enciende carbones¹, lo que se debe al efecto luminoso del agua que el animal despidió por la boca. El carbón ardiente o brasa es también imagen del último heredero de una familia², porque es como el resto de lo que anima el fuego. Los querubines parecen carbones ardientes por su resplandor, que simboliza la majestad celeste³. Representan el fuego purificador⁴. La locución «acumular carbones ardientes sobre su cabeza», que emplea san Pablo⁵, significa que los socorros prestados a un enemigo le obligan a dolerse de su enemistad y malas obras.

¹Job 41,13. ²2 Sm 14,7. ³Dt 4,24; Ez 10,2. ⁴Is 6,6. ⁵Rom 12,20.

Bibl.: S. OBIOLS, *Epístolas de Sant Pau*, en *La Bíblia de Montserrat*, XX, Montserrat 1928, pág. 132.

J. A. G.-LARRAYA

CARBONO 14. Una de las ramas más modernas de la ciencia, la que trata de la estructura del átomo, pone a disposición de los arqueólogos un procedimiento seguro para datar con exactitud la antigüedad de los restos arqueológicos. El profesor Williard F. Libby, del Instituto de Física Nuclear de Chicago, es el especialista más eminente en esta rama. El método corresponde a la siguiente idea: por medio del bombardeo de rayos cósmicos que continuamente inciden sobre la tierra, procedentes del espacio, el nitrógeno se convierte en isótopo radiactivo del C-14. Todo ser viviente está absorbiendo diariamente hasta su muerte C-14 con su alimento y respiración. En el transcurso de 5600 años este carbono pierde la mitad de su radiactividad primitiva.



En toda sustancia muerta, mediante un aparato Geiger, puede averiguarse cuánta es la fuerza radiactiva que ha perdido el C-14 que contiene y, conocida la velocidad de la desintegración, deducirse los años transcurridos desde que por última vez recibió el carbono, con un error de aproximación de unos 200 años. Como el tiempo medio de perduración radiactiva radiocarbónica es relativamente breve, es difícil calcular por este método fechas superiores a los 65 000 años.

Bibl.: W. F. LIBBY, *Radiocarbon Dating*, 2.^a ed., Chicago 1955. R. PITTONI, *Der Beitrag der Radiokarbon-Methode zur absoluten Datierung urzeitlicher Quellen*, en *FF*, 31,12 (1957), págs. 357-364. G. BOSI, *A ritroso nei secoli con il radio carbonio*, *CivCatt*, 109,2 (1958), págs. 49-52.

M. GRAU

CARBÚNCULO. → Rubí.

CARCAA. Ciudad del sur de Judá llamada en hebreo → *Qarqa*.

CARCEL (heb. *bôr, bêt ha-bôr*; φυλακή; Vg. *carcer, custodia*). En el código penal hebreo no figura la cárcel como castigo legal, sino tan sólo como medida policiaca a disposición de las autoridades, aunque era una pena muy en uso en los países circunvecinos. Las primeras alusiones a la cárcel se refieren precisamente a prisiones egipcias¹, de las que ya habla Herodoto. Durante la peregrinación por el desierto son preventivamente puestos en prisión, en espera de sentencia, un blasfemo y un violador del sábado que acaban siendo apedreados². También Sansón es encarcelado por los filisteos y cargado de cadenas³.

Durante la monarquía aparece el encarcelamiento por decisión regia y los textos dan a entender la existencia de una cárcel permanente, en que los presidiarios eran puestos en cepos y mal alimentados⁴; la historia agitada del profeta Jeremías comprende también esta dura prueba y nos ilustra de la existencia de tales cárceles junto al Templo y cerca de la Puerta de Benjamín para las que solían habilitarse cisternas secas⁵; la palabra hebrea *bôr* significa propiamente «cisterna» y la cárcel es «la casa de la cisterna».

Isaías en su visión apocalíptica menciona las mazmorras como elemento primitivo del juicio de Dios⁶. Sólo después del destierro aparece como pena legislada para los transgresores de la ley⁷.

En el NT es castigo frecuentemente en la vida civil palestinese⁸ y en la dura existencia de los apóstoles

y misioneros⁹ — Pablo sobre todo —, pero entró como préstamo de la legislación grecorromana, donde estaba abundantemente prescrita en sus varias modalidades, que designaríamos ahora como reclusión mayor o menor.

Jesús estima y promete premio a la obra de misericordia que es la visita y socorro a los encarcelados¹⁰.

¹Gn 39,21; 40,15; 41,14; Éx 12,29. ²Lv 24,12; Nm 15,34. ³Jue 16,21. ⁴1 Re 22,26; 2 Cr 16,10; 18,26. ⁵Jer 20,2; 29,26; 32,2; 37,16; 38,6; cf. Zac 9,11. ⁶Is 24,22. ⁷Esd 7,26. ⁸Mt 11,2; Lc 7,18. ⁹Act 4,3; 5,18; 12,6; 16,24; 26,29; 28,30. ¹⁰Mt 25,36.

Bibl.: R. SUGRANYES DE FRANCH, *Études sur le droit palestinien à l'époque évangélique*, Friburgo 1946. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, Paris 1958, págs. 246-247.

C. WAU

CARCEL, Puerta de la (heb. *šá'ar ha-maṭṭārāh*, «puerta de la guardia»; LXX omite; Vg. *Porta custoditae*). Puerta que se menciona al describir la procesión de la dedicación de la muralla jerosolimitana y que, al parecer, se ha de identificar con la Puerta de la Inspección (heb. *šá'ar ha-mifqād*). (→ **Jerusalén, Puertas de**).

Neh 12,39; cf. Neh 3,31 y Ez 43,21.

Bibl.: L. H. VINCENT - A. M. STEVE, *Jérusalem de l'Ancien Testament*, I, Paris 1954.

CARCELERO (δεσμοφύλαξ; Vg. *custos carceris*). El libro de los Hechos¹ refiere la conversión del carcelero de Filipos y de toda su familia. Un terremoto abrió las puertas de la prisión y el carcelero quiso suicidarse, temiendo el castigo que le esperaba por la supuesta fuga de los presos. San Pablo lo impidió y le aseguró que se salvaría, con los de su casa, si creía en Jesucristo.

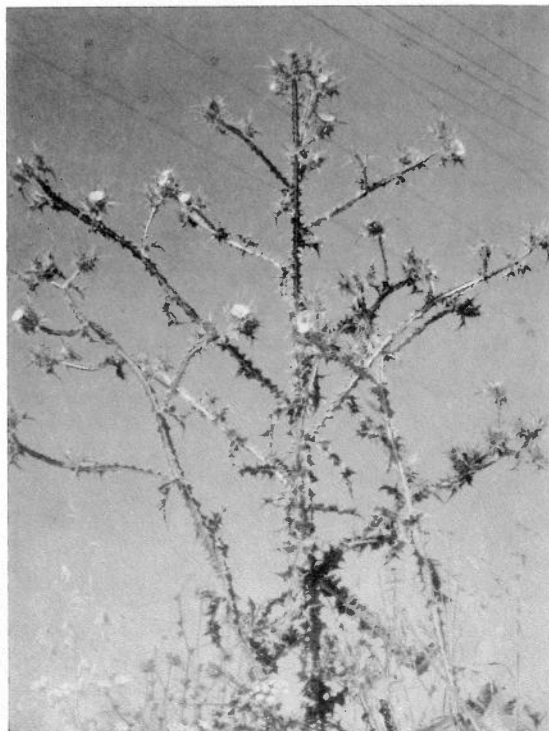
¹Act 16,15-33.

CARCOR. En la Vg., el nombre de lugar correspondiente al hebreo → **Qarqôr**.

CARDINALES, Puntos. El hombre sabe orientarse desde antiguo, primero con referencias muy concretas y caseras, para pasar después a una mayor abstracción. Hay en la SE horizontes parciales que sólo tienen valor para los personajes de un grupo reducido, tales como «hacia el mar, hacia el desierto, hacia los montes...» etc., que son como ampliaciones del frecuente «a la derecha, a la izquierda»¹. Otros pasajes apuntan ya a los puntos cardinales de modo más directo al señalar, siempre de modo muy concreto, los límites de Israel: «Desde el desierto al Líbano, del Éufrates al mar Grande...» (= sur-norte, este-oeste) «desde el río de Egipto hasta el Éufrates...» (= suroeste-nordeste)².

Finalmente se encuentran señalados los puntos cardinales con valor absoluto en el profeta Ezequiel³, aunque alguna de las direcciones descubren al hombre judío de Palestina: norte (*šāfōn*, βορρᾶς), este (*qēdem*, ἀνατολή), sur (*négeb*, νότος), oeste (*yām*, θάλασσα). Es claro que la nomenclatura de sur y oeste (= «desierto» y «mar») restringe el horizonte de modo localista y provinciano. El pasaje reproduce la terminología del Génesis⁴. En el Apocalipsis⁵, que se inspira directamente en el profeta de la restauración, los nombres ya tienen carácter más universal o técnico: ἀνατολή,

Ejemplar de *Acanthus spinosus*, tipo de cardo frecuente en Tierra Santa, citado reiteradamente en la Biblia. (Foto Orient Press)





En Tierra Santa, cardos y espinas se desarrollan extraordinariamente en las tierras abandonadas. Fotografía tomada en Mārēšāh, hoy Tell Sandāhannah. (Foto P. Termes)

βορρᾶς, νότος y δυσμαί, primero y cuarto (este-oeste) tomados del curso solar aparente, segundo y tercero (norte-sur) de dos vientos característicos por sus efectos en la agricultura y la navegación. Los vocablos hebreos más abstractos — *šāfôn* y *dārôm* — parecen señalar a norte y sur como regiones oscuras y luminosas respectivamente.

El punto cardinal preferido en la Biblia como símbolo de la alegría, la prosperidad y aun de Dios mismo, es el este u oriente, con simbolismo y simpatía que no provienen tanto del origen oriental de los hebreos, sino del fenómeno solar que preocupó intensamente a todos los pueblos primitivos en contacto directo con la naturaleza⁶.

¹Cf. Gn 2,8; Mt 2,1. ²Jos 1,4; 15,18; Nm 34,1-12. ³Ez 48,30. ⁴Gn 13,14. ⁵Ap 21,13. ⁶Cf. Lc 1,78.

Bibl.: J. MICHAEL, *East, North, South, West*, en *ExpT*, 49 (1937), pág. 141 y sigs.

C. GANCHO

CARDINALES, Virtudes. Nombre que en la teología moral católica se da a las virtudes de → **prudencia**, → **justicia**, → **fortaleza** y → **templanza** para distinguirlas de las «virtudes teologales», cuyo objeto inmediato es Dios. El atributo «cardinales» deriva del latín *cardo*

(«quicio») y alude a su carácter de fundamento en la ética humana. La Biblia menciona unidas las cuatro en Sab 8,7.

CARDOS Y ESPINAS. 1. SENTIDO PROPIO. a) *Cardo* (heb. *hōāh*; ἄκαν, κνίδη; Vg. *vepres*). Es planta abundante en Palestina. La Biblia la presenta como una de las malas hierbas que crecen en las ruinas¹; es señal de tierra abandonada². Es planta dañosa a los cereales³ y crece en los campos al lado de los lirios y anémonas⁴. Planta despreciable⁵, enumerada al lado de las ortigas⁶.

¹Is 34,13. ²Os 9,6. ³Job 31,40. ⁴Cant 2,2. ⁵2 Re 14,9; 2 Cr 28,18. ⁶Is 34,13.

b) *Espina* (heb. *qōš*; ἄκανθα; Vg. *spina*; se encuentra también en heb. *šānīn*; ξύλα, σκόλοψ, τρίβολος; Vg. *tribulus*). En Mateo tiene significado más amplio¹. Al igual que los cardos, las espinas son signo de abandono y desolación²; son azote del agricultor y sólo sirven para el fuego³. Clavadas en la carne causan gran dolor⁴.

2. SENTIDO METAFÓRICO. La carta a los Hebreos dice: «La tierra que produce cardos y espinas es reprochada y está próxima a ser maldita y su fin será el fuego»⁵.

Imagen para designar la imposibilidad de arrepentimiento por parte de aquellos que una vez iluminados y después de haber gustado la gracia, voluntariamente recaen, volviendo a lo antiguo⁶. Estos hombres son comparados a la tierra que ha recibido el agua y da espinas y cardos. Esta tierra viene personificada al igual que la que da fruto. Ha recibido los mismos elementos de fecundidad y será juzgada por sus frutos. No ha sabido responder a la prueba. Por lo tanto, va a ser descalificada⁷, abandonada⁸.

Va a recibir la maldición divina. La bendición que le estaba reservada se ha trocado en maldición⁹. La proximidad de la maldición no quiere decir que el castigo sea inevitable. Es condicional: «Si da fruto...», «Si no lo da, será quemada». De ordinario se queman las malas hierbas, las obras malas que han de ser purificadas por el fuego. Este pasaje parece evocar el castigo final. El pecador muerto en la impenitencia sufrirá el castigo del fuego¹⁰. Será juzgado según sus obras. Digno salario del cristiano que en lugar de dar fruto ha rechazado a Cristo en su obrar. Aquí no se hace ninguna mención de la intervención divina o humana para mejorar el terreno¹¹. Expresada la idea con estilo de las frases evangélicas, diría: «Una tierra tuvo la fortuna de aprovechar las lluvias abundantes. Produjo vegetación de buena calidad y fue bendecida — alabada — por Dios. Pero más tarde dio sólo espinas y cardos y fue maldita y quemada». Creemos que se trata de la misma tierra. Es una alusión a los cristianos que después de producir frutos buenos y abundantes se pervierten. Así la comparación de Ezequiel¹²: «La viña antes fecunda ha venido a ser estéril y sus ramas son arrancadas y devoradas por el fuego».

¹Mt 27,29. ²Is 5,6, etc. ³Act 28,3. ⁴Ez 28,24; 2 Cor 12,7. ⁵Heb 6,8. ⁶Heb 6,4-6. ⁷1 Cor 9,27. ⁸Rom 1,28. ⁹Mt 2,2. ¹⁰Mt 3,30.43. ¹¹Lc 13,8. ¹²Ez 19,10-14.

Bibl.: L. FONCK, *Streifzüge durch die biblische Flora*, Friburgo 1900, págs. 89-102.

P. FRANQUESA

CAREE. Personaje citado en los libros de los Reyes. → **Qārēah**.

CAREM. Nombre del lugar llamado → **Karem** en los LXX.

CARESTÍA. → **Hambre**.

CARIA (Καρία; Vg. *Caria*). Región citada en la Biblia en la lista de los pueblos a quines los romanos enviaron cartas, en las que comunicaban que habían aceptado la amistad de Simón Macabeo y de todo el pueblo judío¹. Se daba el nombre de Caria en la antigüedad a la porción del suroeste de Asia Menor, en la que, según se desprende del contexto del libro de los Macabeos, habría una población judía. Sus límites eran: Lidia al norte, Frigia al este, Licia al sudeste, y los mares Mediterráneo y Egeo al sudoeste y oeste. Los jonios y los dorios establecieron ciudades independientes en su litoral recortado, formó parte del reino lidio de Giges, los persas la conquistaron posteriormente y quedó incluida en la provincia romana de Asia hacia

el año 129 A.C. Los carios eran un pueblo muy guerrero, que proporcionaba excelentes soldados mercenarios y también expertos marinos.

¹Mac 15,23.

Bibl.: HERODOTO, *Hist.*, 1,4.12. SIMONS, § 1197.

J. A. G.-LARRAYA

CARIAT. Forma castellana del nombre hebreo → **Qiryat**, abreviatura del de **Qiryat Yē'ārim**.

CARIAT CHUZOT. Nombre castellano derivado de la Vg. de → **Qiryat Hušōt**.

CARIATAIM. Nombre vulgar de la ciudad de la tribu de Rubén, llamada en el T. M. → **Qiryāyīm**.

CARIATARBE. Forma castellana del nombre → **Qiryat 'Arba'**.

CARIATBAAL. Nombre castellano, derivado de la Vg., variante de → **Qiryat Yē'ārim**.

CARIATIRIM. En la Vg., el topónimo llamado en hebreo → **Qiryat Yē'ārim**.

CARIATSÉFER. Grafía castellanizada del topónimo → **Dēbir**.

CARIATSENNA. En las versiones castellanas, nombre de → **Dēbir**.

CARIDAD (heb. ¹hb; ἀγάπη; Vg. *caritas, dilectio*).

I. AT. Dícese a veces que el AT es el tiempo del temor y de la cólera, en oposición a la proclamación por Cristo del reino del amor. En realidad, el amor está ya en el corazón del AT.

a) El hombre bíblico ama espontáneamente a sus semejantes, a menudo con una gran delicadeza en la amistad, en el amor paterno o filial, en el amor del hombre y la mujer. David, por ejemplo, es típico en este aspecto¹. Este amor espontáneo, cuyo valor conoce, predispone al israelita a ser considerado, por fidelidad religiosa, con su «prójimo» (la palabra puede tener todavía en el AT una acepción bastante restringida), con los pobres, los pequeños² y los extranjeros, «porque extranjeros fuisteis en el país de Egipto»³. El resumen de todo ello es: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo»⁴ mandamiento expuesto sin gran relieve en el Levítico, pero cuyo alcance parecen haber advertido ya los apócrifos judíos⁵.

b) El hombre es grande porque ama. Dios, infinitamente grande, sólo puede amar de una manera infinita. «Dios de ternura y de piedad»⁶ escoge a un pueblo con amor gratuito⁷. Dios ama como un padre, como una madre⁸, incluso como un esposo. Las experiencias de su propia vida marital, llevan a Oseas a la revelación de este misterio⁹. Este tema reaparece constantemente¹⁰. Así, más y más, se irá descubriendo que el amor de Dios es personal¹¹ y universal¹².

c) Si Dios ama al hombre, ¿no está el hombre llamado a amar a Dios? Muchos autores antiguos no se

atreven a afirmarlo y creen al hombre indigno o incapaz de ello, porque es infiel, «adúltero»¹³. Jeremías, sin embargo, cree que el desierto ha sido el lugar del verdadero amor¹⁴ y anuncia su restauración¹⁵. Ardiente, triunfal, pero también angustiado (¿cómo responderá Israel?), el Deuteronomio promulga el mandamiento del amor¹⁶, cuyo cumplimiento Dios mismo hará posible¹⁷. Después del Exilio, los judíos piadosos no se cansarán de proclamar una y otra vez el amor colectivo de Israel¹⁸ y el amor personal por su Dios¹⁹ y por todo lo que proviene de Él²⁰.

¹ Sm 18,1-3; 2 Sm 3,16; 12,15-25; 19,1-5. ² Éx 22,20-26; 23,4-5; Am 1,2; Mal 3,5; Prov 14,21; Sab 2,10-12, etc. ³ Dt 10,19; Éx 23,9; Lv 19,34. ⁴ Lv 19,18. ⁵ Cf. «Testamento de los Doce Patriarcas». Isacar 5,2; 7,6; Dan 5,3. ⁶ Éx 34,6-7. ⁷ Dt 7,7-8. ⁸ Os 11,1-4; Jer 31,20; Is 49,15, etc. ⁹ Os caps. 1-3. ¹⁰ Jer cap. 2; Ez cap 16; Cant, *passim*, etc. ¹¹ Sal 37,25-29; 146,8-9. ¹² Sab 11,23-26. ¹³ Jer cap. 2; Ez cap. 16. ¹⁴ Jer cap. 2,2. ¹⁵ Jer 31,22. ¹⁶ Dt 6,5; cf. 11,13; 13,4; 19,9. ¹⁷ Dt 30,6. ¹⁸ Cant, *passim*. ¹⁹ Ecl 7,30; Sal 31,24; 116,1. ²⁰ Sal 119,27; Prov 8,21; Ecl 1,10; 4,14, etc.

II. NT. Desde el principio al fin, el NT constituye un himno al amor, que coloca en el centro de todas las cosas. La palabra ἀγάπη, tan llena en sus orígenes bíblicos de resonancias humanas, se convierte en él en

un término específico del lenguaje y del pensamiento cristiano, resumen del lenguaje de Cristo.

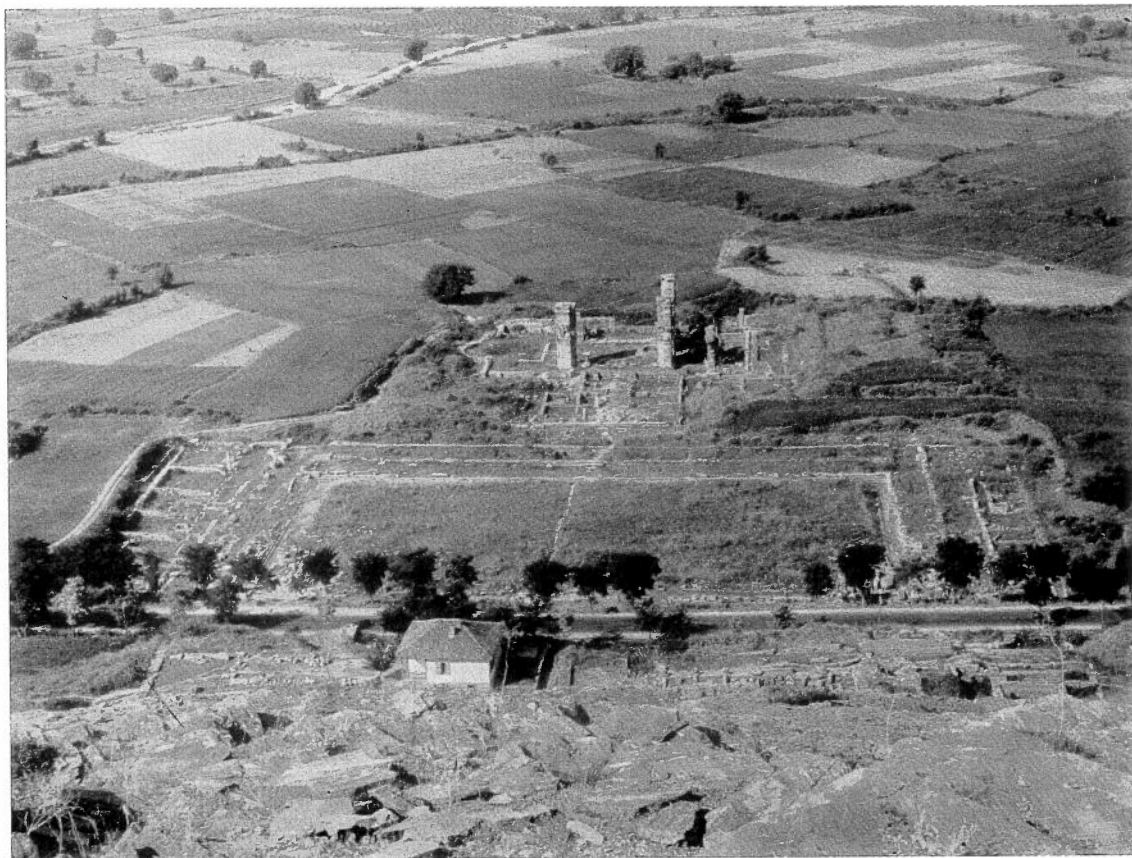
a) Dios es amor¹. La revelación trinitaria ilumina la cuestión de la caridad en la Biblia: cada manifestación del amor divino, todo amor creado, tiene en ella su origen.

b) La primera manifestación del Amor eterno es la Encarnación. Jesús fue siempre el Amado del Padre² y su venida es la manifestación del amor que el Padre profesa a los hombres³, puesto que el propio significado de su vida es ser Aquel que ama a los hombres⁴, dando por ellos la vida, prueba suprema de amor⁵ que le granjea el amor del Padre⁶. La cruz es el signo de la magnitud de este amor.

c) A este don responderá el hombre con un amor intenso a Dios⁷ y a Jesús⁸, mas Jesús, resumiendo el mandamiento del Deuteronomio, lo vincula en cada ocasión con el del Levítico sobre el amor del prójimo⁹, asunto fundamental que ilustran tanto la descripción del juicio¹⁰ como las exhortaciones de Juan¹¹, continuando el testamento del Señor¹². En suma, el amor y la unidad constituyen el objeto mismo de la redención¹³.

Vista de la explanada del templo de Jerusalén, con la Cúpula de la Roca, desde el lado noroeste. En los atrios del Templo, Jesús expresó su caridad con los pecadores, rehusando condenar a la mujer adúltera (Jn 8, 2-10). (Foto P. Termes)





Foro y Basilica B (o Direkler) de Filipos, vistos desde la acrópolis. Los cristianos de Filipos se distinguieron por su caridad, hasta llegar a conseguir que san Pablo aceptara ayuda de ellos (cf. Flp 4, 10-18).
(Foto P. Termes)

d) La caridad fraterna tiene, pues, en el NT un valor excepcional¹⁴. Es el carisma supremo que no se extinguirá¹⁵, es lo que edifica la Iglesia¹⁶. Es, la imagen del designio fundamental de Dios al mundo: todo acto de caridad participa del amor de Dios al mundo, un poco a la manera del amor cristiano de los esposos¹⁷. Y, por otra parte, amamos en sus miembros.

e) Concretamente, la caridad se muestra solícita de modo particular con los hermanos en la fe¹⁸: la unión entre ellos constituye su testimonio fundamental¹⁹. Pero hay que extenderla más allá, hasta los propios enemigos²⁰, a semejanza del amor del Padre, con quien comunicarán eternamente los que hayan vivido en la caridad.

¹⁴1 Jn 4,8. ¹⁵Mc 1,11; Ef 1,6; Jn 3,35; 15,9; 17,23. ¹⁶Jn 3,16; 1 Jn 4,10-19; Rom 5,6; 8,38-39; Ef 2,4-5. ¹⁷Jn 13,1; Rom 8,35; Gál 2,20; Ef 5,2; Ap 1,5. ¹⁸Jn 15,13. ¹⁹Jn 10,17. ²⁰1 Cor 2,19; 8,3; Sant 1,12; 2,5. ²¹Jn 14,15-21; 21,15-17; Ef 6,24; 1 Pe 1,8. ²²Mt 22,37; Mc 12,29-32; Lc 10,26-27. ²³Mt 25,31-46. ²⁴1 Jn 2,9-11; 3,11-23; 4,7-5,2. ²⁵Jn 13,34; 15,12-27; 17,11.21-23.26. ²⁶Jn 11,51-52. ²⁷Gál 5,22; 6,2; Col 3,14; Sant 2,8. ²⁸1 Cor 13. ²⁹1 Cor 8,1; Ef 4,16. ³⁰Ef 5,25-33. ³¹Gál 6,10. ³²Jn 13,35. ³³Mt 5,44-48; Lc 6,27-36; 10,23-27.

Bibl.: G. QUELL - G. STAUFFER, 'Αγάπη, en *ThW*. I, Stuttgart 1933, págs. 20-55. C. SPICQ, *Agapé, Prolégomènes à un étude de théologie néo-testamentaire*, Lovaina 1955. C. WIENER, *Recherches*

sur l'amour pour Dieu dans l'AT, Paris 1957. C. SPICQ, *Agapé dans le NT*, I, Paris 1958. En estas obras se encontrarán otras indicaciones bibliográficas.

C. WIENER

CARIOS. → Kereteos.

CARIOT. Nombre castellanizado de lugar, correspondiente al nombre hebreo → Qēriyyōt.

CARISMAS (del gr. χάρισμα de χάρις, «gracia»; Vg. *charisma*). Carisma significa favor, gracia, don poder, oficio, misión. En sentido estricto, son unos dones gratuitos, *gratiae gratis datae*, que el Espíritu Santo distribuyó abundantemente entre los fieles de la Iglesia naciente para enervorizarlos de una manera sensible y conseguir con más rapidez la difusión del cristianismo. Eran manifestaciones sensibles de la presencia del Espíritu Santo entre los fieles. Así se deduce de 1 Cor 12-14 que es el tratado más completo, aunque incidental, de los mismos: y además de los otros nombres que les da san Pablo: «manifestaciones del Espíritu Santo», «espirituales», «espíritus»; de su fin, que era la edificación y utilidad de los demás; y de su origen, que es únicamente el Espíritu Santo, que los distribuía a cada uno

como quería¹. Por lo mismo, no está fundada la opinión de Baur que tenía los carismas por dotes naturales, exaltadas por el Espíritu Santo. Tampoco se debían a la virtud o méritos de los que los poseían, pues llegaron a abusar de ellos, dando ocasión a la vanidad y envidia entre los carismáticos, con gran perjuicio de la caridad superior a todos ellos y sin la que nada aprovechaban².

El criterio para distinguir al verdadero carismático del falso era el acto de fe en Jesús Dios: «Nadie hablando bajo la acción del Espíritu de Dios dice: *Anatema a Jesús*, y nadie puede decir: *Jesús es el Señor*, Κύριος

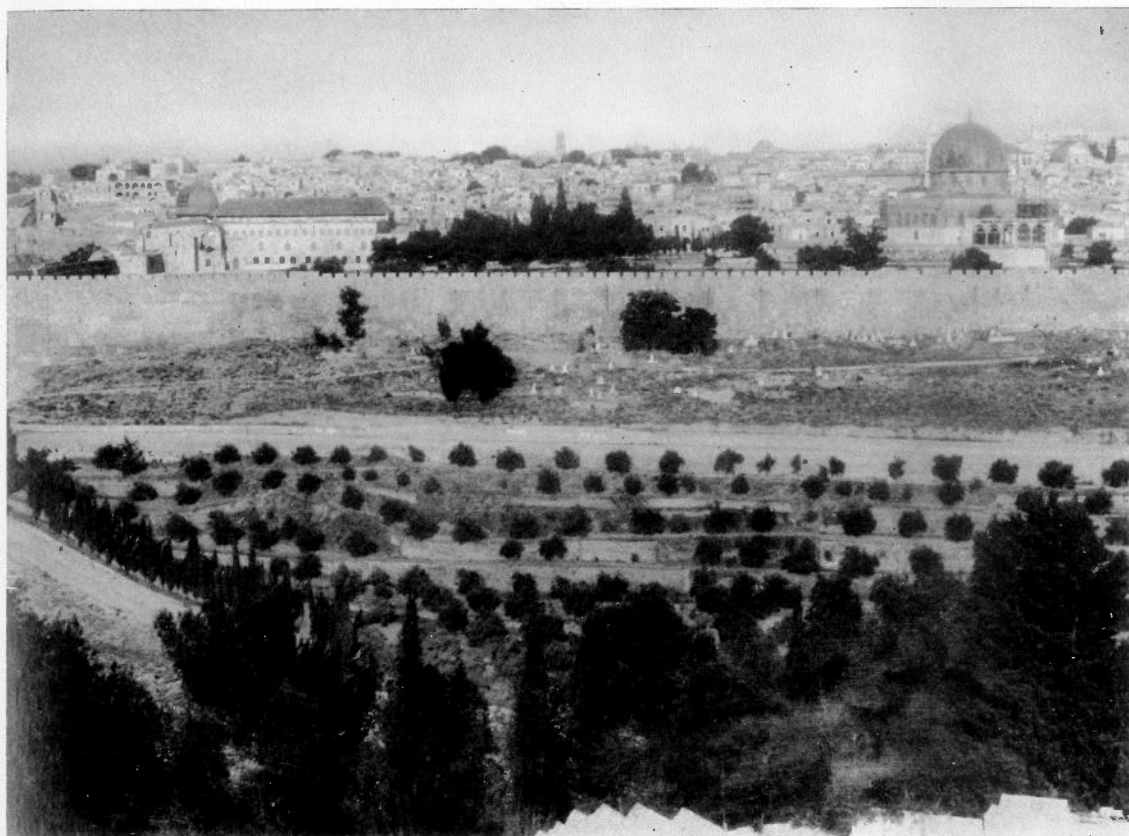
Καῖσαρ, sino por la acción del Espíritu Santo». Sería lo primero un eco de las blasfemias de los judíos contra Jesús, y lo segundo una contrarréplica al Κύριος Καῖσαρ (El César es el Señor) del culto del emperador³.

ENUMERACIÓN DE LOS CARISMAS. San Pablo nos da, incidentalmente, las cuatro listas siguientes:

De estos cuatro catálogos diferentes se deduce que no tenemos la lista completa de los carismas; que muchos de ellos son los mismos; y la tendencia a sustituir las funciones carismáticas por las personas poseedoras de las mismas.

| A) 1Cor 12,8-10 | B) 1Cor 12,28-30 | C) Rom 12,6-8 | D) Ef 4,11 |
|-----------------------------|-------------------------|------------------|----------------|
| 1 Palabra de sabiduría | 1 Apóstoles | 1 Profecía | 1 Apóstoles |
| 2 Palabra de ciencia | 2 Profetas | 2 Ministerio | 2 Profetas |
| 3 Fe | 3 Doctores | 3 Doctor | 3 Evangelistas |
| 4 Don de curaciones | 4 Poder de milagros | 4 Predicador | 4 Pastores |
| 5 Operaciones de milagros | 5 Gracias de curación | 5 Limosnero | 5 Doctores |
| 6 Profecía | 6 De asistencia | 6 Presidente | |
| 7 Discreción de espíritus | 7 De gobierno | 7 Misericordioso | |
| 8 Diversidad de lenguas | 8 Diversidad de lenguas | | |
| 8 Diversidad de lenguas | | | |
| 9 Interpretación de lenguas | | | |

Vista panorámica de Jerusalén desde el «Dominus flevit»; en primer término mezquita de Omar (derecha) y el-Aqṣā (izquierda). La ciudad fue testigo de las manifestaciones carismáticas del día de Pentecostés.
(Foto P. Termes)





Acrópolis de Corinto o Acrocorinto. San Pablo instruyó a los corintios, anhelantes de lo extraordinario en lo externo, acerca de la verdadera naturaleza de los carismas. (Foto P. Termes)

A pesar de la diversidad de carismas, san Pablo siempre que los enumera o cita los atribuye ora a Dios, ora a Cristo, ora al Espíritu Santo.

NATURALEZA DE LOS MISMOS. Como san Pablo habla de ellos de paso y para corregir los abusos que de ellos hacían los fieles de Corinto, no da detalles de cosas que conocían muy bien sus lectores. En cuanto a los apóstoles y evangelistas, hay que entenderlo en sentido amplio aplicable a otros distintos de los doce apóstoles o cuatro evangelistas. Pero es difícil averiguar en qué se distinguen de los otros carismáticos destinados a la enseñanza y predicación, predicadores, doctores, pastores⁴.

PROFETAS. Eran los que tenían el carisma de profecía, tanto hombres como mujeres⁵. Su principal oficio era hablar, inspirados por el Espíritu Santo, a los fieles para la edificación, exhortación, aliento⁶, aunque también predecían a veces lo futuro⁷, descubrían los secretos interiores, juzgaban y convencían a los demás⁸ y tenían revelaciones⁹; por su utilidad, el don de profecía era superior al de lenguas¹⁰, aunque fuera de los más humildes y despreciados por los corintios, y el más útil para la edificación de los fieles y conversión de los infieles.

PALABRA DE SABIDURÍA Y DE CIENCIA. No es segura la diferencia entre ambos carismas: tal vez designe el primero la capacidad de comprender las más sublimes verdades de Dios y poderlas expresar; y el segundo el conocimiento y exposición de las verdades elementales del cristianismo¹¹.

La *fe carismática* no es la virtud teologal, sino la evangélica, capaz de hacer los mayores milagros¹².

DISCRECIÓN DE ESPÍRITUS para discernir los verdaderos de los falsos profetas, para descubrir el origen divino, humano, bueno o malo, de los fenómenos carismáticos y evitar, a falta de autoridad competente, que el espíritu del mal o los enemigos de la fe se introdujeran en las comunidades cristianas y les indujeran al error, remediando los carismas¹³.

DON DE LENGUAS O GLOSOLALIA era sobre todo para la oración y alabanza a Dios, en una lengua extranjera o desconocida, con gran animación, de una forma casi extática o exaltada en la voz y en los gestos, al estilo oriental. Era para los fieles una prueba sensible de la presencia del Espíritu Santo entre ellos. A los infieles aquello parecía algo excéntrico que atribuían al vino o a la locura; por eso san Pablo prohibía usar de este don

Mapa en el que podemos apreciar la cadena montañosa del Carmelo adentrándose en el Mediterráneo desde la región de Samaría

ante ellos¹⁴. Tiene sus antecedentes en las manifestaciones parecidas del espíritu entre los discípulos de los profetas¹⁵. Ni los fieles ni el mismo que usaba el don entendían lo que decía sin el don de interpretación de lengua¹⁶.

¹⁴ 1 Cor 12,17; 14,32. ¹⁵ 1 Cor 12,28; Ef 4,7 y sigs.; 1 Cor cap. 13. ¹⁶ 1 Cor 12,3; 1 Jn 4,2-3. ¹⁷ Rom 16,7; Tes 2,6; Act 14,4,13; 1 Cor 15,7. ¹⁸ 1 Cor 11,5; Act 21,9. ¹⁹ 1 Cor 14,3. ²⁰ Act 11,27 y sigs.; 21,4-9-11. ²¹ 1 Cor 14,24 y sigs. ²² 1 Cor 14,30. ²³ 1 Cor 14,1-4. ²⁴ Heb 6,1; 1 Cor 2,6-16; 13,2. ²⁵ Mt 17,20; 1 Cor 13,2. ²⁶ 1 Cor 14,29. ²⁷ 1 Cor 14,23. ²⁸ 1 Sm 10,5-6; 19,20-24; 1 Re 22,10. ²⁹ 1 Cor 14,5; 13,26 y sigs.

Bibl.: L. CERFAUX, *Le Christ*, París 1951, pág. 21.

M. BALAGUÉ

CARIT. Nombre castellano de un torrente de Transjordania llamado en hebreo → **Kērit**.

CARMELO (heb. *karmel*, «viña, jardín»; Vg. *Carmelus*). Nombre de una población y de dos accidentes geográficos:

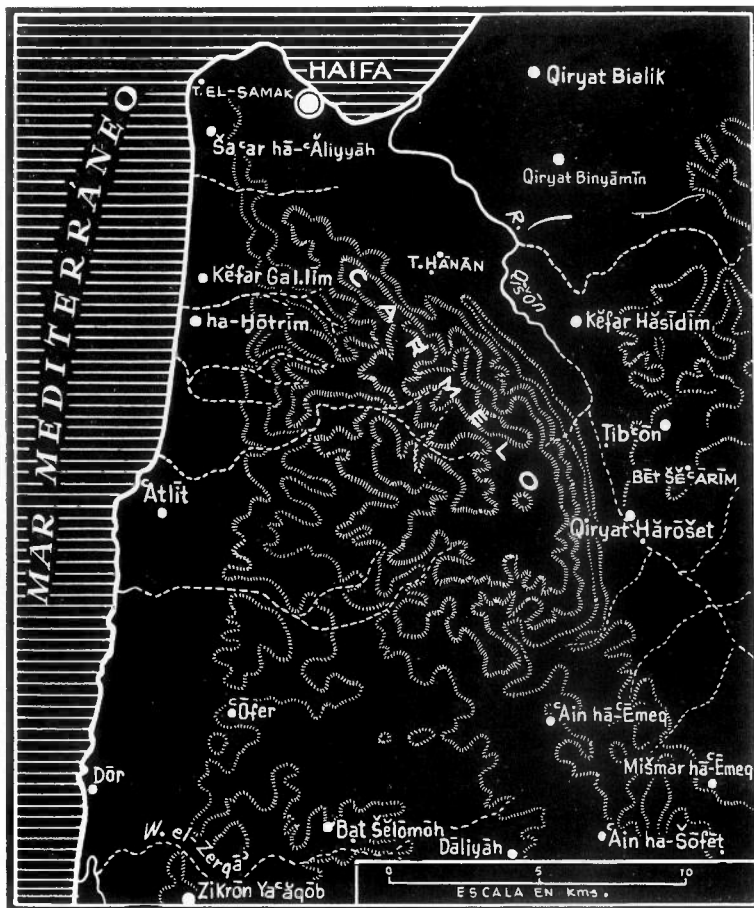
1. (Χερμὲλ; Vg. *Carmel*). Antigua población cananea, cuyo rey fue vencido por Josué¹, asignada a la tribu de Judá². Estuvo edificada en la montaña de su nombre. Hoy, convertida en ruinas, se denomina Hīrbet Kermel, a unos 15 km al sur de Hebrón.

¹ Jos 12,22. ² Jos 15,25.

2. (Κάρμηλον). Pequeña montaña al sur de la tribu de Judá, donde Saúl levantó un monumento después de su victoria sobre los amalecitas¹. Nābāl, marido de Abigáil, tuvo posesiones y rebaños numerosos en este lugar², pero su avaricia le llevó a la enemistad de David, que durante algún tiempo había permanecido oculto en la montaña del Carmelo, huyendo de Saúl³. También el rey Ozías, hijo de Amasías, tuvo posesiones en el Carmelo y muchos labradores y viñadores⁴ que las cultivaban.

¹ 1 Sm 15,12. ² 1 Sm 25,2. ³ 1 Sm 25,5.7.40. ⁴ 2 Cr 26,10.

3. (ὁ Κάρμηλος, τὸ ὄρος τὸ Καρμήλιον, Καρμήλ). Cadena de montañas, de formación calcárea, con una longitud de unos 30 km y una anchura de 5 a 15 km. Se desgaja del macizo montañoso de Samaría en la depresión del Wādi el-Milḥ y, en sentido sudeste a noroeste, se dirige hacia el mar Mediterráneo, estrechándose paulatinamente hasta terminar en el promontorio que cierra la bahía de Acre. Entre sus principales alturas, desde las que se domina la fértil llanura de Esdrelón,



destacan el-Muḥraqah (514 m) y el monte 'Esfiyā (536 m). En sus numerosos collados y gargantas crece una flora variada y rica: laureles, mirtos, encinas, tamarindos, cedros, pinos, algarrobos, lentiscos, etc. Tampoco falta una fauna abundante, típicamente mediterránea. La frondosidad de que está cubierto vino a ser en Israel símbolo de la gracia y de la prosperidad¹.

¹ Jer 46,18; Is 35,2; Cant 7,5.

El monte Carmelo fue conquistado por Josué¹ y asignado a la tribu de Isacar². Sirvió de límite meridional a la tribu de Aser³, occidental a la tribu de Zabulón⁴ y oriental a la de Manasés⁵. Josafat, hijo de Pārūah, fue intendente del Carmelo y de Isacar en el reinado de Salomón⁶. El profeta Elías hizo del Carmelo su residencia habitual, por la cual se ha llamado también Ġebel Mār Elyās («Monte de san Elías»). En una de sus cimas, a petición de Elías, fueron convocados por Acab los ochocientos cincuenta falsos profetas protegidos de Jezabel⁷, los cuales, convictos de falsedad, fueron degollados cerca del torrente Qīšōn⁸. Posteriormente, las oraciones de Elías sobre la cumbre del monte Carmelo obtuvieron de Dios una lluvia abundante, después de prolongada sequía⁹.

¹ Jos 12,22. ² Jos 17,11. ³ Jos 19,26. ⁴ Jos 19,11. ⁵ Jos 17,10. ⁶ 1 Re 4,17. ⁷ 1 Re 18,19-20. ⁸ 1 Re 18,40. ⁹ 1 Re 18,41-45.

El profeta Eliseo siguió la costumbre de Elías residiendo frecuentemente en el Carmelo¹, donde también acudían los israelitas temerosos de Dios, en días determinados, a cumplir sus obligaciones para con Yahweh y a implorar la ayuda del profeta², como en el caso de la sunamita, cuyo hijo fue resucitado por Eliseo³; pero los reyes de Israel, manteniendo el cisma religioso y político, no miraban con buenos ojos la rivalidad que el monte Carmelo suponía contra los santuarios ilegales de Samaría y Betel. Al ser deportadas las diez tribus de Israel, Judá extendió su influencia a los territorios de Galilea y el Carmelo, como lo demuestran el hecho de que Josías tratase de impedir el paso a Necao, rey de Egipto, a través de Galilea⁴, y el episodio de Judit⁵.

¹2 Re 2,25; 4,25. ²2 Re 4,23.25. ³2 Re 4,25-37. ⁴2 Re 23,29; 2 Cr 34,6.9.33; 35,22. ⁵Jdt 1,8.

También fue famoso el monte Carmelo entre los paganos. Cuenta Jámblico que Pitágoras se retiraba a la «montaña santa de todos» a meditar. Tácito y Suetonio nos hablan de la adoración que Vespasiano tributó al dios del monte Carmelo, que no tenía estatua ni templo.

Durante todas las épocas han sido frecuentes las peregrinaciones de cristianos, hebreos y musulmanes a los

lugares del Carmelo santificados por el profeta Elías y por los muchos anacoretas que se retiraban a las cuevas de este monte, de las que todavía quedan restos abundantes, llamando particularmente la atención el lugar denominado *Escuela de los Profetas* o el-Hāder.

Bertoldo de Calabria reconstruyó un antiguo monasterio, que rigió por la regla carmelitana aprobada por el papa Honorio III. Las vicisitudes que han sufrido los religiosos del Carmelo, frecuentemente martirizados por los sarracenos, no ha sido obstáculo para que todavía hoy el convento de los Padres Carmelitas, construido sobre la gruta del profeta Elías en lo alto del promontorio que domina la ciudad de Haifa, siga en pie con estilo de fortaleza oriental.

Bibl.: JÁMBLICO, *Vita Pythag.*, 3,5. TÁCITO, *Hist.*, 1,2,17. SÜETONIO, *Vita Vespas.*, 5. L. HEIDET, *Carmel*, en *DB*, II, cols. 288-303, con abundante bibliografía. ABEL, I, págs. 28 y sigs., 36 y sigs. A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, II, París 1953.

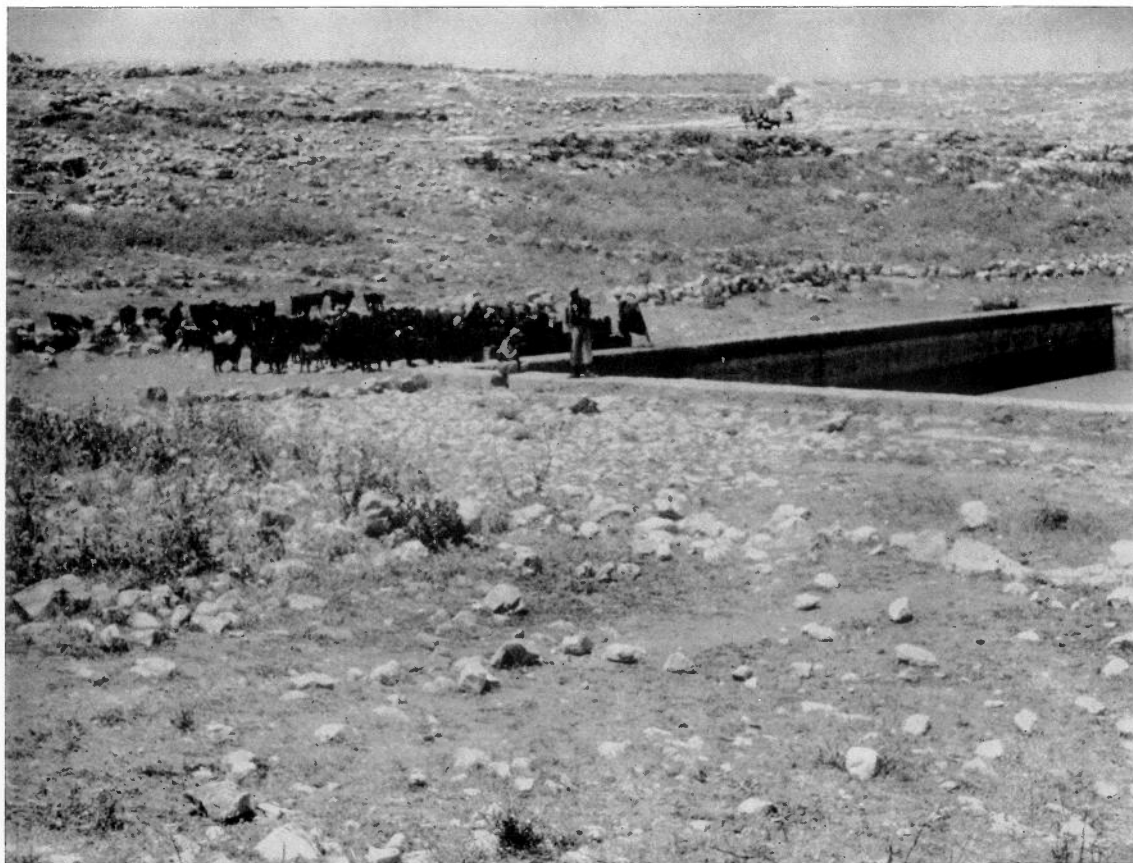
V. POLENTINOS

CARMELO, Cueva del. → Prehistoria de Palestina.

CARMELO, Hombre del. Corresponde esta designación a los restos humanos fósiles exhumados por

Una vista de las características cimas de la sierra del Carmelo. Estas elevaciones del terreno descienden suavemente por la derecha hacia la bahía de Acre. (Foto P. Termes)





Vista parcial de una antigua gran piscina en la región del Carmelo, en Judea, en donde los rebaños siguen siendo tan abundantes como en los tiempos de David. (Foto V. Vilar, Archivo Termes)

D. Garrod, entre 1929 y 1937, en las cuevas de el-Tābūn y Mugārat el-Suḥul situadas en la ladera meridional del monte Carmelo. Junto con el denominado cráneo de Galilea, procedente de la cueva de Mugārat el-Zuṭiyyah al noroeste del lago de Tiberíades, y los restos descubiertos en la del Ġebel Qafzah al sur de Nazaret, constituyen el grupo denominado de los «neanderthalenses de Palestina». Aparecieron estos restos asociados a industrias musterienses o levalloisomusterienses, que parecen corresponder, bien al último período interglaciario (Riss-Würm), bien a la postrera glaciación cuaternaria (Würm), siendo esta última atribución la que, al parecer, tiende a generalizarse en la actualidad.

Todos los restos indicados presentan una mezcla curiosa de características propias del hombre del Neanderthal (*torus supraorbitalis*, hueso cigomático oblicuo hacia adelante y abajo, paladar muy grande, carencia de mentón, etc.) con otras propias del *Homo sapiens fossilis* (tipo de Cromagnon), como son la considerable elevación de la bóveda, occipucio redondeado, cara poco prognata, órbitas bajas, presentación de mentón y estatura elevada. Importa señalar que estos caracteres se hallan distribuidos muy desigualmente entre los diferentes esqueletos, distinguiéndose en el seno de la

población polimorfa individuos típicamente neanderthalenses junto a otros en los que predominan los rasgos del *Homo sapiens*.

Para dar razón a esta mezcla de caracteres, se han propuesto dos hipótesis principales. Para unos, se trataría de un grupo de neanderthalenses primitivos en vías de diferenciación hacia el *Homo sapiens*, mientras que, según otros, constituirían una población híbrida resultante de la mezcla de los dos tipos humanos mencionados. Esta última interpretación parece hallarse más de acuerdo con la época en que al parecer vivieron los hombres del monte Carmelo y ha sido asimismo defendida recientemente con argumentos basados en la genética de poblaciones. De confirmarse plenamente dicha hipótesis, estas formas palestinenses, al revelar la interfecundidad entre el *Homo neanderthalensis* y el *Homo sapiens*, apoyarían de manera decisiva la opinión muy generalizada de que el hombre del Neanderthal, lejos de pertenecer a una especie diferente, constituyó simplemente una raza primitiva de nuestra propia especie, extinguida durante la última glaciación cuaternaria.

Bibl.: D. GARROD - D. BATES, *The Stone Age of Mount Carmel. Excavations at the Wady-el-Mughara, I*, Londres 1937. T. McCOWN - A. KEITH, *The Stone Age of Mount Carmel, II. The Fossil Human*

Remains from the Levallois-Mousterian, Oxford 1939. M. BOULE-H. VALLOIS, *Les Hommes fossiles. Éléments de Paléontologie Humaine*, 4.^a ed., Paris 1952. F. BORDES, *Le Paléolithique inférieur et moyen de Jabrud (Syrie) et la position du Pré-Aurignacien*, en *L'Anthropologie*, LIX, 1956. A. KEITH, *A Report on the Galilee Skull*, en *Researches in Prehistoric Galilee (British School of Archaeology in Jerusalem)*, 9, Londres 1957. J. PIVETAU, *Les Primates et l'Homme*, Paris 1957. A. THOMA, *Métissage ou transformation? Essai sur les hommes fossiles de Palésthine*, en *L'Anthropologie*, 61 y 62, 1957-1958.

M. FUSTÉ

CARMI. Nombre propio de persona que corresponde al hebreo → **Karmi**.

CARMIS (Χαρμῖς; et., → **Karmi**; Vg. *Charmi*). Hijo de Melquiel (Malkī'ēl), uno de los arcontes o ancianos de Betulia, ciudad que sitió Holofernes¹. La Vg., alterando la disposición de los pasajes², también lo mencio-

na; pero en Jdt 6,11 confunde a Carmis con Gotoniel. Fue uno de los que convocaron a los ancianos de la población para que oyeran las palabras que Holofernes había dicho a Achior contra la casa de Israel.

¹Jdt 6,15; 8,10; 10,6. ²Jdt 6,11; 8,9 (Vg.).

Bibl.: L. SOUBIGOU, *Judith*, en *La Sainte Bible*, IV, Paris 1952, pág. 531.

CARNAIM. Nombre castellano de la ciudad del territorio de Basán. → **Qarnáyim**.

CARNE (et. heb. *bāšār*; σάρξ; Vg. *caro*). I. La palabra correspondiente en hebreo es *bāšār* y tiene tres principales significaciones.

1. SENTIDO FÍSICO. Carne significa toda la materia orgánica dotada de vida, y designa muchas veces a todo el ser viviente (ya sea hombre, ya animal)¹.

Wādi Fallāh, en el monte Carmelo. En las cercanías de este valle fueron hallados los restos de ocho esqueletos, designados con el nombre de «hombre del Carmelo». (Foto *Orient Press*)



En este sentido primitivo no incluye idea peyorativa, y así la «carne», o sea la persona, suspira por Dios².

2. Otros muchos textos contraponen la «carne» a Dios que es *espíritu* y así viene «carne» a tomar el sentido de distante de Dios, de debilidad y fragilidad frente a Dios, que es la fuerza y el poder. Se comprende que esta distanciamiento de Dios ha de ser terreno propicio para el pecado, tomando así la palabra carne un *sentido peyorativo moral*, que había de acentuarse y tener un papel importante en la teología de san Pablo. Algunos textos veterotestamentarios de este sentido peyorativo de carne son: «¿Tienes Tú ojos de carne o miras Tú como mira el hombre?»³. Job se queja del proceder de Dios al que juzga humano y muy humano; es como si dijera: «Si Dios tuviera ojos de carne, sería explicable este proceder». Aparece aquí *bāsār* como principio de acción perversa. «Los egipcios son hombres y no Dios; y sus caballos, carne y no espíritu»⁴. «Carne» representa al mero hombre, al hombre en contraste con Dios, al hombre en su debilidad y mortalidad.

¹Lv 14,9; Nm 8,7; Gn 6,12; Is 40,5. ²Sal 84,3. ³Job 10,4; Is 31,3. ⁴Cf. Gn 6,3; Is 40,6; Sal 56,5; Jer 17,5; Job 34,15.

II. En el NT en general, la palabra *bāsār* es traducida por *sarx* (σάρξ; Vg. *caro*) y designa generalmente a todo el hombre, lo mismo que la palabra semítica. «El Verbo se hizo *carne*» es equivalente a «el Verbo se hizo hombre»¹. En el sermón eucarístico, también *carne* en algún texto designa simplemente a todo Jesucristo. Jesucristo es el pan de vida y el pan de vida es la carne de Jesucristo². Mt 19,5 es una citación de Gn 2,24: «Y serán dos que forman una carne», es decir, tal es la unión de los dos cónyuges, que formarán como una persona³. En Mt 26,41, «el espíritu está pronto, pero la carne es flaca», se contraponen, al estilo semítico, el espíritu y la carne, en cuanto que la *carne* como tal implica la idea peyorativa de debilidad, y el espíritu, en cambio, la idea de fuerza. La contraposición no es de orden metafísico, sino moral, por la relación que *sarx* puede tener con el pecado.

¹Jn 1,14. ²Jn 6,51; cf. 6,33. ³Cf. Mc 10,8.

III. Es peculiar de san Pablo el uso frecuente del concepto σάρξ, con preferencia del sentido peyorativo moral, que en el AT apuntaba en algún que otro texto.

1. SIGNIFICADO FÍSICO DE σάρξ. a) Se usa a veces como sinónimo de cuerpo (σῶμα). «La carne es mortal»¹. Los sufrimientos corporales se indican por medio de la imagen «aguijón de la carne»².

b) El hombre puede ser aludido, según el uso veterotestamentario, con la expresión «toda carne», equivale a todo el mundo³. «Carne» puede designar también el pronombre personal. En 2 Cor 7,5 «no ha tenido ningún reposo nuestra carne», es sencillamente una perífrasis para referirse a la primera persona. De igual manera en Ef 5,28 y sigs.: «El que ama a su esposa, se ama a sí mismo, pues nadie odia su propia carne», la última frase equivale a la primera, en la que en vez de «carne» aparece el pronombre personal.

c) Son muchos los textos en que σάρξ, designando al hombre, incluye la idea de *debilidad*. Pablo sigue, aquí fielmente la línea del AT. «Nos consideran como

hombres que caminamos según la carne»⁴. Pablo es acusado por algunos de debilidad. El verso siguiente pone en claro que se trata de debilidad y su alcance, y no de sensualidad: «Porque si bien caminamos en carne, no militamos según la carne, pues las armas de nuestra milicia no son *carnales*, sino poderosas por virtud de Dios para allanamiento de fortalezas»⁵.

¹2 Cor 4,11. ²2 Cor 12,7. ³Rom 3,20. ⁴2 Cor 10,2. ⁵2 Cor 10,3 y sigs.

2. SENTIDO DE σάρξ ENGLOBANDO LA ESFERA DE LO TERRENO NATURAL. Σάρξ puede significar toda la esfera de lo terreno natural, en la que se mueve el hombre. En este sentido el concepto de σάρξ resulta sinónimo del concepto «mundo», κόσμος. Pablo dice, empleándolas como frases sinónimas, que el κόσμος está crucificado en la Cruz de Cristo¹ y «los que son de Cristo han crucificado su carne con sus vicios y concupiscencias»². La «sabiduría de este mundo»³ es la sabiduría de los sabios «según la σάρξ»⁴. Permanecer en la carne⁵ es continuar viviendo en esta vida. «Ἐν σαρκί», es decir, en la esfera de lo humano terreno, «de lo natural», se mueve el «vivir»⁶. No implica ningún juicio éticomoral, pero insinúa otra dimensión en que se puede mover la vida, a saber, «en el espíritu, y en que de hecho se mueve el cristiano bajo un aspecto, en cuanto ha pasado el otro lado de la esfera de lo puramente natural. Así puede decir san Pablo «estamos en la carne»⁷... y «vosotros no estáis en la carne, sino en el espíritu»⁸.

De aquí procede que el cristiano, en su fase terrestre, sea un hombre, según san Pablo, en cierta manera escindido. Simultáneamente se mueve en el espacio de la resurrección, o en la esfera del pneuma, y permanece todavía prisionero en la esfera carnal. Se encuentra al unisón en un *eón* y en el otro; camina en la carne⁹, al mismo tiempo que vive en el espíritu; es habitante del cielo y camina sobre la tierra¹⁰. Realiza en el misterio una existencia celeste, y es una realidad empírica visible, de donde resulta una simultánea duplicidad de condición, un estado paradójico.

¹Gál 6,14. ²Gál 5,24. ³1 Cor 1,20; 3,19. ⁴1 Cor 1,26. ⁵Flp 1,24. ⁶Gál 2,20; Flp 1,22. ⁷Rom 7,5. ⁸Rom 8,9. ⁹2 Cor 10,31. ¹⁰2 Cor 5,6.

3. SENTIDO MORAL DE σάρξ. a) Al ser designado el hombre en su conexión con el mundo por la palabra σάρξ, se prepara el deslizamiento del σάρξ hacia el plano moral de lo pecaminoso (cf. Rom 7,14: «La ley es espiritual, pero yo soy carnal, vendido por esclavo al pecado»). El mundo, con el cual está ligado en la carne, es un mundo caído en el pecado y en la muerte. El orden que al presente impera está regido por poderes organizados para oposición a Dios. Los jefes de este mundo¹, el dios de este mundo², el espíritu de este mundo³, los elementos de este mundo⁴ son expresiones de hostilidad a Dios.

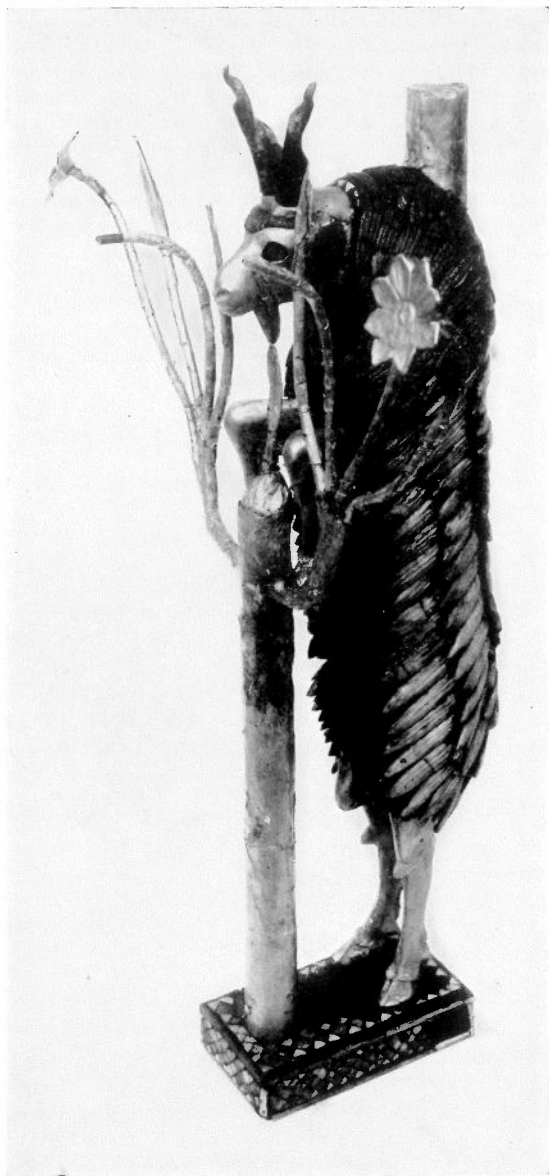
En Rom 8,4-7, los cristianos son aquellos que andan, no según la carne, sino según el espíritu. Andar *según la carne* es opuesto a vivir según el espíritu⁵, según el Señor⁶, según la caridad⁷, es decir, claramente designa actitud contraria a Dios o de pecado.

b) Este sentido pecaminoso de σάρξ no se circunscribe, como vulgarmente en el lenguaje moderno, a los

pecados de la carne o sensualidad: puede significar las más altas funciones psíquicas (cf. Robinson, pág. 24 y sigs.). En la enumeración de las obras de la carne de Gál 5,19-21, diez de las quince tienen que ver con los pecados de sensualidad: «Es bien sabido todo lo que produce la carne... idolatría, magia, odios, discordia, etcétera».

En 1Cor 3,1-4, dice san Pablo a los de Corinto, dando un doble sentido a la palabra σαρικοί: «No pude hablaros como a espirituales, sino como a carnales, como a niños en Cristo (es decir, como a inmaduros cristianos...). Pero ni aun ahora lo sois, porque todavía

Carnero erguido apoyado sobre un árbol. Esta admirable figura, de oro, plata y lapislázuli, fue hallada en Úr y datada en el 2500 A.C. (Foto British Museum)



sois carnales, porque mientras haya en vosotros emulación y contienda (por excelencia, pecados del espíritu), ¿no sois por ventura carnales y procedéis conforme al criterio humano? Porque cuando uno dice: Yo soy de Pablo, y el otro: Yo de Apolo, ¿acaso no sois hombres?».

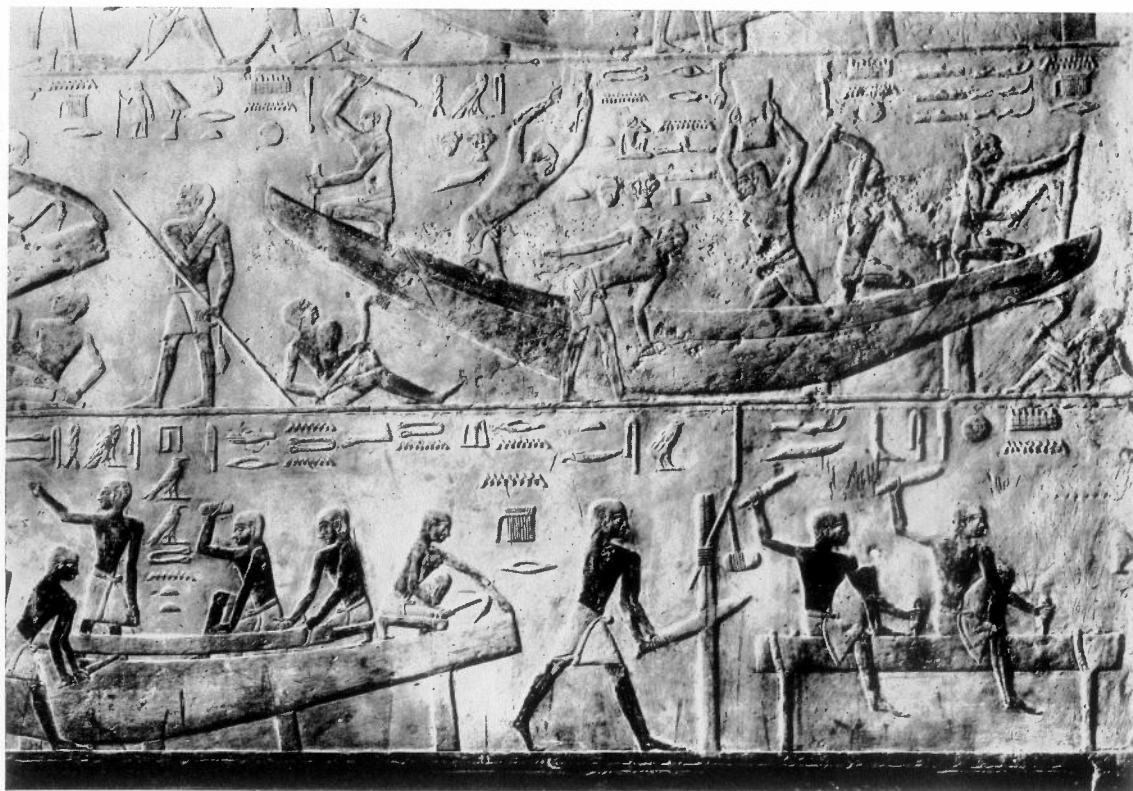
«El hacer de su vientre un dios», equivale a vivir según la σάρξ⁸ y no se refiere al pecado de glotonería. Κοιλία («vientre»), como el resto de los órganos, no designa meramente una parte del cuerpo, ni se refiere en estos pasajes a algo sensual. Como se ve por el contexto, «aquellos que sirven a su propio vientre» son los que causan discusiones y ocasiones de escándalo, apartándose de la verdadera doctrina⁹.

Cuando Pablo pregunta a los gálatas: «¿Habiendo comenzado en espíritu, habéis venido a parar en la carne?»¹⁰, se refiere, no a una caída en la sensualidad, sino a un retorno a la Ley judaica. «Sabiduría carnal»¹¹ es la confianza del hombre en su propio conocimiento y experiencia, «entregado a sus visiones, vanamente hinchado por la mente de la carne»¹². «Mente de la carne» es una fusión híbrida que hace Pablo de un término netamente griego, «mente» (νοῦς), y una mentalidad hebrea. La frase resultante designa el comportamiento pecaminoso de la mente humana frente a Dios. La hinchazón a que se refiere el texto resulta de tener confianza y gloriarse según la carne, es decir, de la justicia y genealogía humana¹³. Esto es equivalente a «glorificarse en el hombre»¹⁴, y confiar en nosotros mismos más bien que «en Dios que resucita a los muertos»¹⁵. Es, como tal, la suprema negación de la condición humana¹⁶ y debe ser quebrada totalmente, «para que ninguna carne se pueda gloriar ante el acatamiento del Señor»¹⁷. Ésta es la última palabra de Pablo respecto de la carne, recapitulación del AT: «Maldito el hombre que confía en el hombre y hace de la carne su apoyo, y cuyo corazón está ausente del Señor»¹⁸.

c) Resumiendo el sentido moral de σάρξ, podríamos decir con Bultmann que «la mente de la carne» significa primariamente una negación de la dependencia del hombre de Dios y una confianza en lo que hay de esfuerzo humano (I, 235 y sigs.). Y Robinson resume el sentido amplio fisicomoral, con deslizamientos del uno al otro, sobre los que hay que estar alerta, diciendo que la σάρξ, como neutral, es el hombre viviendo *en* el mundo, y la σάρξ como pecaminosa, es el hombre viviendo *para* el mundo, «al dejar a su “estar en el mundo” querido por Dios, gobernar toda su vida y conducta» (pág. 25).

¹ 1 Cor 2,6.8. ² 2 Cor 4,4. ³ 1 Cor 2,12. ⁴ Gál 4,3; Col 2,8.20. ⁵ Rom 8,4. ⁶ 2 Cor 11,7. ⁷ Rom 14,15. ⁸ Rom 16,18; Flp 3,19. ⁹ Rom 16,17-18. ¹⁰ Gál 3,3. ¹¹ 2 Cor 1,12. ¹² Col 2,18. ¹³ Flp 3,3 y sigs.; Gál 6,13; 2 Cor 11,18. ¹⁴ 1 Cor 3,21. ¹⁵ 2 Cor 1,9. ¹⁶ 1 Cor 4,7. ¹⁷ 1 Cor 1,29. ¹⁸ Jer 17,5.

4. EL σῶμα DENTRO DE LA ESFERA PECAMINOSA DE LA σάρξ. Se podría creer, a juzgar por algunos textos, que la σάρξ con su significado pecaminoso se identifica con el cuerpo, pero es pura apariencia. En san Pablo el cuerpo no está afectado, como en la filosofía griega, de ninguna marca peyorativa. Sigue en esto la mentalidad del AT para la que el cuerpo, creado por Dios lo mismo que el alma, es una cosa buena. Se explican



Carpinteros egipcios trabajando en la construcción de naves. De un relieve hallado en la tumba de Ti en Šaqqārah (Foto Lehnert & Landrock, El Cairo)

fácilmente los textos que pudieran parecer contrarios a esta concepción y refleja la mentalidad de la filosofía griega.

a) En Rom 8,13 se habla de las obras del cuerpo a las que hay que dar muerte: «Si mortificareis las obras del cuerpo, viviréis». Pero aquí se trata del $\sigma\omega\mu\alpha$, que ha pasado a un poder extraño, que por el contexto, según el paralelismo antitético, es manifestamente la $\sigma\alpha\rho\varsigma$. «Porque, si según la carne vivís, habéis de morir; mas si con el espíritu hacéis morir las fechorías del $\sigma\omega\mu\alpha$ viviréis» (la Vg. dice en 8,13: *facta carnis*, siguiendo una lección menos probable).

Bajo este mismo aspecto de $\sigma\omega\mu\alpha$ caído en la dominación de un poder extraño, son interpretables otros textos, tales como los deseos del $\sigma\omega\mu\alpha$ ¹, que no son otros que los deseos de la $\sigma\alpha\rho\varsigma$ ². A veces el $\sigma\omega\mu\alpha$ aparece tan sujeto al poder extraño de la $\sigma\alpha\rho\varsigma$, que hace pensar en el dualismo extremo de la filosofía y del gnosticismo, según el cual el yo del hombre está amarrado en el cuerpo, como en una prisión extraña, y anhela ser librado de él. Parece entonces el $\sigma\omega\mu\alpha$ sinónimo de la $\sigma\alpha\rho\varsigma$. Es especialmente significativo el pasaje de Rom 7,24, donde la escisión del hombre aparece más agudamente sentida y formulada. Aparentemente en todos estos textos habla san Pablo en el sentido helenístico de la depreciación del cuerpo como de una cosa radicalmente mala, de que el alma tiene que liberarse. Pero

que el pensamiento de san Pablo no está marcado por este dualismo, se desprende de su concepción como somática de la vida resucitada. Tal existencia somática, como el apóstol la espera en la consumación³, es inconcebible en la filosofía griega. Por lo tanto, cuando se lanza el grito: «¿Quién me librará de este cuerpo mortal?»⁴, se trata del $\sigma\omega\mu\alpha$ señoreado por la $\sigma\alpha\rho\varsigma$, del yo caído en el pecado, y el grito no va a la liberación del $\sigma\omega\mu\alpha$ simplemente, sino a la liberación del $\sigma\omega\mu\alpha$ en cuanto dominado por la $\sigma\alpha\rho\varsigma$, lo que en el fondo significa ser liberado de ella⁵.

La $\sigma\alpha\rho\varsigma$ está muerta y eliminada⁶ para los cristianos, está excluida de la participación en el reino de Dios⁷, mientras el $\sigma\omega\mu\alpha$, transformado, es decir, arrancado del dominio de la $\sigma\alpha\rho\varsigma$, es portador de vida resucitada. La distinción estriba en que el $\sigma\omega\mu\alpha$ es, precisamente, el hombre mismo, mientras la $\sigma\alpha\rho\varsigma$ es un poder que le somete y esclaviza. Por eso puede hablar Pablo de una vida «según la $\sigma\alpha\rho\varsigma$ », pero no de una «según el $\sigma\omega\mu\alpha$ ».

¹Rom 6,12. ²Gál 5,16 y sigs., 24; cf. Rom 7,7 y sigs.; 13,14.

³1 Cor cap. 15. ⁴Rom 7,24. ⁵Rom 8,9. ⁶Rom 8,2 y sigs. ⁷1 Cor 15,50.

Bibl.: F. PRAT, *La Théologie de Saint Paul, II. Langue psychologique de Saint Paul*. J. A. T. ROBINSON, *The Body*, Londres 1953. MEHL-KOEHNLEIN, *L'homme selon Saint Paul* (1951). R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testament*, 3.^a ed., Tübinga 1958.



Carros de guerra y caballería asiria, según un relieve del siglo VII A.C., descubierto en el palacio de Asurbanipal en Nínive. (Foto Museo del Louvre)

Abraham lo ofreció en lugar de Isaac¹; se sacrificaba en expiación de los delitos², en la consagración de sacerdotes³ y al término del nazireato⁴, en los holocaustos y en las fiestas⁵. Sus cuernos se empleaban en la fabricación de instrumentos musicales. También sirve de figura que simboliza a medos, persas y macedonios⁶ (→ 'Āzā-zēl).

¹Gn 22,13. ²Lv 5,15-25; 19,21. ³Lv 8,18; Nm 6,14. ⁴Lv 16,3,5; Nm 7,15-16. ⁵Lv 23,18; Nm 28,11,19; 29,2,8, etc. ⁶Dan 8,3-7.

Bibl.: H. B. TRISTRAM, *Natural History of the Bible*, Londres 1873, pág. 133. ABEL, I, pág. 221. F. S. BODENHEIMER, *Animal Life in Palestine*, Jerusalén 1935, pág. 122.

R. SÁNCHEZ

CARNES OFRECIDAS A LOS ÍDOLOS. → Idolotito.

CARNIÓN. Ciudad situada en el antiguo territorio de → Qarnáyim.

CARNERO (heb. 'áyil; κριός; Vg. *aries*). Animal citado muchas veces en la Biblia, cuya raza más general en Palestina es la *Ovis laticaudata*, o carnero de amplia cola adiposa, que Herodoto cita también en Egipto, perfectamente adaptado a las estepas y regiones semi-desérticas. El carnero es idóneo para los sacrificios:

CARPINTERO (heb. *hārāš*, *hōtēb*, etc.; τέκτων; Vg. *faber*). Los hebreos no discriminaban dentro de este oficio actividades especializadas como leñador, ebanista, entallador, etc. Debieron de aprenderlo durante su estancia en Egipto, no obstante lo cual parece que bajo David y Salomón los carpinteros profesionales eran

En este relieve asirio hallado en Nimrud, aparece el rey Asurbanipal cazando toros salvajes desde su carro de caza. (Foto *British Museum*)



El carro de paseo del rey Sargón, llevado a hombros por sus servidores. De un relieve asirio del siglo VIII a.C. descubierto en el palacio de Khorsabad. (Foto Museo del Louvre)

extranjeros, sobre todo fenicios, los cuales intervinieron de modo especial en la construcción de palacios y el Templo. Los carpinteros tuvieron a su cargo la factura del arca de la Alianza, del Tabernáculo y de su ajuar, dirigidos por el perito Bēšal'ēl¹. San José fue τέκτων, lo que en su tiempo importaba obras de carpintería y afines, y Jesucristo ejerció su oficio.

¹Éx 25,10; 35 10-18; 36,1; 37,1.10.15.25; 38,1; 2 Sm 5,11; 1 Cr 14,1; 2 Cr 2,8-14, etc.
²Mt 13,55; Mc 6,3.

J. A. PALACIOS

CARPO (Κάρπος; Vg. *Carpus*). Cristiano de Tróade, en cuya casa san Pablo residió, olvidando en ella una capa, escritos y pergaminos, al parecer después de su primer encarcelamiento.

2 Tim 4,13; cf. Act 16,8; 20,5 y 2 Cor 2,12.

Bibl.: F. X. PÖLZL, *Die Mitarbeiter des Weltapostels Paulus*, Regensburg 1911.

CARRO (heb. *rēkeb*, *merkāb*, *merkābāh*; ἄρμα; Vg. *currus*). La representación más antigua de un carro aparece en una placa, que se halla en el Museo Universitario de Filadelfia, procedente de ʾŪr (Sumer), en la que se muestra un vehículo de dos ruedas de madera maciza, compuestas de dos piezas semicirculares encajadas alrededor de un cubo de cobre. En Sumer había carros de cuatro ruedas. Los de dos ruedas se usaban principalmente para la guerra, aunque los siropalestinos, asirios y egipcios los emplearon también en cacerías y para viajar. La tumba de Tutanjamón, monarca egipcio de la XVIII dinastía, ha proporcionado dos suntuosos ejemplares de carros reales; uno de ellos es de madera ligera recubierta de estuco dorado. Conocidos, tanto por documentos plásticos como por los descubiertos en excavaciones arqueológicas, son los pesados carros asirios, cuyas ruedas están provistas de ocho radios. El carro servía también de vehículo honorífico o real¹. Los carros de guerra de los cananeos aterraron a los israelitas en las llanuras palestinas²; eran de hierro³, es decir, tenían la estructura de madera reforzada con placas metálicas. Aunque David los importó como botín logrado en una campaña contra la región situada al norte de Damasco⁴, los israelitas no se preocuparon de dotar a su ejército de tal género de arma hasta el reinado de Salomón, que pudo enfrentarse así en igualdad de armamento con sus vecinos.



Creó, pues, las ciudades de carros (heb. ʾārē hā-rēkeb), → Megiddo y → Hāšōr, en la frontera del nordeste frente a los arameos, y en Bēt Hōrōn inferior, → Gézer y Baʿālāt, en el llano, frente a los filisteos. En el desierto asignó la misma función a Tāmār (cf. heb. k. y no Tadmōr = Palmira), en el ʿArabah, a fin de dominar las rutas caravaneras⁵. Los reyes del reino del Norte incrementaron el número de carros hasta poseer dos divisiones⁶, mas esta fuerza quedó destruida casi por completo bajo Joacaz⁷. En cambio, en el reino del Sur este tipo de arma no gozó de tanta importancia⁸. Los carros de guerra y los que utilizaban los reyes de Israel y sus dignatarios estaban montados sobre dos ruedas con radios, y en la caja, abierta por detrás, iban el auriga y el arquero, y a veces un escudo que protegía a éste; en el extremo del timón había una especie de yugo que descansaba en la nuca de los dos caballos. En los carros de ceremonia, un criado llevaba un parasol o abanico, con el que atendía al personaje principal. Los profetas fueron generalmente contrarios a este armamento⁹. Dentro de lo que la historia cananea nos refiere, encaja perfectamente el que los filisteos construyesen un carro nuevo para transportar el Arca al devolverla a Israel, carro tirado por dos vacas de cría, y que más que de

guerra debió ser lujoso y de gran parada que probablemente imitaron después los hebreos¹⁰. Así debió ser también — ya en época romana en que se usaban para los viajes — el del ministro de la reina Candaces, a quien catequizó el diácono Felipe¹¹. Fuerza y rapidez vertiginosa caracterizan al carro de fuego en que Elías, el gran «auriga de Israel», es transportado al cielo y los de la visión de Eliseo¹².

El poder mismo de Dios viene simbolizado por millares de carros como ejército irresistible¹³.

¹Gn 50,9; 2 Re 5,9. ²Jue 1,19. ³Jue 4,3.13. ⁴2 Sm 8,4. ⁵1 Re 9,15-19. ⁶1 Re 16,9. ⁷2 Re 13,7. ⁸Is 31,1-3. ⁹Cf. Is 31,1-3. ¹⁰1 Sm 6,7-11; 2 Sm 6,3. ¹¹Act 8,28. ¹²2 Re 2,11; 6,14. ¹³Sal 68,17; cf. 20,7.

Bibl.: K. GALLING, *Pferd (und Wagen)*, en BRL, col. 422 y sigs. A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, I, París 1939, págs. 284 y sigs., 338, 346; II, París 1953, págs. 59, 89-90, 98 y sigs., 105 y sigs. W. F. ALBRIGHT, *Archaeology and the Religion of Israel*, 4.^a ed., Baltimore 1956. *Views of the Biblical World*, II, Jerusalén 1960.

J. A. G.-LARRAYA

CARTA. Nombre castellano de la ciudad hebrea de → Qartāh.

CARTAGO (< *qart-hadāšāt*, «ciudad nueva», > *qart-hadaš* < gr. Καρχηδών; lat. *Magna Carthago*). Colonia

fenicia primero, ciudad independiente luego, situada en el fondo del *sinus Uticensis* (hoy golfo de Túnez), en el Norte de África. Se hallaba edificada, en parte, sobre una especie de promontorio de fácil defensa y envidiable situación para el comercio entre el Mediterráneo oriental y occidental. Su fundación (hacia el 814 A.C.) se atribuye a los tirios conducidos por Elisa (la Dido de la tradición), que huía de la tiranía de su hermano Pigmalión. Colonia más o menos vasalla de Tiro en un principio, fue adquiriendo progresivamente su independencia, llegando ésta a ser completa después de la caída de Tiro en manos de Nabucodonosor (604-561 A.C.). Gracias a las dotes políticas de la familia Magón, Cartago erigióse en potencia marítima y terrestre, que puso en peligro la existencia de la misma Roma (guerras púnicas). En la tercera guerra púnica, Roma consigue adueñarse de Cartago, que es arrasada por completo, pero, reedificada de nuevo, se convierte en verdadera capital de la próspera África romana. En el 698 cae Cartago en manos de los árabes, con lo que empieza su verdadero y definitivo declive. La tradición judía, recogida en los LXX y en la Vulgata, identifica Cartago con Taršiš¹.

¹Cf. Ez 27,12; Is 23,1.

Cartago, antigua colonia fenicia y una de las mayores potencias del Mediterráneo, ha sido identificada por la tradición judía con Taršiš. (Foto F. Arborio Mella, Milán)





El Carmelo. Bajo el reborde septentrional de la montaña, crece la industriosa ciudad de Haifa, único puerto natural de Palestina. La bahía de San Juan de Acre empieza a abrirse al fondo. (Foto S. Bartina)

Cesarea del Mar. Las ruinas cubiertas de dunas son los únicos testigos de Cesarea, residencia de los procuradores romanos, que embelleció Herodes Agripa y cristianizó la presencia del centurión Cornelio, Felipe y san Pablo. (Foto S. Bartina)



Casco de una sola pieza de oro de 15 quilates descubierto en las excavaciones de ³Ūr. Hacia 2500 A.C. (Museo de Iraq)

Bibl.: S. GSELL, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, Paris 1914-1920, 4 vols. R. AUGÉ, *Isaías*, en *Biblia de Montserrat*, XIII, 1.^a parte, Montserrat 1935, pág. 209, n. 1. J. FRIEDRICH, *Zum Namen von Carthago*, en *Revue des Études Indoeuropéennes*, III, 1 (1943), págs. 1-10. J. M. SOLÁ SOLÉ, *Miscelánea púnico-hispana*, en *Sef*, 17 (1957) pág. 28.

J. M.^a SOLÁ SOLÉ

CARTAGO, Tarifa de. Documento hallado en Cartago en diversos fragmentos desde 1858, que se fecha entre los siglos III y II A.C. Tres de ellos, que no forman parte del mismo documento, han permitido hasta cierto punto su reconstrucción. El texto se refiere a los pagos o porciones que perciben los sacerdotes en los sacrificios rituales, los cuales varían según sea el animal sacrificado, o la índole de la dádiva, y la situación económica de la persona que los haga.

Bibl.: G. A. COOKE, *A Text-Book of North-Semitic Inscriptions*, Oxford 1903, págs. 123-124. *ANET*, pág. 503.

CARTÁN. Nombre castellano correspondiente al hebreo de → *Qiryat Yē'ārim*.

CASA. → *Arquitectura*.

CASA DE DIOS (οἶκος Θεοῦ, οἶκος τοῦ Θεοῦ; Vg. *domus Dei*). Se refiere la expresión al edificio espiritual de la Iglesia, no al material, con valor universal¹, compuesto por la comunidad de los fieles. Se trata, pues, de una Iglesia única que ha de conquistar el mundo entero.

¹ 1 Tim 3,15; Heb 3,6; 1 Pe 4,17.

Bibl.: G. BARDY, *Épîtres Pastorales*, en *La Sainte Bible*, XII, Paris 1951, págs. 220-221.

CASAIA. Levita que intervino en el traslado del Arca a la ciudad de David. → *Qūšāyāh(ū)*.

CASALOTH. Nombre, en la Vg., de la ciudad de la tribu de Isacar llamada en hebreo → *Kēsulhōt*.

CASBON. Nombre que la Vg. da en un pasaje¹ a la ciudad gaaladita de → *Casfor*.

¹ 1 Mac 5,36.

CASCADA (heb. *šinnōr*). Sólo se nombra una vez en la Biblia. Los LXX, la Vg. y muchos traductores vierten en su caso catarata.

Sal 42,8.



CASCO (heb. *kōba^c, qōba^c*; περικεφάλαιον; Vg. *cassis, galea*). La Biblia trata del casco como de un arma extranjera. La vacilación de su nombre hebreo prueba su origen no semítico. Al principio fue probablemente de cuero. Goliat llevaba un casco de bronce¹ y, al parecer, Saúl puso uno del mismo metal a David², aunque hay autores que lo consideran dudoso. El casco formaba parte del equipo de los soldados extranjeros³ y de las tropas de Ozías⁴. Esto último se ha puesto en duda, pero, según un bajorrelieve asirio, los defensores de Lakiš utilizaron el casco. Las excavaciones efectuadas en esta ciudad han revelado una cimera de bronce, lo que concierne con la información que proporciona el bajorrelieve mencionado, en el que aparecen algunos soldados de Senaquerib con cascos provistos de cimera. Este tipo de casco estuvo en uso desde Asurbanipal y lo utilizaron cuerpos especiales de combatientes, quizá mercenarios. El casco ordinario de los asirios era puntiagudo y estaba provisto de orejeras (→ *Armadura de Dios*).

¹ 1 Sm 17,5. ² 1 Sm 17,30. ³ Jer 46,4; Ez 23,24; 27,10; 38,5; 1 Mac 6,35. ⁴ 2 Cor 26,14.

Bibl.: H. BONNET, *Die Waffen der Völker des Alten Orients*, Leipzig 1926. A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, II, Paris 1953, pág. 104. HAAG, col. 687. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, II, Paris 1960, pág. 55.

J. A. G.-LARRAYA

CASDIM. Nombre castellanizado del que aplica el T. M. a los → **caldeos**.

CASED. Grafía castellana que ofrece en algunas versiones el nombre → **Késed**.

CASFÍN. Forma castellana variante de la ciudad bíblica de → **Casfor**.

CASFOR (Χασφώ, Χασφώρ, Χασφώθ, Χασφών, Χασφώρ Χασπίν; Vg. *Casphor*, *Casbon*, *Casphin*). Ciudad fuerte de la región de Galaad, que conquistó Judas Macabeo para defender a los judíos sitiados por el ejército de Timoteo, también llamada Casfón¹. Recibe asimismo el nombre de Caspín, que el libro de los Macabeos describe como una población amurallada y dotada de puentes levadizos: Judas Macabeo la tomó después de vencer a Timoteo, y pasó a cuchillo a sus habitantes, de modo que el lago próximo, de dos estadios de ancho, aparecía como lleno de sangre². Casfor se identifica con la actual el-Mezeirib, a 12 km al noroeste de Der'á, en Siria, situada en la región en que la campaña se desarrolló. El nombre de Caspín parece haberse conservado en el de Hîsfîn, que está en el Ġölân, mas se halla lejos del teatro de las operaciones macabeas; en cambio, Casfor está a orillas del Bahr el-Baġġah, es decir, el lago de dos estadios de ancho.

¹ I Mac 5,26.36. ² Mac 12,13-16.

Bibl.: ABEL, II, pág. 298. SIMONS, §§ 1133-1134, 1217, 1225.

CASIA. → **Flora**, § 4 II.

CASIS. Valle de Palestina llamado en hebreo → **Qé-sîš**.

CASITAS. 1. El origen de las casitas no está completamente aclarado. Se supone corrientemente que eran originarios del Zagros. En la época de Alejandro Magno había aún una tribu de coseos (Κοσσοί) con la que habían tenido contactos Senaquerib y los reyes persas. El *kaššu* cuneiforme puede corresponder al nombre griego. Por la diversidad de formas de transmisión del vocablo cabe creer en un parentesco con los pueblos del Asia Menor y concluir de ello su radicación en un lar patrio originario, sito en el Cáucaso.

2. No se han conservado noticias acerca de la conquista de Babilonia por las casitas. Toda vez que en Babilonia representaban una casta guerrera y un estamento próspero, es posible colegir que llegaron con motivo de una prestación de índole militar y que se adueñaron del poder. Por otra parte, su desplazamiento hacia el oeste, hasta Babilonia, puede guardar relación con los movimientos de los hurritas, que empujaban con mayor fuerza e ímpetu hacia el norte de Mesopotamia y Siria. El debilitamiento de Babel por la irrupción de los hititas bajo Muršiliš I, hacia 1532, parece haber constituido la causa próxima. Agum II y Agukakrim se convirtieron en los primeros señores de Babilonia. Entre otros reyes, cabe citar, además, a Burnaburiaš I, Kaštiliaš III, Ulamburiaš (rey de toda Babilonia), Agum III, Karaindaš (rey de Karanduniaš), Kadašmanḫarbe I, Kurigalzu I (ca. 1400), sin duda alguna

el más brillante rey de origen casita, Burnaburiaš II (ca. 1350), quien siguió una política orientada a Egipto y Asiria, Kadašmanḫarbe II, Kurigalzu II (hacia finales del siglo XIV A.C.) y Nazimaruttaš. Los últimos reyes citados se vieron más y más ligados a Asiria, cuyo poderío iba en aumento, y esta dependencia de Asiria creció hasta la derrota del rey Kaštiliaš IV, a quien mató Tukulti-Ninurta. A mediados del siglo XII A.C., sufrieron los reyes casitas la acometida de los elamitas. Más tarde fue rey durante un breve lapso de tiempo el casita Enlil-Nadinaḫḫe, quien cayó sacrificado por los elamitas. La historia de los casitas no conoció una política de proyección amplia basada en concepciones consistentes: se limita a una justa estimación de la situación internacional, a una avisada política de enlaces matrimoniales y a una permanente relación diplomática con las cortes extranjeras. «Hay entre los reyes relaciones fraternales, buena amistad, comunidad y excelentes relaciones, si es mucha la piedra, mucha la plata, mucho el oro» (Kundtson, I, pág. 99). Las listas que se conservan de los regalos cambiados entre Burnaburiaš y Amenofis dan acabado testimonio de cuanto queda dicho.

Tienen interés e importancia para la historia de la civilización y de la política, las noticias de que las embajadas con caravanas de regalos fueron expoliadas en lugares incluidos en la órbita política del farón (Kundtson, I, págs. 84, 85, 86-87). Radicados en un país de riqueza económica extraordinaria, que hubiera podido depararles medios para el dominio universal — piénsese en el gran imperio que luego tendría Nabucodonosor —, faltó al pueblo casita la base ideológica política y religiosa indispensable, amén de una rígida política de gobierno, para aglutinar los recursos económicos y robustecer los del Estado. Por el contrario, los monarcas casitas fueron liberales en materia tributaria y fomentaron el arriendo de propiedades con exención de impuestos; así obstaculizaron la consolidación económica del poder público. Da la impresión de que la casta guerreroaristocrática que se adueñó del poder degeneró rápidamente en el llano de Babilonia. Parece que hubo entre ellos talento político en medida muy limitada.

3. Los soberanos casitas dejaron algunas muestras en materia de arquitectura, así como de relieves y de escultura. Hay los edificios destinados al culto (templo de Inanna en Uruk) y los palacios, según han acreditado las excavaciones de Aqarquf. En glíptica destacan especialmente los cilindros-sello con prolijas leyendas, en los cuales domina la tendencia a llenar completamente las superficies; además de la representación principal para llenar la superficie del cilindro, se ve en uno de ellos a un macho cabrío alado y rampante, junto a un árbol, un disco alado y una estrella de ocho puntas. La posición del animal (pata trasera levantada) indica que salta. Otro sello representa la lucha entre un león y un toro alado; tiene en su partes superior e inferior una orla de rebordes triangulares. Lo mismo puede decirse sobre las superficies en las que domina el llamado *kudurru* en forma de símbolo de los dioses. La plástica ha encontrado expresión propia en el templo de Innana en Uruk en la figura del dios de las montañas y de una

diosa fluvial representados en una hornacina. La literatura es el campo que denota menos la influencia de los casitas. En la historia de la literatura se conoce este período (Falkenstein) con el nombre de «antiguo babilónico tardío» y representa la consolidación de la *Epopéya de Gilgameš*.

4. Los casitas asimilaron a sus creencias los dioses y ritos que hallaron y apenas desarrollaron iniciativa propia al respecto. La onomástica casita presenta como elemento teofórico el nombre de un dios babilónico, tal como Adad, Enlil, Ištar-Agade, Marduk, Uraš y otros. Suqamuna, Sumaliya, etc., fueron divinidades casitas. Las mencionadas dispusieron de templos, si bien presume Balkan que se trataba sólo templos-palacio. Dicho autor opina sin lugar a dudas que el panteón casita fue mucho más rico en tipos y en número de divinidades que el hurrita.

5. La lengua de los casitas es muy poco conocida. Parece que prescindieron muy pronto de su idioma vernáculo para servirse del que se hablaba en Babilonia. Se dispone como fuentes para conocer su lenguaje original de una lista de nombres casitas con traducción acádica, de un vocabulario casita-acádico y, finalmente, del «Texto de los caballos», que contiene nombres propios casitas de caballos y de los colores de los mismos. Balkan ha intentado con éxito elaborar una gramática de tal lengua con dichas fuentes destacando la ausencia de vocales largas y la relación de dependencia de la calidad de consonante, sonora o sin sonido, con la unión a vocales y fonemas sonantes.

Bibl.: I. A. KNUDTZON, *Die El-Amarna Tafeln*, I, Leipzig 1907, págs. 61-125; II, Leipzig 1915, págs. 1010-1034. B. MEISSNER, *Babylonien und Assyrien*, I-II, Heidelberg 1920, 1925; id., *Könige Babyloniens und Assyriens, Charakterbilder aus der altorientalischen Geschichte*, Leipzig 1927. T. BAQIR, *Iraq Government Excavations at Aqarquf, en Iraq*, 8 (1946), pág. 73 y sigs. K. BALKAN, *Kassitenstudien* 1. *Die Sprache der Kassiten*, New Haven 1954 (trad. del turco al alemán por Fr. R. Kraus). E. MEYER, *Geschichte des Altertums*, I, 2, 7.^a ed., Stuttgart-Berlin 1954, pág. 651 y sigs., bibliografía anterior y fuentes diversas. J. ARO, *Studien zur mittelbabylonischen Grammatik*, en *StudOr*³, 20 (1955). H. SCHMÖKEI, *Ur, Assur und Babylon. Drei Jahrtausende im Zweistromland*, 3.^a ed., Stuttgart 1955, págs. 94-107; id., *Geschichte des alten Vorderasien*, Leiden 1957, págs. 171-186. D. J. WISEMAN, *Götter und Menschen im Rollsiegel Westasiens*, Praga 1958, láms. 55-58. I. BERNHARDT-J. ARO, *Mittelbabylonische Briefe in der Hildebrandt Sammlung*, en *Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität, Jena*, 8 (1958-1959), págs. 565-574, información relativa a la historia y civilización.

H. BARDTKE

CASLEU. El noveno mes entre los hebreos post-exílicos. → *Kislēw*.

CASLUIM. Nombre que da la Vg. al pueblo llamado → *Kasluhim* en el T. M.

CASPÍN (Κασπίν; Vg. *Casphin*). Ciudad de Galaad que ha identificarse con → *Casfor*.

CASSIA. Nombre de la segunda hija de Job en la versión Vulgata. → *Qëši'äh*.

CASTAÑO. No se menciona en la SE. Algunos autores han traducido así la palabra hebrea *'armôn* que apa-

rece citada dos veces en la Biblia¹ y cuya traducción más admitida es → *plátano* (→ *Flora*, § 6 n).

¹Gn 30,37; Ez 31,8.

CASTELLANAS, Versiones. Dividimos el trabajo en cinco secciones por orden cronológico (M: Madrid; B: Barcelona), sin distinguir entre obras católicas y no católicas.

I. BIBLIA ENTERA. AT y NT. 1. Versión directa de Casiodoro de Reina, impresa en Ginebra por Tomás Guarino (1569); revisada y reeditada, Amsterdam 1602, por Cipriano de Valera. Es la clásica versión castellana, hecha «no sin acierto» (Menéndez y Pelayo). Revisada varias veces y numerosísimas ediciones. Pronto salió otra vez revisada, después de la anterior (1909).

2. Traducción de Felipe Scio de San Miguel, publicada en Valencia (1790-1793); literal, de la Vulgata, con vista de diversas traducciones; numerosas reediciones, algunas muy elegantes, ilustradas.

3. Versión sacada en Madrid de 1823 a 1825, de la Vulgata; reviste carácter de paráfrasis en algunos lugares; el trabajo, que apareció como de Félix Torres Amat, ha sido reivindicado como de José Miguel Petisco S. J., de quien, por la disolución de la compañía, el original vino a manos de aquel prelado; «Apostolado de la Prensa» (M. 1961), 4.^a edición.

4. De 1831 a 1833, Galbán Rivera publicó en México 25 vols., traducción de la Biblia de Vencé, con las notas de Calmet, dedicada a la iglesia mexicana.

5. Versión moderna, empezada en Colombia por Henry B. Pratt, presbiteriano. La terminaron en México él mismo y una comisión internacional. Revisada y reeditada. Encontróla Mons. Straubinger notable por la fidelidad con que traduce los originales.

6. En 1944 salió en Madrid la primera traducción católica directa por Eloíno Nacar y Alberto Colunga, O. P. Anotada, ilustrada, 12.^a edición en 1962.

7. Versión crítica, directa, anotada, por José María Bover, S. J., y Francisco Cantera (M. 1947), 4.^a edición en 1957 y la 6.^a por Félix Puzo, S. J., revisada (1962).

8. Traducción directa por Juan Straubinger (Buenos Aires 1948-1951), anotada, en 4 volúmenes.

9. Traducción del original adaptada a las notas de la *Sacra Biblia* de Vaccari, por F. Puzo, S. J., Eduardo Bosch, L. Brates, S. J., y R. Giménez, S. J., en 3 volúmenes (B. 1961-1962).

II. NUEVO TESTAMENTO. a) 1. Francisco de Enzinas: directa, Amberes 1543, dedicada a Carlos V; el autor tradujo clásicos griegos y latinos; todas sus obras fueron incluidas en el Índice de libros prohibidos.

2. Juan Pérez de Pineda: Ginebra, 1556; en la portada: Juan Filadelfo, Venecia; algunos ejemplares fueron introducidos de contrabando en España por Julianillo Hernández.

3. Versión de 1563, con notas de la Biblia de Ginebra; condenada por la Facultad de Teología de París el 7 de agosto de 1574 y totalmente destruida.

4. Tomás José González de Carvajal se refirió en sus *Apuntamientos* a un NT, que hicieron imprimir protestantes refugiados en Inglaterra en 1569.

5. Entre 1841 y 1880, 3 vols., publicó Guillermo Harris Rule el NT, anotado; el traductor fue misionero metodista que vivió muchos años en España.

6. Escrituras del Nuevo Pacto, por Guillermo Norton, 1858, Nueva York; notable sabor bautista: el *sumergidor*, el *calumniador*, el *enviado*, por «bautista», «diablo», «apóstol».

7. Versión Hispanoamericana (M. 1916), hecha del texto griego del doctor Eberardo Nestle por una comisión de ocho traductores que trabajaron en Madrid.

8. Pablo Besson, Buenos Aires (1919, 1948); del *textus receptus*. El autor suizo vivió muchos años en Argentina y se le llamó el «Heraldo de la libertad cristiana».

9. Guillermo Jünemann, Pbro., Concepción (Chile) 1928, directa; dejó inédita una versión del AT, de la LXX, la primera de este tipo en castellano.

10. Nueva traducción de los textos originales (NT), por un equipo de jesuitas (S. del Páramo, J. Alonso, J. Leal, S. I. Vicentini, P. Gutiérrez, A. Segovia, J. Collantes, S. Bartina, M. Nicolau, R. Franco, F. Rodríguez Molero), M. 1961-1962.

11. Además AFEBE, Segovia 1959.

b) 1. NT en griego (texto de Federico Brandscheid, 3.^a ed.) y español por J. J. de la Torre, S. J., Friburgo de Brisgovia, 1909; destruida parte de la edición en incendio por bombardeo durante la última guerra.

2. J. M. Bover, en griego y latín, 4.^a ed., M. 1959.

III. EVANGELIOS. 1. Martín Lucena, en romance; manuscrito de 1450, extraviado de la Real Biblioteca de El Escorial antes de 1875.

2. *Cartuxano o Vita Christi*, traducido por Fr. Ambrosio de Montesino, 1499, por encargo de los Reyes Católicos; paráfrasis, con interpretaciones, oraciones y meditaciones.

3. *Nueva traslación e interpretación española de los evangelios*, manuscrito anónimo, anterior a la Poliglota Complutense, editado en 1517-1520.

4. Traducción, también anónima, inédita, ca. 1530.

5. *Nueva traslación*, por Juan de Robles o de Medina (ca. 1492-1572); editada en M. 1906, por Fr. Maximino de la Llana, O. P., comentada.

6. Versión de Fr. Anselmo Petite, O.S.B., 1785, 10.^a ed., M. 1864; de la Vulgata, anotada.

7. Edición madrileña de 1843, anónima; salió con 40 grabados.

8. Evangelios anotados por P. J. Proudhon (M., traducción de la francesa de Le Maistre de Sacy, 1869), notas de contenido sobremanera violento.

9. Versión directa por Federico Fliedner (M. 1885-1889); el traductor fue pastor luterano y capellán de la embajada alemana en M.

10. Versión hispanoamericana, Nueva York 1910, por cinco traductores, en medio año, del texto griego de Westcott y Hort; base del NT del mismo nombre,

11. Daniel García Hughes, anotada, 1924, ilustrada, del texto de Vogels de 1920; y 1943, sin ilustraciones, del texto de Agustín Merk.

12. El Card. Isidro Gomá y Tomás dejó una concordancia de los evangelios, a base del texto de Scio de San Miguel; copiosas adiciones.

13. Sánchez Ruiz, S. J., 1936; 6.^a ed. en 1947.

14. A. Redín (Buenos Aires 1945); anotada, basada en ediciones críticas de los más antiguos y autorizados códices.

15. Versión de la francesa del P. Dionisio Buzy, editada en Buenos Aires 1946, por la Editorial Peuser,

16. Felipe de Fuenterrabía, O.F.M. Cap., 2.^a ed. (León 1960).

IV. SALMOS. 1. Versión inédita por Juan de la Puebla (1435-1495).

2. Salterio en lengua castellana, de Hernando de Talavera, Sevilla 1500, gótico.

3. Edición de Lisboa, con licencia de 13 de septiembre de 1529; se cree la tradujo el propio editor, Gómez de Santo Fimía.

4. Juan de Valdés (t 1541), versión muy apreciada por Menéndez Pelayo, «superior a todas las que en castellano se han hecho de aquel tesoro de poesía hebrea»; quedó inédita y como pérdida, hasta hallarla Boehmer en la Biblioteca Imperial, Viena, para publicarla, 1880, en Bonn.

5. Versión de «todo el Salterio por un anónimo, muy antigua, en letra gótica, sin nota de año y que se cree haber sido impreso en Toledo», informa Scio de San Miguel (*Biblia*, I, 22).

6. Fernando Jarava, Amberes 1543, 1546, 1556.

7. La del benedictino Benito Vila o Villa (B. 1538-1540; Medina del Campo, 1545 [puesta en el Índice] y Burgos 1548).

8. Rodríguez Manrique de Acuña vertió la paráfrasis latina de Raynerio Snoy Goudano (Valladolid 1548 y Amberes 1555).

9. Sebastián Grypho editó en Lyon (Francia), 1550, versión atribuida por Scio a Juan Roffes, y que Menéndez Pelayo sospechó fuera de Francisco de Enzinas.

10. Juan Pérez de Pineda (1557); reeditada en Buenos Aires (1951). Este autor tardó cinco años en traducir el NT y el Salterio; dejó sus bienes en testamento para costear la impresión de una Biblia, por lo cual se sospecha que también la había traducido.

11. Psalterio con paráfrasis, impreso en Londres (1569), por refugiados españoles.

12. Paráfrasis de Fr. Antonio Cáseres y Sotomayor, obispo de Astorga (Lisboa 1616, M. 1920), editada por el P. Luis G. Alonso Getino.

13. Exposición parafrástica de Fr. Juan de Soto Argüello (M. 1616 y 1799), ésta con los Cánticos.

14. Exposición parafrástica del Psalterio y Cánticos del Breviario, por José de Valdivieso, por encargo de Felipe III (M. 1623).

15. Edición hecha por Jacob Watcher (Amsterdam 1625), anónima.

16. Traducción «en varias rimas» por David Abe-natar Melo (Francfort 1626), «la mejor que de los Sal-mos hicieron los procriptos judíos» (Menéndez y Pelayo).

17. Efraím Hisquiahú Bueno y Jona Abrabanel hicie-ron una versión publicada por Trigg en Amsterdam (1650- 1656) y por Proops (1723).

18. *Salterio trasladado verbo por verbo*, por David de Jacobo Valensino (Livorno 1655).

19. *Selva Sagrada* del conde Bernardino de Rebolledo (Colonia 1659, Amberes 1661, M. 1778).

20. *Sagrada eratos y Meditaciones davidicas*, por Alonso Carrillo Laso, editada por su hijo Fernando (Nápoles 1657).

21. *Espejo Fiel de vidas*, por Daniel Israel López La-guna (Londres 1720), con «todas las formas métricas conocidas en nuestro Parnaso, desde las octavas, ter-cetos y estancias jiricas, hasta las redondillas, quinti-llas, décimas y seguidillas» (Menéndez y Pelayo).

22. *Alabanzas de Santidad*, por Yahacob Yehuda León Hebreo Templo, con texto hebreo y traducciones lite-ral y parafrástica, y notas.

23. Versión de Antonio Fernández de Palazuelos, S. J. (Venecia 1759).

24. Interpretación clara y sencilla en paráfrasis, con los cánticos, por Eugenio García (M. 1785, 1787, 1790), hecha de la 3.ª ed. de una versión francesa anónima, de principios del siglo XVIII, y que tuvo una excelente acogida.

25. Traducción parafrástica con cánticos por el Fr. Jayme Serrano (M. 1785; 7.ª ed. en 1835), hecha de la francesa de Lallemant. Versión poética de Ángel Sánchez (M. 1789).

26. Paráfrasis por Ignacio Guerea. Paráfrasis «que trabajó valiéndose de lo mucho que han trabajado los expositores de esta manera de declarar las Sagradas Escrituras» (Scio); salió la 2.ª ed. de su versión ínte-gra (M. 1796).

27. Versión poética de Pedro Antonio Pérez de Castro, terminada por Francisco Vázquez, 24 Salmos (M. 1799).

28. Salterio español, en verso, por el autor del *Evangelio en triunfo*, el peruano Pablo Antonio José de Olavide y Jáuregui (M. 1800, Lima 1803 y París 1844, 1850).

29. Traducción de Diego Fernández, dominico, «compuesta principalmente con los versos que tra-dujo en sus obras el venerable Luis de Granada, e impresa en Segovia en 1801» (Torre Amat).

30. Edición madrileña sacada en 1809 por el agusti-no español Antolín Merino (1746-1830) de una «pa-rafrástica explicación y traducción de los Psalmos, himnos y canciones divinas...», obra anónima com-puesta hace dos siglos.

31. Salmos en verso y en prosa, por Tomás José González de Carvajal (Valencia 1819, 1820-1832, M. 1829-1832, París 1832-1833, 1838, Buenos Aires 1944).

32. Nueva traducción y paráfrasis genuina, por José Joaquín Virués y Spínola (M. 1825-1837), prohibida por el arzobispo de Toledo; del mismo autor: Paráfra-sis de cánticos del A y NT.

33. Salterio peruano, por José Manuel Valdez (1767-1843, Lima 1833, París 1836), el autor, nativo, era ade-más médico y literato notable.

34. Versión de Esteban Vignals, Pbro. (Aviñón 1840), de la francesa del abate Danicourt.

35. Traducción directa por Antonio M. García Blan-co (M. 1869).

36. Salterio en verso, por J. Barbagero (M. 1871).

37. Traducción y comentarios del jerónimo J. Iglesias (Tarragona 1891), elogiada por su fidelidad al original.

38. *Selva Sagrada*, versión poética de V. A. Simarro y de Gayón (B. 1914); sigue el Salterio reformado por Pío X.

39. Salterio: «única traducción española de la clási-ca versión latina de san Jerónimo», por Elpidio de Mier (M. 1930).

40. Nuevo Salterio del Breviario romano, por Isidro Gomá y notas de L. Cl. Fillion (M. 1914); reeditado (B. 1949), adaptado a la versión latina oficial, publicada por orden de Pío XII, por los canónigos Isidro Gomá Civit y Pablo Termes Ros.

41. Salterio davídico, por Romualdo Galdos, S. J. (Roma 1933).

42. Versión según el texto hebreo por el P. Ruperto M.ª de Manresa (B. 1935), empezó a salir en *Boletín de Nuestra Señora de Pompeya* (1912-1925), después en edición privada, que retocó el mismo autor para la edición final anotada (1935).

43. Traducción directa por Severiano del Páramo, S. J. (Santander 1941, 1949); la empezó en la revista *Sal Terrae* (1939).

44. Salmos en verso, directamente del hebreo por el canónigo Eloino Nacar Fuster (M. 1944).

45. Paráfrasis poética, por Natalio Abel Vadell, lau-reado poeta uruguayo (Buenos Aires 1945).

46. Versión, la primera en castellano de la latina promulgada por Pío XII, por Valentín M. Sánchez Ruiz, S. J. (M. 1946); 2 reediciones.

47. Versión de Jaime Pons, S. J. (B. 1947), revisada y anotada por José Solá, S. J.

48. Nuevo Salterio latino-español, por Juan Prado, redentorista (M. 1948); magnífica obra, con intro-ducción históricocrítica: «to latino-español, según el orden del Breviario, traducción castellana rítmico-literal de los originales, con notas críticas y exegéticas, y nueva interpretación latina oficial, comentario asce-ticoteológico, y suplemento para el estudio y uso litúr-gico del nuevo Salterio».

49. Versificación en endecasílabos de Arturo Capde-vila (Buenos Aires 1955), hecha del texto Reina-Valera.

V. LIBROS Y FRAGMENTOS. Incomparable significación histórica, filológica y artística tienen las versiones en romance. El P. Scio dio noticia de cinco manuscritos

conservados en la Real Biblioteca de san Lorenzo de El Escorial. El P. José Llamas, O.S.A., hizo una descripción completa de los mss. bíblicos escurialenses, a saber: siglo XIII: 1-1-6, 1-1-8, Y-1-6, Y-1-8, 1-1-2; siglo XIV: 1-1-3, 1-1-4, 1-1-5, 1-1-7, Y-11-19; empezada por él la colección *Biblias medievales romanceadas*, comprenderá 10 ó 12 tomos; ya salió en dos la *Biblia judío-cristiana*, AT (M. 1950, 1955), y seguirán *Biblia prealfonsina*, *Biblia alfonsina*, *Antigua Biblia castellana de los judíos españoles* y *Nueva Biblia medieval judía*. La publicación de versiones en romance comenzó con la *Biblia de la Casa de Alba*, AT (M. 1920-1922), traducida por el rabino Mosé Arragel de Guadalajara en 1420-1433; después salieron *Biblia Medieval romanceada*, Pentateuco (Buenos Aires 1922) y *General Estoria de Alfonso El Sabio*, Pentateuco (M. 1930). Estas traducciones «pueden servirnos del modo más eficaz para conocer los balbuceos de nuestro idioma como lengua literaria» (Amado Alonso): se sospecha manos albigenses en alguna; fueron prohibidas.

1. PENTATEUCO. Constantinopla 1547, Ferrara 1553, revisiones y reediciones: «monumentos de la lengua» llamó C. de Valera a esta Biblia ferrariense, de múltiple significación e importancia: dos colofones diferentes. Paráfrasis de Isaac Aboad de san de Luz (Amsterdam 1671). Yosseph Franco Serrano (Amsterdam 1695). Génesis: dom Buenaventura Ubach (B. 1940) (versión castellana del Dr. Cipriano Montserrat), Josué, Jueces y Reyes (1722), y Esther (1701), por Ishac de Acosta. I-IV Reyes: Ignacio Guerea (1788), también I-II Macabeos (1790). Eugenio García (1791), Esther y Ruth: Ioan Pinto Delgado (Ruán 1627). Esther, Tobias y Judith por D.J.G.D.P. (M. 1789-1790). Job: Alfonso Álvarez de Toledo (1514, 1527, 1545). Fr. Luis de León (1799), traslación literal, explicación, traducción en tercetos; complementó el ms. Fr. Diego González. Conde Bernardino de Rebolledo, que lo tituló *Constancia victoriosa*. Paráfrasis del P. Scio (1796). P. Antonio Fernández de Palazuelos, S.J. (1795). Tomás José González de Carvajal (1872). Francisco Caminero (Carlos Scaffo), versión de la de Renán (Montevideo 1956).

2. SALMOS. Los siete penitenciales o deprecativos, versión rimada por Pedro Guillén de Segovia (1413-1474). Exposición: Juan López Caparros (1602) y Fr. Hernando de Jesús (1619, 1621, 1632, 1903). Paráfrasis: Francisco Galaz y Barahona (1636); Luis de Ulloa Pereira (1655, 1656). Exposición y traducción en cuartetos: Antonio Peralta Croi, Velasco Hurtado de Mendoza (1662), Fr. Anselmo Petite (1784). Paráfrasis: Marcelo Miravete de Máceres (a 1792). Paráfrasis poética: Manuel Oteiza (a 1798), agustino chileno. Paráfrasis: Fr. José Agustín Calvo (1839). Comentario en verso de Antonio Enrique Zafra (1871). Los salmos graduales: Fr. Anselmo Petite (1784, 1787). Salmo *Miserere*: devotísima exposición (Alcalá 1511, Sevilla 1518, Cuenca y Lisboa 1532). Paráfrasis: Jorge Tovar de Valderrama Dr. Juan Desferres (M. 1733). Francisco Gregorio de Salas (B. 1778). Manuel Azamor y Ramírez (1804, 1838). Vicente Martínez Colomer (Valencia 1809). Joaquín Andrés Alcalde (Zaragoza 1814). Diego José de Cádiz (M. 1818, 7 ediciones). Lino Burgos (1849).

Fr. Fermín de Alcaraz y Andrés Bello (1781-1865). Gertrudis Gómez de Avellaneda de Sabater. Algunos Salmos: Pedro Malón de Chaide, Pedro de Ribadeneira, Francisco Pou, Jorge Montemayor, Timoteo Alfaro y Lafuente, José Bernardo Couto, José Sebastián Segura Argüelles, Pedro Santacilia, Agustín Rojo del Pozo y Juan Le Quesne (1606, 1958).

3. PROVERBIOS. Rimados por Pedro Gómez, escribano de Sancho IV, segunda mitad del siglo XIII. Edición de Sebastián Grypho (1550), acaso de Juan Roffes o de Francisco Enzinas. Interpretados en metro español, y glosados, por Fr. Francisco del Castillo (Cuenca 1558); ejemplar único de la *Hispanic Society of America*, Nueva York, Alfonso Román, mercedario (M. 1629). Ángel Sánchez S.J. (M. 1786), y Cánticos del AT y NT, Eclesiástico y Sabiduría. Fermín de la Puente y Apezechea (M. 1878), y algunos Salmos y pasajes del AT y NT. Ruperto M.^a de Manresa (B. 1936). Eloíno Nacar, en verso (M. 1944).

4. CANTAR DE LOS CANTARES. Fr. Luis de León, prosa y octava rima, numerosas ediciones, Benito Arias Montano (1527-1598), atribuida a Fr. Luis de León y a Francisco Quevedo de Villegas. Hernando Jarava (1544). Fr. Jerónimo Gracián (1545-1644). Rabí Moseh Belmonte, siglo XVII-XVIII, 7 ediciones. David Cohen Lara (Hamburgo 1631). P. Antonio Fernández de Palazuelos, S.J. Plácido Vicente (M. 1800, 1801). Fr. Luis Esparza (Valencia 1801). Paráfrasis: editada por Ibarra (M. 1816). T. J. González de Carvajal (Valencia 1872). T. Alfaro y Lafuente (M. 1862), J. M. Barberá y Canturri (Tarragona 1873). F. Rodríguez Marín (Osuna 1885). Rafael Cabrera (México 1917). L. Rivera (México 1918). M. Muñoz Cueva (Cuenca, Ecuador, 1947). N. Abel Vadell (Buenos Aires 1947). Eloíno Nacar Fuster (M. 1948).

5. ECLISIÁSTÉS. Anónimo, comienzos del siglo XVI, inédito. Ruperto M.^a de Manresa (B. 1935).

6. ISAÍAS. José ben Isaac ben Joseph Jebetz (Estrasburgo 1569). T. J. González de Carvajal (Valencia 1827).

7. JEREMÍAS. José ben Isaac ben Joseph Jebetz (Estrasburgo 1569).

8. LAMENTACIONES. Hernando Jarava (1544). Fr. Andrés de Soto (Bruselas 1609). Ioan Pinto Delgado (Ruán 1627). Exposición parafrásica, descrita por Salvat, editada en 1638. *Elegías Sacras* por el conde Bernardino de Rebolledo. Francisco Gregorio de Salas (B. 1778). Paráfrasis: P. Scio (M. 1796). Tomás José González de Carvajal (Valencia 1872). Pedro Antonio Marcos. Salvador Cucalón y Escolano (M. 1856). Timoteo Alfaro y Lafuente (M. 1862). Antonio Enrique Zafra (1866). Antonio García Blanco (1869). Antonio Mogollón (Sevilla 1878). Acuña de Figueroa (autor del himno nacional del Uruguay). José M.^a Barberá y Canturri (Tarragona 1890). J. Díaz de León (Aguascalientes, México, 1913). Natalio Abel Vadell (1947), inédita.

9. AMÓS. Juan Prado (M. 1950).

10. EVANGELIOS. Gonçalo García de Santa María, del texto de «Guillermus Parisiensis» (1485, 1493, y Upsala



Reproducción de una página de la *Biblia de la Casa de Alba*, la primera Biblia traducida en romance, en cuyas columnas centrales se vierte un pasaje del libro de Samuel (2 Sm 24,20-25). (Foto Archivo Mas)

1908). Fr. Ambrosio Montesino (Toledo 1512); cerca de 20 ediciones, prohibida en el Índice de 1559. Mateo y Marcos: Manuel J. Casas Manrique (Bogotá 1942). Mateo y Lucas. José de Sigüenza (M. 1606), inédita. Mateo caps. 5-71: Juan de Valdés, al final de *Diálogo de doctrina cristiana* (Alcalá 1529, Coimbra 1925, M. 1928, Buenos Aires 1946). Constantino Ponce de la Fuente (Sevilla 1545, 1551, Lisboa 1556, M. 1863, Nashville 1909).

11. HECHOS. Ignacio Guerea (M. 1789). Francisco Ximénez (M. 1789). Federico Fliedner (M. 1889). J. Riera, versión del italiano de G. Ricciotti (B. 1957).

12. EPÍSTOLAS. De Santiago, Pedro, Juan y Judas, paráfrasis por Ricardo Valsalobre (M. 1787). José Rigual y Ferrer, Pbro. (M. 1787). De san Pablo: por el R. Dr. Maestre Martín de Lucena, «El Macabeo», manuscrito (1450). Paráfrasis de Gabriel Quijano (1785), reediciones. Francisco Ximénez (M. 1788, 1804). José María Bover, S.J. José López de Toro, versión del italiano de G. Ricciotti (M. 1953). Romanos y 1 Corintios, Juan de Valdés (Ginebra 1556 y 1557), Romanos y Filemón: Federico Fliedner. Filipenses, Colosenses, Efesios y Filemón: José María González Ruiz (M. 1956). Tratado de Apocalipsis: venerable Gregorio López (M. 1678). Apocalipsis y las tres epístolas de san Juan: Diego Clemencín, del griego (1786).

Bibl.: A. PALAU y DULCET, *Manual del Libro Hispanoamericano*, Barcelona 1919. F. PANKOW - F. BROWN, *Studies on Spanish Bible Versions*, Saint Louis. E. M. NORTH, *The Book of One Thousand Tongues*, Nueva York 1938. B. F. STOCKWELL, *Prefacios a las Biblias castellanas del siglo XVI*, 1939. M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de los Heterodoxos Españoles*, Buenos Aires 1945. Véase además: *Diccionario de Ciencias Eclesiásticas*, *Enciclopedia de la religión católica* y *Enciclopedia Espasa-Calpe*.

P. N. TABLANTE

CASTIDAD. Esta virtud, en cuanto se distingue del celibato y de la virginidad, consiste esencialmente en la abstención de relaciones sexuales ilícitas y, en un grado superior, en la omisión de todo pensamiento impuro.

1. AT. La palabra hebrea, que la Vg. traduce por *castus* y *castitas*, es *tāhōr* y *tēhōrōt*. Significa siempre pureza legal, cultica¹, y también limpieza de un lugar, vestido, etc.², pero nunca indica la castidad propiamente dicha.

¹Lv 7,19; 10,10; 11,36.37; 13,13. ²Lv 4,12;6,4.

2. NT. En el NT pierde esta palabra su razón ritual, en gran parte para adquirir un significado más interno y espiritual. Tres palabras griegas traduce la Vg. con los vocablos *castus* y *castitas*: a) ἐγκράτεια¹ equivale, según las diversas acepciones de la Vg., a *continencia* y *abstinencia*, e indica el hombre que es dueño de sí mismo y principalmente de los apetitos carnales; b) σεμνότης, σεμνός; *castitas*, *castus*; otras veces traduce *puclius*, *gravitas*: comportamiento digno y mesurado en cualquier circunstancia²; c) ἀγνός, ἀγνεΐα: son las palabras más uniformemente traducidas por *castus* y *castitas*; las diversas acepciones de estas palabras en el NT pueden reducirse a éstas: honradez, ejemplaridad, integridad, caballerosidad, sin tacha, cualidades fundadas en la peculiar condición del cristiano como miembro de Cristo y templo del Espíritu Santo³, y estarán con-

mensuradas por la función que desempeñe el cristiano (quien juzga y corrige ha de ser de una conducta y costumbres ejemplares)⁴, y las circunstancias en que se encuentre⁵.

¹Act 24,25; Gál 5,23; 2 Pe 1,6; 1 Cor 7,9; 9,25; Tit 1,8. ²Flp 4,8; 1 Tim 3,8; Tit 2,2.7; 3,4. ³1 Cor 6,15-19. ⁴1 Tim 5,22; 4,12. ⁵1 Tim 4,12; 5,2; Tit 2,5; Flp 4,8.

Aunque todas estas expresiones paulinas sean más o menos genéricas, no obstante, en su amplitud se halla incluido el concepto de castidad y de pureza, inmensamente superior al del AT. El grado más sublime de integridad se compendia en 2 Cor 11,2: «Porque os celo con celo de Dios, pues os he desposado a un solo marido para presentarlos a Cristo como casta virgen». Debe, pues, ser de tal modo la honradez, la integridad y la caballerosidad del cristiano que sea para Cristo lo mismo que una virgen impoluta para su marido.

Bibl.: HAAG, art. *Keuschheit*, cols. 910-911. F. VIGOUROUX, en *DB*, II, art. *Chasteté*, F. ZORELL, *Lexicon Graecum N. Testamenti*, París 1931. *ThW*, (1935), pág. 123 y sigs. P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, II. *L'Homme*, Paris-Tournai 1956, págs. 204-216: *Le pur et l'impur*. J. J. VON ALLMEN, *Vocabulaire Biblique*. Neuchâtel-Paris 1956, págs. 241-244.

C. DE VILLAPADIerna

CASTIGO (heb. *mūsār*; παιδεία; Vg. *castigare*, *castigatio*). A través de toda la Biblia encontramos una especie de sustrato que constituye lo que pudiéramos llamar el fundamento metafísico del castigo pedagógico (prescindiendo más del aspecto vindicativo, o pena) y que halla concreción densa y profunda en la frase de los Proverbios: «No desdenes, hijo mío, las lecciones de tu Dios; no te enoje que te corrija, porque al que Yahweh ama le corrige, y aflige al hijo que le es más caro»¹.

¹Prov 3,11-12; cf. Ap 3,19.

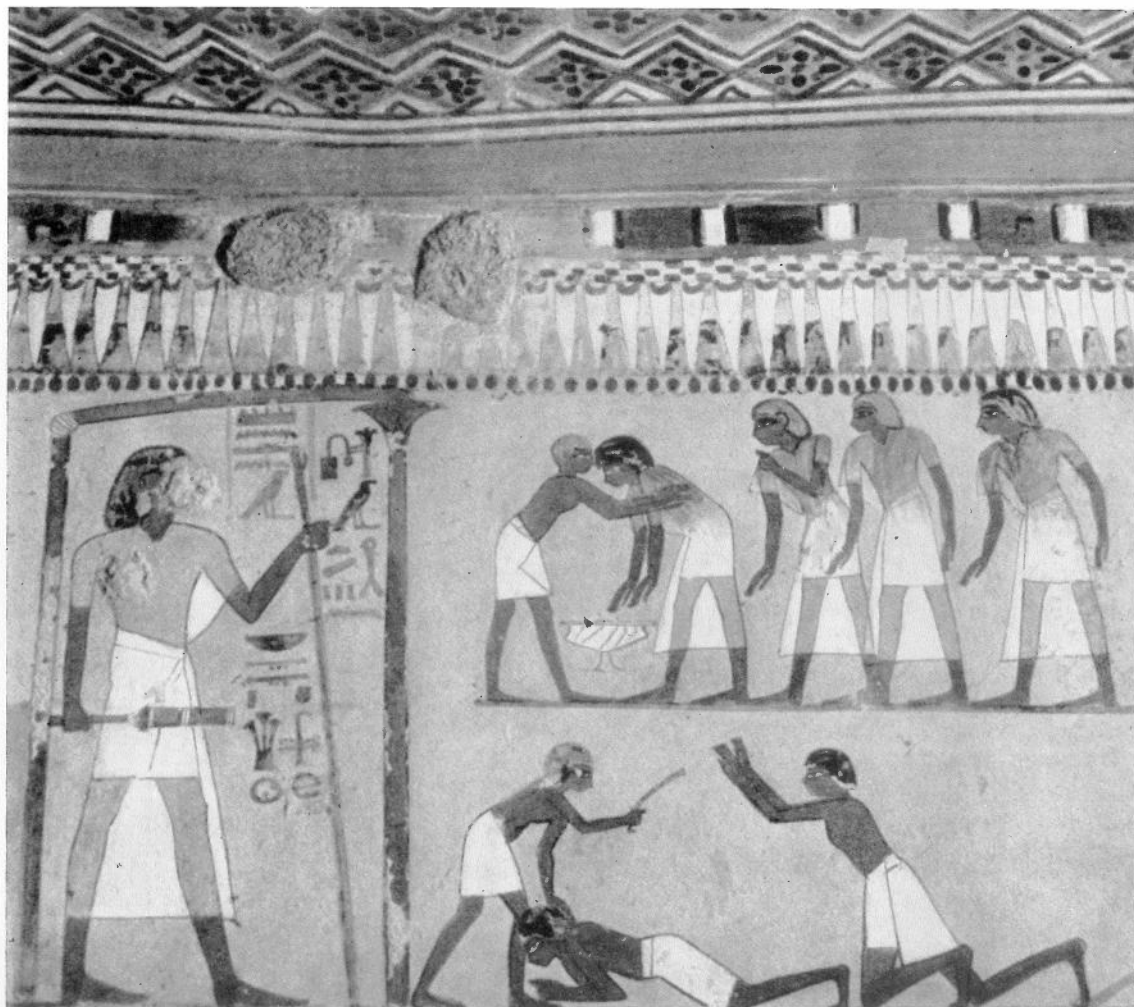
1. El castigo encierra una trascendente misión educadora y purificadora. Ya el libro de los Números presenta la peregrinación del pueblo elegido por el desierto como un tiempo de castigo y de purificación. Los libros de los Jueces, de los Reyes y Profetas enseñan a los israelitas que la opresión enemiga es un castigo de la impiedad, y que la victoria es una consecuencia del retorno a Dios: «Los hijos de Israel hicieron el mal a los ojos de Yahweh»¹, y como consecuencia viene el castigo: «Encendióse en cólera Yahweh contra Israel y los entregó en manos de los salteadores»²; en este aprieto: «Clamaron a Yahweh los hijos de Israel»³, y Yahweh compadecido: «Suscitó a los hijos de Israel un libertador que los libertó»⁴.

¹Jue 2,11; 3,7. ²Jue 2,14; 3,8. ³Jue 3,9. ⁴Jue 2,16; 3,9; cf. Jer 31,18-19; Am 4,6-11.

2. La fórmula más elevada del temor de Dios y que linda con la caridad, es la aceptación generosa de las pruebas, que son también una señal de la benevolencia divina. Este pensamiento se desarrolla ampliamente en Job: «Dichoso el hombre a quien Dios castiga»¹.

¹Job 5,17-18; 33,19; Tob 11,14.

3. La razón última y motriz del castigo pedagógico es el amor de Dios hacia los hombres¹, y esta misma



Friso de la tumba de Menna, XVIII dinastía, en el que podemos ver cómo eran castigados y golpeados con bastones los servidores infieles en presencia de su amo

razón la encontramos sustentando el castigo del hijo o discípulo por parte del padre o maestro². El libro del Eclesiástico hace una apología penetrante y detallada del castigo³: «La necesidad se esconde en el corazón del niño: la vara de la corrección la hace salir de él»⁴.

El castigo, pues, según la Biblia encierra una finalidad educadora y purificadora de primer orden⁵. La Biblia presenta los castigos como efecto de la acción providente de Dios, para conducir al pueblo por el camino recto; y por derivación del amor de Dios, es un medio muy apto en manos de los padres y educadores para que hijos y alumnos sigan los caminos rectos de la sabiduría.

¹Prov 3,11; 13,24; Heb 12,6 y sigs. ²Prov 13,24. ³Ecl 30,1-13. ⁴Prov 22,15. ⁵1 Cor 9,27.

Bibl.: G. BERTRAM, παιδεύω, παιδεία, en *ThW*, V, págs. 596-624.

C. DE VILLAPADIERNA

CASTIGO CORPORAL. → Penas y castigos.

CASTIGO DE DIOS. En el perfeccionamiento moral de Israel destaca, como factor decisivo, al menos en la primera época de su historia, la convicción difundida y confirmada por una evidencia constante y efectiva, que en la predicación de los profetas adquiere su valor último de realidad ineludible, de que a toda violación consciente de los preceptos religiosos y morales, con carácter de pecado más que de delito jurídico, debía inevitablemente seguir por parte de Dios un castigo proporcionado a la culpa. Dicho castigo, de orden temporal, podía referirse a los bienes, a la salud o a la propia vida del culpable, a veces con repercusiones incluso en su descendencia. Por supuesto que no es posible demostrar, por eso solo, su modalidad jurídica, desde el momento que no consta su garantía institucional. Pero es indudable la eficacia psicológica de la amenaza de la sanción como salvaguardia de un orden moral trascendente que supera, por la sublimidad de sus preceptos, el meramente jurídico. De lo expuesto

se infiere que al convencimiento de la aplicación del castigo le corresponde el de un premio o recompensa, de orden temporal también, merecido por la conducta, en todo conforme con las prescripciones divinas. Y esto puede, ciertamente, haber influido sobre el alma del pueblo, reforzando aquella concepción materialista que le distinguió, sobre todo en los tiempos mesiánicos.

Son numerosísimos los casos que refiere la Biblia de puniciones de orden temporal infligidas por Dios a los culpables a raíz de la falta. La legislación mosaica es bastante explícita al enumerar el género de penas con que Dios castiga a los violadores de su ley: enfermedades, hambre, carestía, venganzas... y hasta la misma muerte¹. El propio Moisés recurre a esta intervención divina en el castigo como a criterio confirmativo de su misión y de que sus prescripciones y mandatos provienen de Dios². Más difícil es encontrar casos concretos en que tales castigos afecten, por extensión, a los descendientes del culpable³. Esto permite suponer que se trata de una amenaza simplemente, de una pena teórica sin ordenación directa a la práctica, a ser infligida, pero de gran influjo preventivo para un pueblo que, como el hebreo, sentía tan hondamente la familia.

De todas formas, el pecado tiene repercusiones previstas sobre las generaciones siguientes. Con frecuencia se encuentran expresiones relativas al mismo⁴. Sin embargo, esta repercusión, que la experiencia justifica

en algunos casos, no supone una aplicación injusta de la pena sobre los hijos. Parte del supuesto de que éstos imitan la dureza, infidelidad y rebeldía de sus padres o más bien se trata de penas temporales, en el cuerpo y en los bienes que de ellos recibieron, encaminadas a mantenerlos en la observancia y práctica de las virtudes. Pues aun los justos experimentan en sí los efectos del pecado original, y no están libres de aquellas faltas que Dios castiga con penas pasajeras, las cuales sirven para aumentar la virtud y el mérito. De todos modos, Dios se reserva siempre el aplicar esta sanción y no autoriza jamás a los hombres a castigar en los hijos las culpas y pecados de sus padres⁵. Dios es el único juez de todos los hombres sin acepción de personas y sus juicios no miran a otra cosa que a las obras de cada uno⁶.

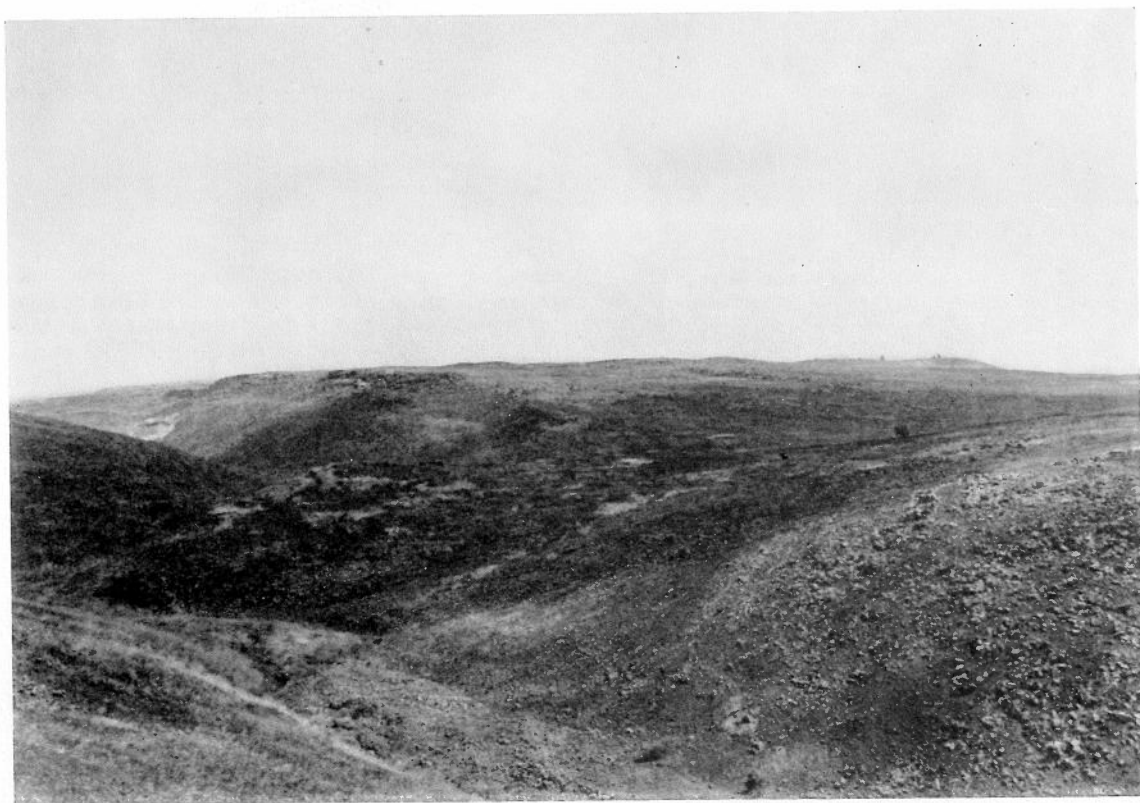
¹Lv 26,14-41; Nm 16,30-35; Dt 38,15-55. ²Nm 16,28-30. ³Nm. 26,11. ⁴Ex 20,5-6; 34,7; Nm 14,18; Dt 5,9; Jer 32,18 ⁵Dt 24,16; 2 Re 14,6; 2 Cr 25,4. ⁶Ez 18,10-20.

Bibl.: H. LESÊTRE, *Peché*, en *DB*, V, col. 11; cf. *Mal*, ibid.. IV, col. 601. N. JARGER, *Il Diritto nella Bibbia*, Asis 1960, pág. 47 y sigs.

S. FOLGADO

CASTORES (Διόσκουροι, «hijos de Zeus»; Vg. *Castores*). Se llamaba *Dióscuros* o *Castores* a los gemelos Cástor y Pólux. Según los Hechos de los Apóstoles, san Pablo embarcó en Malta en dirección a Italia en una

Corozain. Ciudad sobre la que se cernió el castigo de Dios, al ser amenazada por Jesús porque permaneció refractaria ante los prodigios que llevó a cabo en ella. (Foto P. Termes)





Los *Castores* o *Dióscuros*, que adornaron la nave que san Pablo tomó con destino a Malta, acostumbraban a servir frecuentemente de emblema en toda clase de navios, como podemos ver en las velas de la nave que aparece en este bajorrelieve. (Foto F. Arborio Mella, Milán)

nave de Alejandría, que tenía por insignia a los *Castores*¹. La insignia de las naves estaba situada en la acróstala, parte adornada o mascarón de proa, y consistía en la faz del dios protector y su nombre.

Las leyendas de Laconia presentan a Zeus atraído por la belleza de Leda, esposa de Tíndaro, transformándose en cisne para lograr sus propósitos. Leda tuvo dos hijos, Cástor y Pólux (en gr. Κάστωρ y Πολυδεύκης), y dos hijas, Clitemnestra y Helena. Para Homero, sólo Helena era hija de Zeus, mientras que Cástor Pólux y Clitemnestra lo eran de Tíndaro. Después se quiso hacer a Cástor y Pólux hijos de Zeus, y por ello se les dominó «los Dióscuros». Más tarde se pretendió que Cástor era mortal e hijo de Tíndaro, y que Pólux era inmortal e hijo de Zeus. Según otra versión, Cástor, Pólux y Helena salieron de un huevo engendrado por Leda. Cástor tenía fama de domador de caballos y Pólux de bravo pugilista. Se discute su naturaleza: eran deidades micénicas de los reyes de Esparta, donde se localizó especialmente su culto, dioses de la luz (y de la oscuridad) o héroes de Laconia. Su primera hazaña consistió en liberar a su hermana Helena, que había sido raptada por Teseo. En la expedición de los Argonautas, los Dióscuros salvaron al navio Argo cuando iba a perderse. Por esto, los marineros interpretaban la aparición de los «fuegos de san Telmo» sobre los mástiles de sus naves como acto de presencia de los Dióscuros, que acudían en su ayuda. En la misma expedición, Pólux venció a Amico. También participaron los Dióscuros en la caza del jabalí de Calidonia y en la lucha de los dioses contra los gigantes. En el combate

contra sus primos Idas y Linceo, Cástor fue muerto por Idas y Pólux mató a Linceo, al tiempo que un rayo de Zeus fulminaba a Idas. Transido de dolor por la muerte de su hermano, Pólux pidió a Zeus que le hiciese morir también. Siendo imposible a causa de su inmortalidad, Pólux logró ver unida su existencia a la de Cástor, pasando ambos alternativamente, porque uno no podía estar separado del otro, un día en la tumba y otro en el Olimpo, siempre juntos. Su culto se extendió por toda Grecia. Sus símbolos eran dos caballos, dos estrellas, dos ánforas, dos gorros frigios, etc. Se consideraban protectores en los viajes, enfermedades y peligros de la guerra.

¹Act 28,11.

Bibl.: K. JAISLE, *Die Dioskuren und ihr Fortleben in christl. Legenden*, Tubinga 1907. L. R. FARNELLI, *Greek Hero Cults*, Oxford 1921, págs. 175-228. G. GIANNELL, *Culti e miti della Magna Grecia*, Florencia 1924. L. BANTI, *Discuri*, en *ECatt*, IV, Roma 1950, col. 1682. M. P. NILSON, *Geschichte der griech. Religion*, I, 2.ª ed., Munich 1955, págs. 406-411.

M. ARRIBAS

CATACUMBAS ROMANAS. 1. NOMBRE. Del griego κατά κύμβην («junto a la cavidad») con que los romanos denotaban la depresión existente en la Vía Apia, frente al Circo de Majencio. A mediados del siglo III se excavó allí un hipogeo (sepulcro subterráneo) que se llamó, por ello, *ad catacumbas*. Por tratarse del único complejo sepulcral conocido durante la Alta Edad Media, su nombre fue aplicado, a partir del siglo IX, a todos los demás cementerios subterráneos, llamados hasta entonces κοιμητήρια («lugar de reposo»).

2. ORIGEN. Los primeros cristianos fueron inhumados *sub divo* (i.e. en sepulcros abiertos sobre la superficie del terreno) en áreas sepulcrales paganas. A fines del siglo I o principios del II se inicia la separación. Familias cristianas pudientes (los Flavios, los Acilios...) ofrecen sus propios terrenos, en los que, en un primer momento, se sigue inhumando *sub divo*. Pronto, motivos económicos — precio del terreno — y religiosos — mayor facilidad de expresar la propia fe — determinaron la elección del tipo subterráneo. Estos cementerios fueron denominados con el nombre de la familia — o miembros de ella — que los había cedido (vgr.: Domitila, Priscila, Pretextato...). A mediados del siglo II (Amore, 70-71) la Iglesia jerárquica adquiere terrenos para convertirlos en áreas sepulcrales, que recibieron — por contraposición a los precedentes — nombres topográficos (*ad duas lauros*, *ad duas palumbas*...). La presencia posterior en ellos de algún mártir insigne motivó el cambio de denominación, originándose con ello cierta confusión en las fuentes y consiguiente incertidumbre en su identificación. Contra la creencia general, las catacumbas no constituyen un hallazgo cristiano (ejemplo pagano de Anzio), ni sirvieron de lugar de refugio en tiempo de persecuciones, ni son algo propio de Roma, si bien en esta ciudad alcanzaron extraordinaria importancia.

3. ESTRUCTURA. Viene determinada por la calidad de los terrenos en que se excavaron (cf. de Angelis d'Ossat). En Roma se escogieron los terrenos formados por materiales semicoherentes que facilitarían, por un lado, la excavación, y fueran, por el otro, suficientemente consistentes para evitar posibles hundimientos. Por esto se eligieron, casi sin excepción, los terrenos de tufo granular. El hipogeo podía construirse o bajo un terreno llano o aprovechando algún declive. En el primero de los casos se excavaba una escalera hasta unos 8 m de profundidad, a partir de cuya base se abría una galería horizontal de variada longitud. Paralela a ésta se abrían otras, que con las galerías transversales, formaban un conjunto reticular. En muchos casos se abrían galerías en niveles inferiores, llegando, como en el caso de la catacumba de Trason, hasta los cinco pisos superpuestos. Escaleras interiores los enlazaban entre sí. Si el hipogeo se construía aprovechando algún declive del terreno, se procedía directamente a abrir la galería horizontal. La anchura de estas galerías oscila entre los 0,80 y 0,90 m y su altura es de unos 2,50 m. Actualmente reciben el nombre de *ambulacra*, pero los *fossores* (gremio encargado de la construcción de las catacumbas) las llamaron *cryptae*. A lo largo de sus paredes se abrían los sepulcros de forma rectangular de 1,80 m de longitud por 0,30 de altura, y 0,45 de profundidad, que podía ser mayor si debía recibir a dos o más cadáveres. Recibieron el nombre de *loci*, hoy *lículos*. Los fosores denominaron *pila* a cada uno de los conjuntos de *loci* superpuestos. En los ángulos de las galerías, donde el terreno era más débil, se abrían los pequeños lículos para los niños. En todos los casos, la parte anterior de los lículos ofrecía una ranura en su embocadura, que permitía la inserción de la lastra o de las *tegulae* (ladrillos) para su cierre. En ellas se escribía el nombre del

difunto, algunas veces se grababa alguna imagen: orante, áncora, pez... Pero en los casos más antiguos aparece o sólo el nombre del difunto, o — sin el nombre — sólo algún objeto mnemotécnico incrustado en el cemento de cierre: anillos, vidrios, campanitas, lámparas... A veces en las paredes de estas galerías se abrían también «arcosolios» (tumbas más ricas compuestas de una parte inferior ocupada por un sarcófago o por una a modo de mesa de ladrillo y por otra superior, consistente en un arco excavado en la misma pared o construido con ladrillos). Estos arcosolios se construían más comúnmente en los *cubicula* (estancias por lo general de planta cuadrada, abiertas a los lados de las galerías). Estos cubículos pertenecían a alguna familia de posición acomodada o a alguna asociación. En muchas ocasiones se enterraba en él el cuerpo de algún mártir famoso. Estos *cubicula*, como los arcosolios, fueron ricamente decorados con pinturas, raramente con mosaico. Prescindimos de otros tipos de sepulturas subterráneas por estar menos relacionados con la iconografía.

4. UBICACIÓN Y EXTENSIÓN. Siguiendo la costumbre romana precedente, los cementerios cristianos fueron construidos en los extramuros de Roma a lo largo de las vías principales que a ella conducían. Por lo común se distinguen entre los cementerios o catacumbas propiamente romanas que se hallan entre las murallas y las tres primeras millas (romanas), y los de la zona suburbicaria, que se extiende más allá de ellas. Kirschbaum evalúa la longitud total de las galerías de las catacumbas de Roma entre los 100 y los 150 km. Según el mismo autor habrían sido construidas en ellas, entre los años 150 y 400, de medio millón a 750 000 tumbas. A partir del siglo III, los hipogeos, originariamente aislados, se fueron agrupando al comunicarse sus galerías entre sí. Quedaron, con todo, algunos hipogeos aislados, o por carecer de algún mártir en ellos, o por pertenecer a alguna secta sincretística o gnóstica, o por otros motivos particulares.

5. NÚMERO Y ANTIGÜEDAD. Bovini describe las principales catacumbas: 28 de los alrededores próximos a Roma, y 25 suburbicarias. Los conjuntos más antiguos son los de Domitila, Priscila, Calixto y Pretextato. Los orígenes de las catacumbas y de su decoración pictórica los situó Wilpert en el siglo I; Schneider probó que la Galería de los Flavios no podía ser anterior a la segunda mitad del siglo II; Wirth estableció que las pinturas más antiguas no podían ser anteriores a los inicios del siglo III. Hipogeos cristianos existirían posiblemente desde mediados del siglo II, pero ni las pinturas, ni los sarcógrafos propiamente cristianos serán anteriores a los inicios del siglo III. J. de Wit ha sistematizado todas las pinturas halladas, clasificándolas, según su estilo. Esta forma estilística es uno de los factores más fundamentales que se emplean para la datación de las pinturas. Según este autor se pueden distinguir en ellas las siguientes fases: impresionismo severiano, realismo postgalénico y expresionismo tetrárquico, expresionismo constantiniano y transición al estilo bello, clasicismo valentiano y manierismo teodosiano.



Catacumbas de San Sebastián en Roma. En la ilustración es posible observar los detalles de la llamada Fachada de las tres «cellas». (Foto F. Arborio Mella, Milán)



Interior, perfectamente conservado, de la «celda» de Marco Claudio que forma parte de las catacumbas de San Sebastián. (Foto F. Arborio Mella, Milán)

6. CONTENIDO BÍBLICO. La iconografía de las catacumbas romanas es de una riqueza excepcional. En las inscripciones en las lastras y sarcófagos y en las pinturas se reflejaba la fe de los primeros cristianos. También, pero en escala más reducida en los objetos menores como vidrios, lámparas, campanillas. Las escenas no encierran sólo un contenido narrativo (Styger), sino que proclaman una creencia (Bovini).

Al principio, cuando las sepulturas estaban *sub divo* nada las distinguía de las paganas. Los símbolos paganos, como el áncora, podían recordar a los iniciados la realidad de una nueva creencia. Tampoco en los inicios del arte catacumbal aparecen escenas típicamente cristianas, ni la orante ni tampoco el Buen Pastor lo son... En los núcleos más antiguos, como en la cripta de Ampliato en la catacumba de Domitila o en la galería del hipogeo de los Flavios, aparecen sólo motivos arquitectónicos y decorativos: geniecillos, pájaros, parras, símbolos de las cuatro estaciones... Las primeras decoraciones con un contenido propiamente cristiano-bíblico las hallamos en el cubículo de «Urania», en la catacumba de Pretextato, en cuya bóveda aparece la figura del Buen Pastor, y en las paredes laterales, escenas del NT; en la cripta de Lucina y en los cubículos

llamados de los «sacramentos», en la catacumba de Calixto. No existe unanimidad en la explicación del porqué se eligieron tales escenas y no otras, ni en el porqué unas más que otras, ni en el exacto significado teológico-bíblico que las informa. Influyó en la elección: la mayor riqueza y abundancia de unas representaciones paganas y su mayor aptitud para representar escenas bíblicas. Existe también un cierto influjo de miniaturas judías en la elección de unos determinados temas y en el modo de representarlos (Roth). La sistemática repetición de algunos temas se explicaría por las diferentes «leyes» espacioideológicas expuestas por De Bruyne. La decoración pictórica de las catacumbas es un arte específicamente funerario, y como tal, más manifestativo de la «esperanza» de los primeros fieles que de su fe. Esto explica por un lado el sentido optimista de las escenas escogidas, y la carencia de otras que desde el punto de vista estrictamente dogmático son indispensables: durante los primeros siglos en ninguna pintura hallamos ni la Trinidad, ni la Crucifixión, ni la Resurrección, ni la Ascensión, ni la venida del Espíritu Santo. Las pinturas de las catacumbas parecen probar, según Stüber, que durante los primeros siglos se creía en la existencia de un lugar intermedio entre

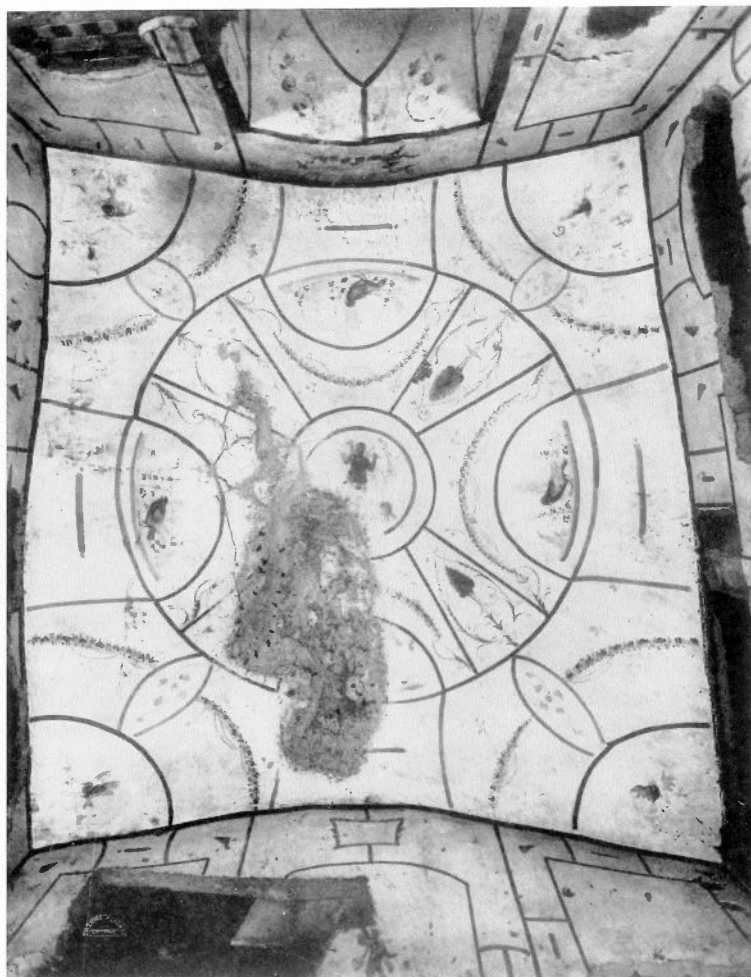
el cielo y el infierno, en donde descansaban las almas hasta el día del juicio universal. Esta consideración no prejuzga los datos doctrinales que han llegado a nosotros por otras vías. Ciertamente es que las escenas elegidas aluden a una concreta «liberación de un mal», sea Noé del diluvio, o Daniel de los leones, o los tres jóvenes de Babilonia del fuego... Incluso en la mayoría de las escenas del NT existe una alusión clara a la salvación de un mal físico. Es posible, pero no cierto, el influjo de las primeras oraciones litúrgicas (Michel), ya que podría tratarse de un influjo inverso, es decir, de las pinturas sobre las oraciones.

Quizás podría atribuirse a una intervención eclesástica la tardanza en aparecer las representaciones típicamente cristianas (Ellinger). Por otro lado, el reciente hallazgo de la catacumba de la Vía Latina con numerosas escenas hasta entonces completamente desconocidas en el arte pictórico de las catacumbas, puede hacer modificar algunas opiniones.

7. ELENCO DE LAS REPRESENTACIONES BÍBLICAS. A continuación de las escenas del AT y del NT, damos entre paréntesis las páginas de Wilpert (*Die Malereien*, 1903), en que se describen los ejemplares por él conocidos. Su número sigue en cifras romanas. Después de la

Magníficos estucos, de notable perfección, que decoran las bóvedas de la tercera «cella» de las catacumbas de San Sebastián. (Foto F. Arborio Mella, Milán)





En esta bóveda de la catacumba Domitilla, siglo II, aparece bellamente representada, en el centro, la imagen del Buen Pastor. (Foto F. Arborio Mella. Milán)

publicación de la obra de Wilpert, como de la de Leclercq (que se basa fundamentalmente en la de Wilpert), han aparecido nuevas catacumbas, con lo que el número por ellos dado debe ser variado. Esperamos que Testini en su segundo volumen de su *Arqueología sagrada* dará un recensión total. Las escenas halladas en la catacumba de la Via Latina las citaremos con sus letras iniciales V. Lat.

a) AT. Adán y Eva en el Paraíso (Gn 3,1-14), (324-328), XVI + V. Lat. 3.

Expulsión del Paraíso (Gn 3,23-24), V. Lat. 1.

Adán y Eva tristes, trabajos de Abel y Caim (Gn 4, 1-2), V. Lat. 1

Diluvio universal (Gn 7,10-12), V. Lat. 1.

Noé en el Arca (Gn 7,13; 8,8-11), (344-350), XXXII + V. Lat. 2.

Embriaguez de Noé (Gn 9,21), V. Lat. 1.

Yahweh se aparece a Abraham en Mamré (Gn 18,1-8), V. Lat. 1.

Lot huye de Sodoma, su mujer = sal (Gn 19,25-26), V. Lat. 1.

Sacrificio de Abraham, subida al monte (Gn 22,5), V. Lat. 1.

Sacrificio de Abraham, acto de inmolación (Gn 22,10), (350-356), XXII + V. Lat. 1.

Bendición de Isaac. Sale Esaú, entra Jacob (Gn 27,1-29), V. Lat. 2.

Sueño de Jacob (escalera) (Gn 28,12), V. Lat. 1.

Los dos sueños de José: gavillas y sol (Gn 37,6-9), V. Lat. 1.

Judá y Tāmār (Gn 38), V. Lat. 1.

Los hermanos visitan a José en Egipto (?) (Gn 42, 12-16), V. Lat. 1.

Jacob trasmigra a Egipto (Gn 46,6), V. Lat. 1.

Jacob bendice a Efraím y Manasés (Gn 48,14), V. Lat. 1.

Moisés salvado de las aguas (Éx 2,5-6), V. Lat. 1.

Moisés junto a la zarza ardiente (Éx 3,2), V. Lat. 2.

Moisés se descalza (Éx 3,5), (421-423), VI (Leclercq XV).

Columna de fuego en el desierto (Éx 13,21), V. Lat. 2.

Paso del mar Rojo (Éx 14,21-25), V. Lat. 2.

Maná (Éx 16,14-16; 16,31-36), (388), I.

Moisés golpea la roca (Éx 17,6), (266-281), LXVIII + V. Lat. 2.

Dios entrega las tablas de la Ley a Moisés (Éx 31,18), V. Lat. 2.

Israelitas persiguen a Moisés y Aarón (Nm 16,3), (388-389), I.

Balaam detenido por el ángel (Nm 22,22), V. Lat. 2.

Balaam señala la estrella del Mesías (Nm 24,17), (199-200), III + V. Lat. 1.

Celo de Pinēhās (Nm 25,8), V. Lat. 1.

Sansón mata al león (Jue 14,6), V. Lat. 2.

Sansón quema las mieses de los filisteos (Jue 15, 4-5), V. Lat. 1.

David con la honda (1Sm 17,40), (387), I.

Absalón colgado del cabello (2 Sm 18,9), V. Lat. 1.

Rapto de Elías (2 Re 2,11), (417-419), I + V. Lat. 1.

Tobías con el pez (Tob 6,4), (384-387), III + V. Lat. 1.

- Job paciente (Job 2,8-10), (381-384), XI + V. Lat. 3.
- Ciervo sediento (Sal 42,2-3), (passim).
- Profecía de Isaías (Is 9,1; 60,1-2), (186-190), II.
- Dios como pastor apacenta a sus ovejas, aplicado luego a Cristo (Is 40,11; Ez 24,12), (231-241), XXI.
- Los tres jóvenes de Babilonia rehúsan adorar la estatua (Dan 3,12-16), (361-362), II.
- Los tres jóvenes en el horno (Dan 3,21-90), (357-361), XVII + V. Lat. 2.
- Daniel en la fosa de los leones (Dan 6,17-23), (355-344), XXXIX + V. Lat. 2.
- Historia de Susana (Dan 13,19-62), (362-366), VI + V. Lat. 1.
- Historia de Jonás. Ciclo en cuatro escenas: lanzado al mar y tragado por el animal marino, devuelto por él a tierra, descansando bajo la planta, airado porque ésta se ha secado (Jon 1,15; 2,1; 2,11; 4,5; 4,9), (366-381), LVII + V. Lat. 10.
- Profecía de Miqueas (Miq 5,1-2), (200-201), I.
- b) NT. Anunciación (Lc 1,26-38), (202-203), II.
- Natividad (Lc 2,6-7), (202), I.
- Magos siguiendo la estrella (Mt 2,9), (197-198), II.
- Magos adorando al Niño (Mt 2,11), (190-196), XII + V. Lat. 1.
- Magos adorando + la estrella (según otros: Magos ante Herodes) (Mt 2,11 [yuxtaposición] o Mt 2,7-8), (198), III.
- Magos adorando + pastores adorando (Mt 2,11 + Lc 2,16), (201), I.
- Bautismo de Jesús (Mt 3,3-17; Mc 1,9-11), (257-259), IV.
- Bodas de Caná (Jn 2,11-11), (301-304, 306-307), III.
- Jesús con la samaritana (Jn 4,7-26), (224-225, 423-426), IV + V. Lat. 1.
- Curación del poseoso de Gerasa (Mt 8,28-34 y par.), (223-224), I.
- Curación del leproso (Mt 8,1-4 y par.), (222-223), II.
- Curación del paralítico (Cafarnaúm) (Mt 9,1-13 y par.), (218-220), XV.
- Curación del paralítico (Betesda) (Jn 5,2), (264-266), V.
- Sermón de la montaña (Mt 5,1 y sigs.; Lc 6,17 y sigs.), V. Lat. 1.
- Curación de la hemorroísa (Mt 9,20-22 y par.), (216-217), IV.
- Resurrección de la hija de Jairo (Mt 9,18-26 y par.), (322-323), I.
- Multiplicación de los panes (I + II), (Mt 12, 13-21 y par.; Jn 6,1-21), (289-290, 292-301), XXIX + V. Lat. 1.
- Multitud saciada (Mt 14,20), (291-292), III.
- Cristo entrega la ley a Pedro (Mt 16,16-19; cf. Jn 21,15-17), (250-251), I.
- Curación del ciego de nacimiento (Jn 9,6-7), (220-222), VII.
- Curación de la mujer jorobada (Lc 13,10-13), (cf. TESTINI, *Archaeologia*, I, 238), I.
- Cristo es el buen Pastor (Jn 10,11-16; cf. Mt 18, 12-14; Lc 15,3-6), (430-456), XCIII + V. Lat. 3.
- Resurrección de Lázaro (Jn 11,43-44), (310-321), LIII + V. Lat. 2.
- Cristo es el Maestro (Mt 23,10; cf. caps. 5-7; Jn 13,13), (244-249), IX.
- Parábola de las vírgenes prudentes (Mt 25,1-12), (327-429), II.
- Institución de la Eucaristía. (La discutida escena de la *Fractio panis* de la catacumba de Priscila, Wilpert, 15, n.º 1) (Mt 26,26-29 y par.), (286-288), I.
- Símbolo de la Eucaristía. Entre otros: los peces y panes de la cripta de Lucina (Wilpert 27,28).
- Coronación de espinas (Mt 27,27-30 y par., 19, 2-3), (226-229), I.
- Escena ante Pilato (?) (Jn 18,28-19,16), (227), I.
- Los soldados echan a suertes la túnica del Señor (Mt 27,35; Lc 23,34; Jn 19,23-24), V. Lat. 1.
- Apóstoles sentados en tronos rodeando a Cristo (Lc 22,30), V. Lat. 1.
- Banquete celestial (Lc 22,28-30), (470-478), IV.
- Banquete de los siete discípulos en Tiberiades (Jn 21,2-13), (290-291), I.
- Bautismo de un catecúmeno (Mt 28,19), (259-261), IV.
- Primado de Pedro — a pesar de su negación — (Jn 21,15-17), (329-331), I.
- Cristo solo: Figura completa (251-254), IV. A mediados del siglo IV aparecen los bustos de Cristo dentro de un medallón (210), X. De siglos posteriores hay tres más.
- Cristo acompañado: La figura de Cristo juez (Mt 25,31-46) origina varias escenas: Cristo entre los apóstoles como juez; Cristo entre Pedro y Pablo; entre varios santos; Cristo acompañado de santos; recibiendo el alma del difunto (394-409) y Cristo solo con el difunto (409-416), IV. Entregando las coronas a los mártires...
- Cristo entre los cuatro evangelistas (250), I.
- Anagrama, monograma, crismón: Cristo pez = ΙΧΘΥΣ (= Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτὴρ). Nombre de Cristo (TESTINI, *Archaeologia*, I, 354-361). Cristo alfa y omega Α-Ω (Ap 21,6). Cruz: más en inscripciones que en pinturas. Se halla en Priscila (griega), Domitila (latina), etc.
- Santísima Virgen. Sentada con el Niño en el regazo (203-209) en la catacumba de Priscila. Inicio del siglo III. La más antigua imagen de

la Virgen (Wilpert, 22). Como orante, con el Niño frente a su pecho, en el cementerio «Maius» (209), (Wilpert, 208-209).

INDIRECTOS. Algunas figuras paganas adquieren un específico simbolismo cristológico.

Cristocordero (Jn 1,29.36; Ap 5,8, *passim*). Sobre monte (Ap 14,1-5).

Cristo luz del mundo (Helios) (Jn 8,12), (Wilpert, 160).

Cristo vía (Jn 15,1-6), (Wilpert, 1).

Cristo salvación (ánкора) (Mc 16,16; Jn 2,36).

Cristo pescador (cristianos = peces), (cf. Mt 4, 19; 43, 47-50), (263-264).

Cristo atrayendo a todos los hombres (Orfeo) (Jn 12,32; Mt 27,63), (241-244), (Wilpert, 229).

Cristo fuente de aguas vivas (Ap 21,6), (478-480), I (Wilpert, 236).

Cristo centro de todas las cosas (ciclo del año) (Col 1,16), (321-322).

8. CATACUMBAS ROMANAS NO CRISTIANAS. Se distinguen de las cristianas por sus inscripciones y por las pinturas místicas que contienen. Es difícil su distinción. No siempre coinciden los arqueólogos:

A) *Heréticas*. a) Anónima del Viale Regina Marguerita. Contiene el famoso epitafio: *Novatianus beatissimus martyr Gaudentius diaconus fecit*, «El diácono Gaudencio hizo (construir este sepulcro) para el felicísimo mártir Novaciano», que se ha relacionado con el hereje del mismo nombre del siglo III. b) Hipogeo de la Vía Ardeatina. Bajo un mosaico de Cristo, entre san Pedro y san Pablo, la inscripción: *Qui et filius diceris et pater inveniris*, «que no sólo se te llama y eres Hijo, sino que eres Padre». Schultze defiende que es sabeliana, Cecchelli que es montanista. c) El desaparecido hipogeo de la Vía Prenestida. d) El hipogeo de los Aurelios, con magníficos frescos (2.ª mitad siglo III), con escenas cristianas entremezcladas con ceremonias místicas en que intervienen mujeres.

B) *Sincretísticas*. a) Hipogeo de Trebio Giusto en la Vía Latina, con escenas místicas, y otras en que aparece la venganza de Dios. b) Hipogeo sabaciano y cristiano, también con pinturas místicas y de banquetes. c) Hipogeo de la Vía Latina con un conjunto excepcional de pinturas entre las más bellas de Roma.

C) *Judías*. Se distinguen de las cristianas por sus inscripciones (la mayoría latinas, pocas griegas, rarísimas en hebreo): fórmulas y expresiones propias en algunos casos por la presencia del candelabro de los siete brazos; acostumbaban a blanquear exteriormente las *tegulae* que cerraban los lóculos (alusión de Jesús: sepulcros blanqueados).

Bibl.: R. GARRUCCI, *Storia dell'arte cristiana nei primi otto secoli della Chiesa*, 6 vols., Prato 1873-1881 (importantísima por sus reproducciones). G. DE ROSSI, *La Roma sotterranea cristiana*, Roma 1877. J. WILPERT, *Die Katakombengemälde und ihre alten Kopien. Eine ikonographische Studie*, Friburgo de B. 1891; id., *Ein cyclus christologischer Gemälde aus der Katakomben des Hlg. Petrus und Marcellinus*, ibid. 1891; id., *Die Malereien der Sakramentskapellen in der Katakomben des Hl. Callistus*, ibid. 1897; id., *Die Malereien*

der Katakomben Roms., ibid. 1903 (obra fundamental). K. MICHEL, *Gebet und Bild in frühchristlicher Zeit*, Leipzig 1902. J. WILPERT, *Die römischen Mosaiken und Malereien der kirchlichen Bauten vom IV bis XIII Jh.*, Friburgo de B. 1917. M. SULZBERGER, *Le symboles de la croix et les monogrammes de Jésus chez les premiers chrétiens*, en *Byzantion*, 2 (1925), pág. 362. W. ELLIGER, *Die Stellung der alten Christen zu den Bildern in den ersten vier Jahrhunderten*, 20 (1930). O. MARUCCI, *Le catacombe romane*, ed. póstuma, Roma 1933. M. SIMON, *L'apôtre Paul dans le symbolisme funéraire chrétien*, en *MAH* (1933), pág. 156 y sigs. P. STYGER, *Die römischen Katakomben*, Berlin 1933. F. WIRTH, *Römische Wandmalerei vom Untergang Pompejis bis am Ende des dritten Jahrhunderts*, Berlin 1934. A. FERRUA, *Antichità cristiane. Una nuova catacomba sulla Via Latina*, en *CivCatt*, 89, 2 (1938), págs. 151-163 (tres escenas de Jonás, en mosaico, pág. 161). J. DE WIT, *Spätromische Bildnismalerei. Stilkritische Untersuchungen zur Wandmalerei der Katakomben und verwandter Monumente*, Berlin 1938. E. JOSTI, *Cimitero cristiano sulla via Latina*, en *RACr*, 16 (1939), págs. 19-48. H. RAHNER, *Griechische Mythen in christliche Deutung. Christentum als Neuheitsereignis*, Friburgo de B. 1939. H. LECLERCQ, *Catacombes*, en *DACL*, 2, 2 (1910), cols. 2450-2486; id., *Fresques*, ibid. 5, 1 (1922), cols. 2586-2639. G. DE ANGELIS D'OSSAT, *La geologia delle catacombe romane*, III, Ciudad del Vaticano 1943. L. BRUYNE, *L'imposition des mains dans l'art chrétien ancien*, en *RACr*, 20 (1943), pág. 172 y sigs. C. CECHELLI, *La Chiesa delle Catacombe*, Roma 1943; id., *Monumenti cristiano-eretici di Roma*, Roma 1944. J. ROCA SALLENT, *El arte de las catacumbas y sus influencias*, Barcelona 1945. G. BOVINI, *Rassegna degli studi sulle catacombe e sui cimiteri «sub divo»*, Ciudad del Vaticano 1952. A. SANZ, *Los dos anagramas más famosos del cristianismo*, en *MCom* (1952), pág. 63. C. ROTH, *Jewish Antecedents of Christian Art*, en *Journal of the Warburg and Courtauld Instituts*, 16 (1953), págs. 24-44 (con dos tablas). F. TORLOTTI, *Memorie degli Apostoli in Catacombe*, en *Società «Amici delle catacombe»*, 19, Ciudad del Vaticano 1953. E. KIRSCHBAUM-JUNYENT-VIVES, *La tumba de san Pedro y las catacumbas romanas*, Madrid 1954. J. FINEGAN, *Light from the Ancient Past. The Archaeological Background of the Hebrew-Christian Religion*, 6.ª ed., Princeton 1954, págs. 353-392. C. CECHELLI, *Per una comprensione integrale della iconografia cristiana*, en *Actes du V.º Congrès International d'Archéologie Chrétienne*, Aix-en-Provence 1954; id., *Il trionfo della Croce*, Roma 1954. A. FERRUA, *La «catacombe della Santa Croce»*, en *RACr*, 31 (1955), págs. 153-171. A. AMORE, *Note di toponomastica cimiteriale romana*, en *RACr*, 32 (1956), págs. 59-87. A. STUIBER, *Refrigerium interim. Die Vorstellungen vom Zwischenzustand und die frühchristliche Grabeskunst*, en *Theophaneia*, 11, Bonn 1957. G. BOVINI, *Momenti tipici del linguaggio figurativo della pittura cimiteriale d'età paleocristiana*, Ravena 1957. A. FERRUA, *Lavori e scoperte nelle catacombe*, en homenaje a S.S. Pio XII, II, Ciudad del Vaticano 1958, págs. 49-60 (18 láminas). P. TESTINI, *Archeologia cristiana*, I, Roma-Paris-Tournai-Nueva York 1958. L. BRUYNE, *Les «lois» de l'art paléochrétien*, en *RACr*, 35 (1959), págs. 105-186. F. VAN DER MEER-CH. MOHRMANN, *Bildatlas der frühchristlichen Welt*, Gütersloh 1959. A. FERRUA, *Le pitture della nuova catacomba di Via Latina*, en *Monumenti di antichità cristiana*, II, serie 8, Ciudad del Vaticano 1960. W. JAEGER, *Die Heilung des Blinden in der Kunst*, Constanza 1960. A. MARTINI, *Le pitture della nuova catacomba di Via Latina*, en *CivCatt*, 2 (1961), págs. 401-404. M. SOTOMAYOR, *Notas sobre la orante y sus acompañantes en el arte paleocristiano*, en *AST*, 34 (1961), págs. 5-21.

A. BORRÁS

CATACUMBAS FUERA DE ROMA. I. UBICACIÓN. Se han descubierto catacumbas en casi todas las antiguas provincias del imperio romano del Mediterráneo central y oriental.

1. EN ITALIA. Entre otras: Atripalda (Avellino), Bazzano (Aquila), Bolsena (Viterbo), Castelvecchio Zubbequo (Aquila), Chiusi, Nápoles, Nazzano (Roma), Nepi (Viterbo), Pian della Badia (Viterbo), Patra (Avellino), San Martino, villa de (Perugia), San Vittorino (Aquila), Sessa Aurunca (Nápoles), Soriano nel Cimino (Viterbo), Sorrina Nova (Viterbo), Sutri (Viterbo), Tropea (Catanzaro) y Viterbo.

2. EN CERDEÑA. Bonoria y Cagliari.



Fachada de la catacumba número 20 de Bêt Šē'ārīm, lugar en que fueron sepultadas diversas y prominentes familias de rabinos. (Foto *Orient Press*)

3. EN SICILIA. Los hipogeos descritos por Fuehrer y Schultze, los indicamos con las siglas F-S. seguidos de la correspondiente página de su obra: Agrigento, Canicattini, Carini (F-S., 236-237), Cassibile (F-S., 185 y sigs.), Catania, Cava d'Ispica (F-S., 193 y sigs.), Chiaromonte (F-S., 198 y sigs.), Culfi, Cittadella dei Maccari (F-S., 202-203), Ferla (F-S., 172-173), Granieri (F-S., 201 y sigs.), Lentini (F-S., 178 y sigs.) Lilibeo-Marsala (F-S., 242 y sigs.), Licodia Eubea (F-S., 197-198), Marsala (Cf. Lilibeo), Mellini (F-S., 174 y sigs.), Modica, Molinello (F-S., 181 y sigs.), Naro (F-S., 205 y sigs.), Noto y su región, Palma de Montechiaro, Palazzolo Acreide, Palermo (F-S., 220 y sigs.), Portopalo, Priolo (F-S., 253 y sigs.), Ragusa (altiplano y marina), Siracusa, Spaccaforro-Rosolini (F-S., 190 y sigs.), Sta. Croce Camerina (F-S., 195 y sigs.), Termini Imerese (F-S., 218 y sigs.) Trapani.

4. FUERA DE ITALIA. Entre las más importantes figuran: *Argelia* (Henšir Umn Kif, Qabr Abu al-Duffen, Hendelah), *Cirenaica* (Cirene, Massahit), *Egipto* (Abu Ašen, Agnew, Gabbārī, Karmuz, Muštafa, Ruffini), *Grecia* (Calcide de Eubea, Melos), *Licaonia* (Seleucia), *Malta* (Dell'Abbatia, Sant'Agata, San Cataldo, Sta. Maria della Virtú, San Paolo, Sta. Venera), *Mesopotamia* (Dara), *Palestina* (hipogeos de Jerusalén, Haifa), *Tripolitania* (Sabrata, Tripoli), *Túnez* (Gabes, Hāḡib el-'Uyūn, Kerkenna, Salakta, Susa, Adrumeto)... Suscinta enumeración y correspondiente bibliografía en Bovini, cols. 228-230.

II. CARACTERÍSTICAS. Las catacumbas o cementerios subterráneos fuera de Roma presentan una serie de notas peculiares. La diferente consistencia de los terrenos en que fueron excavadas y el nivel cultural de los

fosores determinaron la múltiple variedad de sus estructuras. La única nota común a todas ellas es su carácter de subterrneidad. Su extensión varía desde las largas galerías de las catacumbas de Adrumeto, de hasta 200 m de longitud, a los pequeños hipogeos de Malta, el mayor de los cuales — san Paolo — no alcanza (su única galería) los 50 m. Múltiple variedad en sus trazados desde los conjuntos geométricos de gran amplitud y perfección, como en las catacumbas de Nápoles y Siracusa a los esquemáticos hipogeos individuales de Palestina. Variedad en la concepción de su trazado: catacumbas abiertas a los visitantes y peregrinos como las de Sicilia o reservadas exclusivamente para el reposo

de los difuntos como en las de Alejandría. Variedad en las mismas formas de las sepulturas: junto a los arcosolios y lóculos de tipo romano, las tumbas de «baldaquino» de Sicilia y Malta, las tumbas de «ventana» en esta última isla, y en ella también los triclinios funerarios para los ágapes. Tumbas superpuestas de manera escalonada como en la catacumba de Ermete en Adrumeto. Imposible describir las variantes. Recordamos a modo de ejemplo la sistematización de los arcosolios de la catacumba de Melos con sus cancellos sostenidos por pilastras.

III. DECORACIÓN. Muchas carecieron en absoluto de ella. La mayoría de las que fueron decoradas han per-

Interior de las catacumbas de Bêt Šē'ārīm, en las que las sepulturas forman tres pisos. En ellas han sido descubiertas numerosas inscripciones en griego, arameo, palmireno y latín. (Foto *Orient Press*)



dido hoy su decoración. La humedad, las luchas iconoclastas y sucesivas devastaciones (especialmente las llevadas a término por los árabes), han reducido las catacumbas a su esqueleto arquitectónico. Raros son los ejemplares pictóricos que han llegado íntegros hasta nuestros días (no se puede negar la posibilidad de que existan todavía, muchas catacumbas inéditas). Las más de las veces se trata de adornos de carácter geométrico: líneas y superficies coloreadas sirviendo de fondo a las inscripciones. Éstas abundan. En la cámara del hipogeo cristiano de Kerc pueden leerse, todavía hoy, inscripciones y versículos de salmos. Menos numerosos son los frescos con figuraciones simbólicas (con un contenido ya cristiano): palmas, cruces, pájaros y vides en varias cámaras de los hipogeos de la antigua Sardes. Más reducido aún es el número de las representaciones simbólicas cristianas: Sulci ha conservado en su catacumba un crismón con tres palomas. Más notable es la decoración de la catacumba de Qabbari (Alejandría) con una cruz equilátera situada entre otras dos cruces más pequeñas enmarcadas, a su vez, por símbolos eucarísticos: 2 panes, 2 peces — 2 panes, y un brazo levantado en oración. Los temas estrictamente bíblicos son rarísimos. Señalamos las catacumbas que conservan los ejemplares más importantes.

IV. PRINCIPALES CATACUMBAS DESDE EL PUNTO DE VISTA ICONOGRÁFICO-BÍBLICO.

1. ALEJANDRÍA. Catacumba de Karmuz. Arquitectónicamente no se diferencia de las catacumbas paganas de la misma región. Un pozo vertical desemboca en una o más cámaras. Depositado el cadáver o los cadáveres se ciega, con tierra, el pozo, dejando unos pequeños conductos para la ventilación de las cámaras. Este hipogeo consta de un vestíbulo, una cámara y una galería con lóculos. En el vestíbulo se conserva uno de los conjuntos pictóricos más interesantes de la antigüedad cristiana. En el friso de su ábside (siglo III?) y de izquierda a derecha se distinguen: las bodas de Caná, la multiplicación de los panes y peces — la figura de Felipe ha sido sustituida, por un sentido eclesial, por la de Pedro — y un banquete eucarístico de tres personajes con la inscripción: τὰς εὐλογίας τοῦ Χριστοῦ ἐσθίωντες. Las figuras de apóstoles y evangelistas que completan la decoración son añadiduras posteriores, del siglo VI. Todos los arcosolios de la cámara estaban decorados con escenas bíblicas. Se conservan: una resurrección de Cristo (según Bayet) del siglo V.; en el arcosolio I, mujeres junto al sepulcro y los soldados durmiendo (superposición de escenas); en el arcosolio K, en la parte superior, el Padre eterno y, debajo de Él, Cristo de pie sobre los dos animales simbólicos (cf. Sal 91,13); en el arcosolio L, una cruz con dos pájaros entre dos santos. En las paredes laterales, los once apóstoles.

2. CERDEÑA. En la catacumba de Bonoria, un ciclo completo de Jonás.

3. CIRENAICA. Catacumba de Cirene: fresco con el Buen Pastor. Entre dos árboles avanza el Buen Pastor, llevando sobre sus hombros una oveja. Le siguen seis más. Siete grandes peces enmarcan toda esta escena.

Fue pintado a fines del siglo II o principios del III (según Leclercq).

Catacumba de Massahit. En la parte central del friso del hipogeo, se distingue un medallón-corona de laurel. En su centro, aparece esculpida en la piedra una cruz con una serpiente a sus pies, y otra enroscada en su trazo transversal. Leclercq piensa que se trata de la figuración de la serpiente de Moisés.

4. NÁPOLES. La documentación escrita cita seis catacumbas: San Vito (hoy destruida), San Martino (no localizada), San Severo, reducida a un cubículo con pinturas de los siglos IV-V, y los tres extensos conjuntos de San Gennaro dei Poveri, San Gaudioso y San Efebo. Todas ellas fueron excavadas en la colina del Capodimonte en las afueras de la ciudad. Menos extensas y ricas iconográficamente que las romanas, ofrecen la peculiaridad de abarcar un lapso superior de tiempo. Consta que en las romanas se inhumó hasta el 410; en Nápoles, por el contrario, se siguió enterrando, en la catacumba de San Genaro hasta el siglo X y en la de San Gaudioso hasta casi nuestros días. Sus frescos son técnica y estilísticamente superiores a los romanos, y debido a su continuada sucesión permiten (más que las romanas) el estudio de la evolución de la pintura paleocristiana desde el siglo II hasta el X. Desgraciadamente, la humedad y las devastaciones árabes han reducido el número de sus frescos y mosaicos a unos pocos ejemplares. La consistencia del terreno ha permitido la apertura de amplias galerías («ambulacro») de 5 y hasta 9,30 m de anchura, en las que desembocan las galerías secundarias y se abren los cubículos. La catacumba de San Genaro posee dos pisos. En cada uno de ellos, un vestíbulo sirve de ingreso a la galería-ambulacro, en ella se abren los arcosolios. Los lóculos fueron excavados casi exclusivamente en las galerías secundarias.

Del siglo II nos quedan algunos frescos (en el vestíbulo del piso inferior) de paradigma geométrico. Hasta mediados del siglo III no se pintan escenas de contenido bíblico. En los siglos IV y V abundan las figuras de santos, aislados o rodeando a Cristo; posteriormente predominan las representaciones del difunto entre sus santos protectores.

a) REPRESENTACIONES BÍBLICAS DEL AT. Adán y Eva junto al árbol del paraíso (una vez); Moisés golpeando la roca (dos veces); David y Goliat (una vez); Jonás bajo el ricino (dos veces).

b) REPRESENTACIONES DEL NT. Bautismo de Cristo (una vez); resurrección de Lázaro (una vez). Otras escenas son inseguras.

En el tercer cubículo a mano izquierda existe una escena de carácter único en el arte catacumbal: la representación de la torre del Pastor de Hermas (tres jóvenes junto a la torre; en este mismo cubículo se hallan las escenas ya citadas de Jonás bajo el ricino, Moisés golpeando la roca y la resurrección de Lázaro). Las imágenes de santos son de extraordinaria belleza. Sobresalen los conjuntos de san Nennaro y compañeros (Sosis, Próculo, Festo, Desiderio, Eutiquio y Acuto en el vestíbulo inferior), y el de las santas Ana, Catalina, Eugenia, Juliana y Margarita en el vestíbulo superior.



Vista general de la sala más importante de la catacumba de San Genaro, que fue descubierta en la ciudad de Nápoles. (Foto F. Arborio Mella, Milán)

Del siglo V citamos sólo la imagen de un difunto rodeado de los santos Pedro y Pablo. De unos años posterior hay un fresco curioso: santa Vitalia en medio de los cuatro libros evangélicos abiertos (Achelís).

En la catacumba de san Gaudioso, si exceptuamos un fresco de la Virgen con el Niño, los demás son de carácter simbólico (volutas de vid con dos corderos y un pájaro), o imágenes de santos y difuntos (Belluci).

En la de san Efebo, en un arcosolio una orante entre dos santos, y en otro una santa entre dos arcángeles.

5. PALESTINA. En la parte occidental del monte de los Olivos se ha exhumado recientemente (1953-1955) una extensa necrópolis con unas 500 tumbas. Entre ellas, 64 criptas familiares con arcosolios de los siglos II al IV, y 70 criptas individuales del mismo período. Abundan las tumbas cerradas con una piedra corredera como la del sepulcro de Cristo. Por las monedas e inscripciones de los 350 osarios descubiertos en esta necrópolis, parece evidente que en ellos no se depositaron más restos después del 135 D.C. e incluso quizás sólo hasta la destrucción de Jerusalén (70 D.C.). No poseen pinturas, pero sí numerosas inscripciones en hebreo, arameo y griego. Entre los nombres propios aparecen los de Jairo, Judas, Lázaro, María, Marta, Matías, Sa-

lomé, etc., Juan (10 veces) y Jesús (29 veces). Dos veces aparece el nombre de Cristo seguido de una cruz (Parrót). En uno de los osarios se conserva un monograma de Cristo. Bagatti supone se trata de un cementerio mixto: cristianojudío, ya que los cristianos de la Jerusalén apostólica no poseían ningún cementerio propio.

En Jerusalén, cerca de la puerta de Damasco, fue pintada en un hipogeo una imagen de Orfeo, probable alusión a Cristo.

Para distinguirse de sus correligionarios, los judeo-cristianos señalaron sus sepulturas con la letra *tāw* (cf. Ez 9,4). Los judíos, por su parte, a partir del siglo III introdujeron la representación del candelabro de los siete brazos.

6. PANONIA. Catacumba de Pécs (llamada también de las cinco iglesias: *Fünfkirchen*, *Cinquechiese*). Descubierta en 1922, pertenece a la primera mitad del siglo IV y se inhumó en ella hasta el siglo X. Se halla a unos 6 m de profundidad y consta de varias cámaras sepulcrales decoradas con frescos. En una de ellas, entre otras escenas deterioradas en la pared de entrada, hay arabescos foliáceos; en la del fondo, san Pedro y san Pablo, señalando un monograma de Cristo; en las dos laterales, respectivamente, la adoración de los Magos,

la Virgen y Noé (?), y dos escenas del ciclo de Jonás: expulsado y yacente; en la bóveda: un monograma de Cristo rodeado de vasos, palomas, vides... En otras cámaras: Adán y Eva en el paraíso, Daniel en la cueva, y el Buen Pastor. Todas estas pinturas recuerdan mucho a las romanas.

7. SICILIA. Se conocen cerca de un centenar de catacumbas. Setenta fueron descritas por Fuehrer. El núcleo más importante se halla radicado en Siracusa: catacumbas de Bonaiuto, Fuehrer, de Sta. María, San Giovanni y di Vigna Cassia. La más extensa es la de San Giovanni llamada así por hallarse situada en parte bajo la iglesia del mismo nombre. La monumentalidad de las construcciones griegas y romanas de la ciudad se refleja en estas catacumbas. No debe admirarnos el que en tiempos pasados se creyera que se trataba de «latomías» (canteras). Desde el punto de vista arquitectónico, estas catacumbas son superiores a las romanas. Existió un plan preconcebido que fue realizándose metódicamente. Se distinguen claramente las galerías principales de las secundarias. En la zona central de la catacumba, se abren unas cámaras de planta circular para los ágapes. La galería principal recuerda un *Decumanus maximus*. Tiene 106 m de longitud y fue

reservado para la sepultura de santos, mártires y personajes ilustres. La mayoría de los adultos descansan en arcosolios múltiples. Los lóculos se reservaron casi exclusivamente para los niños. Han sido repetidas veces saqueadas. Esta catacumba de San Giovanni, si exceptuamos la adjunta cripta de San Marciano, con su fresco de las dos Alejandras, no conserva decoración alguna. Todo fue destruido, saqueado... En las catacumbas de Vigna Cassia hallamos al Buen Pastor, con la oveja sobre sus hombros, y en la de Sta. Maria di Gesù un Cristo entre san Pedro y san Pablo con una mujer arrodillada junto a ellos; un fresco de dudosa significación se conserva en esta misma catacumba: un personaje sentado tiene en su mano derecha una palma, mientras con la izquierda sostiene un cáliz lleno de vino rojo y encima de él hay un pan de forma redonda (Cristo ofreciendo, como premio la palma de la victoria y la Eucaristía?).

En estas catacumbas se halló el conocido anillo de Eudoxia del siglo VII. En él aparecen grabadas la anunciación, la visitación, la natividad de Cristo, la epifanía, el bautismo de Cristo, el Ecce Homo y las mujeres en el sepulcro.

8. TÚNEZ. En Adrumeto se extiende un conjunto catacumbal que casi podría rivalizar con el romano.

Esta es la catacumba hallada en Siracusa en la iglesia llamada, por tal circunstancia, de San Juan de la Catacumba. (Foto F. Arborio Mella, Milán)



Los núcleos más antiguos son del siglo III. Presentan una planta regular y se han desarrollado según un plan preconcebido. Cuando se agotaron los lóculos, se inició la construcción de unas tumbas, adosadas a las paredes y superpuestas escalonadamente, y en los suelos de las galerías se abrieron «fosas». Iconográficamente son muy pobres. En una de ellas se distingue todavía al Buen Pastor.

Bibl.: C. BAYET, *Peintures de la catacombe chrétienne signalée en 1864 vers le S.O. de l'ancienne Alexandrie*, en *Bibliothèque des Écoles d'Athènes et de Rome*, Paris 1879, págs. 18-21, 43, 58-59. M. ARMELLINI, *Gli antichi cimiteri di Roma e d'Italia*, Roma 1903. J. STRZYGOWSKI, *Kleinasiens. Ein Neuland der Kunstgeschichte*, Leipzig 1903. J. FUEHRER - V. SCHULTZE, *Die altchristlichen Grabstätten Siziliens*, Berlin 1907. E. BECKER, *Malta sotterranea*, Estrasburgo 1913. V. SCHULTZE, *Altchristliche Städte und Landschaften, II, Kleinasiens*, Gütersloh 1922-1926. H. LECLERQ, *Catacombes, s. v. Alexandrie, Cyrénaique, Fünfkirchen, Naples, Pannonie, Saint Gaudioso, Syracuse*, en *DACL*. T. ZAMMIT, *The St. Paul's Catacombs and other Rock-out Tombs in Malta*, La Valletta 1926. A. ACHÉLIS, *Le catacombe di Napoli*, en *RAC*, 6 (1929), págs. 368-370; id., *Die Bedeutung der Katakomben von Neapel für die christliche Kunstgeschichte*, Leipzig 1932. C. BARRECA, *Le Catacombe di Siracusa alla luce degli ultimi scavi e recenti scoperte*, 3.ª ed., Roma 1934. A. BELLUCCI, *Ritrovamenti archeologici nelle catacombe di San Gaudioso e di Sant'Eufebio a Napoli*, en *RAC*, 11 (1934), págs. 73-118. C. WATZINGER, *Denkmäler Palästinas*, II, Leipzig 1935. A. F. LEYNAUD, *Les catacombes africaines, Sousses-Hadrumète*, 3.ª ed., Argel 1936. T. ZAMMIT, *I triclini funebri nelle catacombe di Malta*, en *RACr* (1940), pág. 293 y sigs. M. VOROS, *Pécs*, Budapest 1942. G. DENES, *Cinquechiese*, en *ECatt*, III, Roma 1949, cols. 1682-1683. A. FERRUA, *Antichità cristiane. Le catacombe di Malta*, en *CivCatt*, 100 (1949), págs. 505-515. B. PACE, *Arte e civiltà della Sicilia antica*, IV, *Barburi e bizantini*, Roma-Nápoles 1949, con abundante bibliografía. D. MALLARDO, *Napoli-catacombe*, en *ECatt*, Roma VIII, 1952, cols. 1637-1639. L. BONOMO, *Catacomba Bonaiuto*, en *Atti del I Congresso nazionale di archeologia cristiana*, Roma 1952, págs. 93-100. G. AGNELLO, *La Sicilia cristiana e i suoi illustratori*, en *Atti del I Congresso nazionale di archeologia cristiana*, Roma 1952, pág. 7 y sigs.; id., *La pittura paleocristiana de la Sicilia*, Ciudad del Vaticano 1952; id., *Rilievi strutturali e sepolcra a baldacchino nelle catacombe di Sicilia*, en *Actes du V.º Congrès International d'Archéologie Chrétienne*, Aix-en-Provence 1954, págs. 294-309. L. AGNELLO, *Paganesimo e cristianesimo nelle catacombe di Santa Lucia a Siracusa*, en *Actes du V.º Congrès International d'Archéologie Chrétienne*, Aix-en-Provence 1954, págs. 235-243; id., *Recenti esplorazioni nelle catacombe siracusane di Santa Lucia*, en *RACr*, 30 (1954), págs. 7-60; 31 (1955), págs. 7-50. F. GERKE, *Die Wandmalereien der Petrus-Paulus-Katakomben in Pécs (südungarn)*. *Neue Beiträge zur Kunstgeschichte der I. Jahrtausends*, en *Forschungen zur Kunstgeschichte und christliche Archäologie*, I, 2, Baden-Baden 1954, pág. 147 y sigs. L. AGNELLO, *Scavi recenti nella catacomba di Vigna Cassia, Siracusa*, en *RACr*, 32 (1956), 7 pág. 27; id., *Problemi di datazioni della catacombe di Siracusa*, en *Scritti in onore di G. Libertini*, Florencia 1958, págs. 65-82. P.B. BAGATTI - J. T. MILIK, *Gli scavi del «Dominus Flevit» (Monte Olivetti-Gerusalemme)*. Parte I: *La Necropoli del periodo romano*, Jerusalén 1958. P. TESTINI, *Archeologia cristiana*, I, Roma 1958, págs. 266-316, con abundante bibliografía. O. GARANA, *Le catacombe siciliane e i loro martiri*, Palermo 1961. A. PARROT, *Gólgota y Santo Sepulcro*, Barcelona 1963, trad. esp.

A. BORRÁS

CATALANAS, Versiones. El deseo de leer o escuchar la Biblia en la propia lengua dio motivo a la producción de traducciones catalanas desde el medioevo. Quizás las primeras aparecieran en el siglo XII, pero no consta. En el siglo XIII serían ya abundantes los ejemplares en lengua vulgar, ya que el rey Jaime I de Aragón mandó quemar ejemplares en uso (1233), y en idéntico sentido prohibitivo hablaba una disposición eclesiástica de Tarragona (1235). Más adelante, en 1498, sabemos de un auto de fe celebrado en Barcelona, en el cual se quemaron ejemplares de la Biblia en lengua catalana.

Con todo, los manuscritos de los siglos XIV, XV y XVI son suficientes para reconstruir la Biblia catalana vulgar en la Edad Media. Los materiales se hallan en la *Bibliothèque Nationale* de París, en el *British Museum* de Londres, y también en Barcelona, Sevilla y Valencia.

Anteriores a estos ejemplares, sabemos de una traducción — la primera atestiguada históricamente — *in ydionoma nostrum* o *in linguam nostram* que mandó llevar a cabo, en 1287, el rey Alfonso II. Dirigió el trabajo Jaime de Montjuich. En el siglo XIV continúa la producción bíblica con el apoyo de la casa real catalana. Jaime II, en 1319, habla de una *Biblia in romancio*. Pedro III se refiere repetidas veces a la *Biblia que és escrita en vulgar cathalà*. En 1382 y en 1398, Juan I y su hermano Martín se refieren a una Biblia catalana en dos volúmenes, que se halla en el archivo real. Estos datos y otros que se hallan en la correspondencia real indican que las versiones en el siglo XIV no eran raras, aunque de poco mérito, ya que las indicadas mucho o todo debían al provenzal y al francés, de cuyas lenguas dependía la versión, no del latín ni mucho menos de los textos originales. Además de la Biblia completa existen traducciones parciales. Las que más abundan son las de los evangelios y, sobre todo, las de los Salmos. De este último libro hay un ms. del siglo XIV, otro del XV y dos del XVI (todos en la Bibl. Nat. de París: mss. franceses 2434 y 2433; mss españoles 376 y 244). El primero de estos mss. fue publicado por R. Foulché-Delbosc (Barcelona 1906). El ms. Egerton del *British Museum* contiene el AT hasta el Salterio (es del año 1465). Otro Salterio, junto con el libro de Tobías, traducción de la Vulgata, ha llegado a nosotros en la Biblia de Valencia (ms. 106 de la Catedral; impreso en Barcelona, 1480), y también el de J. Roïc de Corella (impreso en Venecia, 1490; reproducido por O. Viader, San Feliu de Guíxols 1928). De los evangelios hay que mencionar la traducción íntegra, a mediados del siglo XV, contenida en el conocido por *Codex del Palau*, y publicada por J. Gudiol. La reina Yolanda, a principios del dicho siglo, pidió al maestro Antoni Canals, O.P., una traducción de los evangelios, que no sabemos si llegó a realizarse. Adquieren interés a comienzos del siglo XIV las Biblias rimadas. Existe, en la Biblioteca Colombina de Sevilla, una Biblia, casi completa, debida a fra Romeu de Bruguera o Sabruquera, según algunos. Por no haberse publicado todavía los mss, que conservan textos catalanes, se hace difícil actualmente establecer el origen, relaciones y vicisitudes que puedan tener los mss. mencionados y otros fragmentos entre sí.

La más interesante de todas las versiones, por ser la primera traducción de la Biblia que se imprimió, por haber sido hecha sobre la Vulgata y por ser completa, es la que publicó en Valencia (1478) fra Bonifaci Ferrer, cartujo de Val de Crist (Segorbe), hermano de san Vicente, y revisada por Jaume Borrell. Unos años después, la versión fue recogida por la Inquisición; de ella sólo se conservan las últimas hojas (final del Apocalipsis y colofón) en la *Hispanic Society* de Nueva York. Según algunos, el Salterio impreso en Barcelona (Biblioteca Mazarine, n.º 1228) y los fragmentos publicados por Villanueva, pertenecían a esta Biblia.

Desde el año 1478 hasta el 1832 no hallamos versiones catalanas. En el año últimamente citado empiezan las ediciones protestantes: *Lo Nou Testament... en llengua catalana, amb presència del text original*, debido a J. M. de Prat, aparece en cuatro ediciones durante el siglo XIX (Londres 1832 y 1835; Barcelona 1838; Madrid 1888). En el presente siglo han sido numerosas las editadas en Londres (algunas de ellas impresas en Barcelona) y que la *British and Foreign Bible Society* ha difundido en Cataluña. En 1927 se hicieron tres ediciones del NT, y así otras casi ininterrumpidamente.

El renacer de los estudios bíblicos en el siglo actual dio ocasión a esfuerzos, primero personales, luego colectivos. Entre los primeros hay que mencionar los trabajos de A. Bulbena i Tusell: *Proverbis* (1900), *Càntic dels Càntics* y *L'Eclesiastès* (1901); los de T. Sucosa i Vallès: *Los Salmos de David* y *El Cantar dels Cantars*, versiones del hebreo (Tarragona 1901 y 1960), y sobre todo los de F. Clascar, el cual se proponía traducir toda la Biblia. Publicó, con el mecenazgo de *L'Institut d'Estudis Catalans*, *El Gènesi* (Barcelona 1915), *L'Èxode* (1925), *El Càntic dels Càntics* (1918) y *Los Santos Evangelis*, I. Matheu (1908). No sólo la traducción es de un valor positivo, sino también las notas. La que obtuvo mayor difusión fue la versión de M. Serra i Esturi: *El S. Evangeli de N. S. Jesucrist i els Fets del Apòstols* (Barcelona 1912), trad. de la Vulgata.

En 1921 se formó en Barcelona un grupo de escrituristas catalanes para fomentar la difusión de la Biblia, y en especial de los evangelios. En el *Foment de Pietat* comenzó a funcionar la *Obra del Sant Evangeli*, la cual hizo varias ediciones de los evangelios (a base de la traducción de M. Serra i Esturi). Se pensó luego traducir todo el NT de la Vulgata, confrontándolo con el texto original. Más adelante, con el mismo criterio, se lanzó el proyecto de la traducción completa de la Biblia. De hecho se ha publicado la mitad de la obra: *Salmos*, *Proverbis*, *Eclesiastès*, *Càntic* (vol. IV, 1932); *Saviesa*, *Eclesiàstic*, *Isaías*, *Jeremias* (vol. V, 1935); *Evangelis i Fets* (vol. VII, 1928); *Sant Pau*, *Catòliques i Apocalipsi* (vol. VIII, 1929). Reanudando sus tareas, la *Obra* mencionada ha publicado (1961) *Els quatre Evangelis*, revisión del doctor R. Roca-Puig.

La *Fundació Bíblica Catalana* de Barcelona, subvencionada por Francisco Cambó, inauguró (1927) sus publicaciones con la *Sinopsi Evangèlica* (texto griego establecido por M.-J. Lagrange, versión de Ll. Carreras y J. M.^a Llovera). Luego siguió (1927-1948) con la versión de toda la Biblia en catorce volúmenes (los del NT llevan el texto griego). Sus principales colaboradores fueron: C. Cardó, Antonio M.^a de Barcelona, José M.^a Millás, Marcos de Castellví, Cipriano Montserrat, R. Roca-Puig, J. B. Manyá, etc.

La Abadía de Montserrat dio comienzo en el año 1926 a la publicación de *La Biblia, versió dels textos originals i comentari*. Su promotor fue el abad don Antonio M.^a Marcet, y su director y principal colaborador, don Buenaventura Ubach. Esta obra, además del comentario (22 vols.), tiene en proyecto ilustrar la Biblia. De la *Il·lustració* se ha publicado el Pentateuco (3 vols.). El P. Ubach publicó los libros históricos del AT (7 vols.), los Salmos (2 vols.), y los mencionados volúmenes

ilustrados. Ha tenido varios colaboradores, el principal de los cuales es don Ramiro Augé (Profetas y Job, 5 vols.). Al lado de la edición monumental se ha publicado el *Nou Testament*, destinado a una gran difusión y que ha alcanzado ya varias ediciones.

En 1927 se hicieron tres ediciones del NT, y así otras casi ininterrumpidamente hasta 1936.

Bibl.: J. L. VILLANUEVA, *De la lección de la Sagrada Escritura en lenguas vulgares*, Valencia 1791, apéndice II, págs. CXVII-CXXXV (textos atribuidos por L. Nicolau d'Oliver a la *Biblia valenciana*); id., *Viaje literario*, IV, Madrid 1806, pág. 51 y sigs. F. TORRES AMAT, *Memorias*, Barcelona 1836. S. BERGER *Nouvelles recherches sur les Bibles provençales et catalanes*, en *Romania*, 19 (1890), págs. 505-561; cf. id., 18 (1889), págs. 353-438. F. CARRERAS Y CANDI, *Primera traducció catalana de la Bíblia (s. XIII)*, en *Rev. de Bibliografía cat.*, 4 (1904), pág. 48 y sigs. A. RUBÍO I LLUCH - J. MASSÓ I TORRENTS, *Informe proposant la publicació de la Bíblia catalana*, en *Anuari de l'Inst. d'Estudis Catalans*, 1908, págs. 28-29. K. HAEBLER, *The Valencian Bible of 1478*, en *Rev. Hisp.*, 21 (1909). J. MIRET I SANS, *Notes biogr. de P. Salvaige i Fr. Romeu Sa Bruguera*, en *Congrés d'Historia de la Cor. d'Aragó*, 1 (1909), págs. 147-171. L. TRAMAYERES BLASCO, *La Biblia valenciana de Bonifacio Ferrer*, en *Rev. de Arch. Biblio. y Mus.*, 21 (1909), págs. 234-248. J. GUDIOL I CUNILL, *Una antiga traducció catalana dels quatre Evangelis*, Vich 1910. F. CLASCAR, *Vindicació documental d'unes notes al Gènesi* (ed. privada), Barcelona 1915. M. AGUILÓ I FUSTER, *Catálogo de obras en lengua catalana*, Madrid 1923. P. GINEBRA, *L'edició catalana del NT*, en *AST*, 1 (1925), pág. 21 y sigs. P. POUS, *El NT: les seves versions*, ibid., 3 (1927), pág. 393 y sigs. P. BOHIGAS, *El repertori de mss. catalans...*, en *Estudis Universitaris Catalans*, 15 (1930), págs. 92-101. J. VIELLIARD, *Nouv. documents sur la culture catalane*, en *Est. Universitaris Catalans*, 15 (1930), págs. 21-40. R. CARRERAS VALLS, *El llibre a Catalunya*, Barcelona 1936, págs. 71. R. DIAZ, *Dom Bonaventura Ubach*, en *Misc. Bibl. Ubach*, Montserrat 1953, págs. 1-14. J. RUBIO BALAGUER, *Literatura catalana*, en *Hist. general de las literaturas hispánicas*, Barcelona 1953, págs. 834-935. R. DIAZ, *Dom Bonaventura Ubach*, Barcelona 1962. Sobre el origen, vicisitudes e influencia de estas ediciones, cf. J. VENTURA, *Els heretges catalans*, Barcelona 1963, págs. 123-126, 179-190.

R. DÍAZ CARBONELL

CATAPLASMA (heb. *dēbēlet tē'ēnim*; παλάθη σύκων; Vg. *massa ficorum*). Enfermo de muerte, Ezequías recibió la visita de Isaías que le predijo que sanaría y le aplicó una cataplasma de higos sobre el mal, y en realidad sanó.

2 Re 20,7.

Bibl.: A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, II, Paris 1953, pág. 187.

CATAPULTA (heb. *hiššēbōnōt mahāšebet hōšēb*; καταπέλτης; Vg. *diversi generis machinae*). Máquina de guerra ofensiva y defensiva, que disparaba armas arrojadas y gruesas piedras desde el interior y exterior de las plazas sitiadas. Hay que distinguir la catapulta, que lanzaba venablos y saetas, de la balista, impulsadora de piedras. Los pueblos de la Antigüedad se sirvieron de estos ingenios. En la Biblia no se menciona explícitamente esta arma sino en una ocasión, dándole un nombre vago: se atribuye a Ozías la construcción e instalación en los baluartes de Jerusalén de máquinas que lanzaban piedras¹. Sin embargo, todo permite suponer que figuró asimismo entre los pertrechos bélicos de los Macabeos².

¹2 Cr 26,15. ²1 Mac 5,30; 2 Mac 12,27.

Bibl.: A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, II, Paris 1953, pág. 112.

CATARATAS DEL CIELO. De tal forma traduce la Vulgata, a imitación de los LXX, la locución hebrea *ʾārubbōt ha-šāmāyim*. Son unas aguas que se consideraban retenidas por la bóveda sólida del firmamento. Provenían del insondable abismo (heb. *tēhōm*) y caían a través de las esclusas o ventanas celestes. En la cosmología semítica, según se abrieran más o menos las compuertas celestes, la lluvia era más o menos intensa. La forma máxima era de «cataratas» (→ *Astronomía y Cosmología*).

Gn 7,11; 8,2; 2 Re 7,2.19; Is 24,18, etc.

CATECUMENADO (del gr. *κατηχέω*, «enseño de viva voz»). Se llamaban catecúmenos a los que, convertidos del paganismo o de la herejía, eran enseñados —preparados— para recibir el bautismo. Este «noviciado de la vida cristiana», como lo llama Tertuliano, comprendía una formación doctrinal y unas obligaciones morales bien determinadas. En los primeros siglos, durante todo el período de preparación, eran llamados catecúmenos; después, al llegar las conversiones en masa, se distinguía, *κατηχούμενος* de *βαπτιζόμενος* o *φωτισόμενος*; que era el que se preparaba inmediatamente para el bautismo.

Un concepto análogo al de catecúmeno en el NT lo encontramos en el de prosélito en el AT y el judaísmo contemporáneo de Cristo.

1. **PROSÉLITO.** La palabra *προσήλυτος* es propia del griego del AT y no se encuentra entre los clásicos. En la traducción de Áquila, al igual que en la de los LXX, prosélito equivale a extranjero¹, tanto en una serie de frases características como en el sentido ordinario de la palabra².

En el judaísmo contemporáneo de Cristo ya no significa sólo extranjero. En este caso no se comprenderían las palabras de Cristo³. Se trata de un extranjero conquistado para la creencia y práctica religiosa judía⁴. Las fórmulas con que son designados estos extranjeros confirman esta manera de pensar⁵. Para los extranjeros ya no se usa el *gēr* primitivo, que ahora equivale a prosélito, sino *giyyōrā*⁶ en arameo, y en griego se crea la palabra *γερουσι*. Las palabras *gēr* y *prosélito* han perdido en la literatura judía su sentido primitivo para adoptar un sentido peculiar, técnico. Los prosélitos son «los que nacieron como hijos de helenos y han venido a ser judíos». El Deuteronomio prohibió recibir como prosélitos a los descendientes de amonitas y moabitas, hasta la décima generación, y a los idumeos y egipcios hasta la tercera⁶, pero, como era muy difícil la observancia de esta ley y los primeros habían ya desaparecido, la puerta estaba abierta para todos.

La existencia de prosélitos entre los judíos parece contradecir su particularismo y reserva ante todo extranjero, su dogma y su moral tan contraria a la mentalidad pagana, y no puede explicarse por causas puramente naturales. La adopción de extranjeros en el seno de Israel se inaugura con la salida de Egipto⁷, pero no se desarrolla hasta la época del destierro⁸, y la propaganda se hace activa y sistemática en el Imperio romano. Su celo era exclusivamente y funesto⁹. Esta propaganda tuvo un éxito inospechado debido a que la

doctrina judía ejercía fuerte atracción sobre los espíritus reflexivos cansados del desorden pagano y a que Dios la destinaba como una preparación para la obra de evangelización cristiana. Además hay que atribuir gran parte del éxito al celo y constancia de los escribas.

Las obligaciones del prosélito eran: circuncisión, bautismo o ablución y un sacrificio. Los prosélitos debían cumplir toda la Ley mosaica y pagar todos los censos sagrados. En principio eran asimilados a los judíos de origen, pero en realidad había una distinción notable entre unos y otros.

¹Gn 47,9; Éx 12,40; Ez 14,7. ²1 Cr 22,2; 2 Cr 2,17; 30,25; Tob 1,8. ³Mt 23,15. ⁴Act 2,5.11. ⁵Act 10,2.22; 13,16.26; 16,14; 18,7. ⁶Dt 23,4.8.9. ⁷Éx 12,38. ⁸Tob 1,7; Est 8,17. ⁹Mt 23,15; Rom 2,19-21.

2. **CATECÚMENOS.** La institución del catecumenado y, por ende, de los catecúmenos no aparece en el evangelio, pero se deduce de sus enseñanzas y en la época apostólica se encuentra ya en estado embrionario. Los apóstoles recibieron la misión de enseñar y bautizar: Nadie puede ser bautizado sin ser antes instruido. Los apóstoles predicaban y a veces después de una sola instrucción conferían el bautismo. Otras veces la instrucción es más larga. Por el NT no pueden fijarse normas acerca del tiempo y modo de esta instrucción. San Pablo alude a las relaciones que deben existir entre el catequizado y el que catequiza¹. Apolo, a pesar de su erudición, es catequizado por Áquila y Priscila², y Lucas escribe y dirige su evangelio a Teófilo para que conozca la verdad de lo que ha aprendido³. Estos textos, empero, no pueden aducirse como testigos de una organización del catecumenado. Sin embargo, a fines del siglo I en la *Didajé* y el *Pseudobernabé* y del siglo II en Justino y Hermas en el *Pastor* aparecen algunos elementos propios de la organización que los catecúmenos tendrán más tarde.

¹Gál 6,6. ²Act 18,25. ³Lc 1,4.

En la admisión se procedía con suma cautela para evitar que se recibiera el bautismo por curiosidad o que se descubrieran los misterios. El pagano que quería recibir el bautismo debía dirigirse al obispo o a un cristiano conocido para que le sirviera de introductor ante la comunidad. Se examinaba su condición social, vida privada, estado y oficio. Si era esclavo, no podía ser admitido sin el consentimiento de su señor. Respecto a los oficios, había que renunciar a toda ocupación que de cerca o de lejos se relacionase con el culto a los ídolos.

Según testimonio de Tertuliano, la Iglesia de África a los que pedían el bautismo los admitía primero sólo como oyentes y debían ser instruidos aparte, en contra de la práctica de los herejes^A; el catecúmeno debía renunciar al demonio, a sus pompas, a sus ángeles perversos^B, y prepararse al bautismo por medio de la oración, ayuno, vigilia y arrepentimiento de las culpas pasadas^C. En la Iglesia de Roma, según atestiguan los cánones de Hipólito, se seguía un procedimiento análogo. Lo mismo cabe decir de la Iglesia de Alejandría y Siria.

La caída del Imperio de Occidente da una nueva agrupación a los pueblos de Europa. La Iglesia tiene



Jerusalén, desde el «Dominus Flevit», vio el nacimiento de la catequesis apostólica, cuya primera forma, iniciada y desarrollada por san Pedro, halló su expresión en el evangelio de san Mateo. (Foto P. Termes)

un papel preponderante y la fe se impone a los pueblos dándose conversiones en masa. El examen e instrucción de los catecúmenos se hace sumamente difícil y las catequesis preparatorias tienden a desaparecer. El catecumenado se reduce a la preparación inmediata al bautismo. Finalmente la costumbre de bautizar a los niños, de suerte que el bautismo de adultos era excepción, supuso la desaparición total del catecumenado.

^APL, 1,1239,1240,1197. ^BPL, 2,79; 1,1239. ^CPL, 1,1222.

Bibl.: MAYER, *Geschichte des Katechumenats und der Katechese in den ersten sechs Jahrhunderten*, Kempen 1868. L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, Paris 1925. *Katechumenat*, en *Kirchenlexikon*. B. CAPELLE, *L'introduction du catéchuménat à Rome*, en *RthAM*, 5 (1933), págs. 129-154. E. CATTANEO, *I catecumenato*, en *La promessa*, Milán 1948.

P. FRANQUESA

CATED, CATET. Ciudad de la tribu de Zabulón llamada en hebreo → **Qattāt**.

CATEQUESIS APOSTÓLICA. Con la palabra catequesis, κατήχησις, del verbo κατηχέω, «resonar», se designa el método peculiar que seguían los apóstoles y los primeros propagadores del evangelio de enseñar oralmente y de viva voz, sirviéndose principalmente de

la memoria, la doctrina de Cristo. El método se remonta a las escuelas rabínicas en las que los discípulos aprendían de memoria la enseñanza recibida repitiendo las mismas palabras del maestro.

El camino a seguir en la evangelización había sido señalado por el mismo Cristo. Como Jesús no escribió nada, tampoco dio a los apóstoles el mandato de escribir. A semejanza de su Maestro debían más bien enseñar, predicar y anunciar lo que habían visto y oído¹. El libro de los Hechos, que narra sus primeras actividades, nos los presenta dedicados al ministerio de la palabra. Lo mismo hace san Pablo. Los apóstoles escribirían más tarde, sólo cuando las necesidades de las comunidades reclamasen la fijación por escrito de la catequesis oral de los primeros tiempos.

Desde el día de Pentecostés empezó la obra evangelizadora bajo la guía del Espíritu Paráclito. Era la catequesis oral en acción. A las multitudes mixtas de paganos y judíos los apóstoles repetían lo que habían visto, oído y tocado, es decir, la vida del Maestro, dando testimonio de que Él era el «Mesías» y el «Señor»². Dentro de este esquema generalísimo, y a base de fragmentos de sermones conservados en los Hechos, de las cartas paulinas y de la misma estructura literaria de

En Antioquía de Siria, vista aquí desde la carretera, en las mismas puertas de Siria, la catequesis apostólica recibió su segunda forma, la antioquena, iniciada por san Bernabé y reflejada en el evangelio de san Lucas.

(Foto P. Termes)





Vista parcial del foro de la antigua Roma, en donde la primitiva catequesis apostólica recibió una tercera forma, la romana, debida a la predicación de san Pedro y conservada por san Marcos en su evangelio

los evangelios, podemos reconstruir las líneas generales y el contenido de la catequesis primitiva.

Los primeros elementos fueron determinados por la necesidad y circunstancias de la misma predicación. Ahora bien, esta predicación se ordenaba a hacer prosélitos, refutando eventualmente las objeciones de los adversarios. De ahí se originó un doble tipo de catequesis: una positiva, que exponía la misión divina de Cristo, la santidad de su vida, la doctrina confirmada con milagros, la pasión y principalmente la resurrección², y otra negativa, que salía al paso de las contradicciones de los judíos recogiendo argumentos escriturísticos para

demostrar que los antiguos vaticinios se habían cumplido en Jesús, coleccionando al mismo tiempo sus palabras contra los escribas y fariseos. Testimonio de estas controversias nos lo han conservado los Hechos, los discursos de Pablo en sus epístolas y, sobre todo, la estructura y selección de materia en el evangelio de Mateo. A estas circunstancias externas se unía también la vida interna de la misma Iglesia naciente. Los fieles necesitaban alimento espiritual. Por san Pablo sabemos que los predicadores evangélicos solían exponer a los neoconvertidos los hechos principales de la vida de Cristo: su nacimiento, vida pública, crucifixión, muerte, resu-

recepción, apariciones, institución de la Eucaristía, etc.⁴. Pero la catequesis primitiva no comprendía todo lo que actualmente llena en los evangelios este vasto cuadro, sino sólo una selección de los hechos y dichos más significativos y más adaptados a la índole de las multitudes todavía no preparadas, reservándose a auditorios más selectos las enseñanzas superiores. La forma no podía ser la misma en Jerusalén, en Palestina, en Antioquía o en Roma, porque había de tener en cuenta el espíritu y las exigencias de los distintos pueblos. Conservando un fondo común existían diferencias impuestas por los auditorios. A los judíos, por ejemplo, se les demostraba que Jesús era el Mesías anunciado y el verdadero Hijo de Dios⁵. A los paganos había que probarles la existencia de un solo Dios, creador y remunerador, y su providencia, manifestada en la venida redentora de Jesús. Se condenaba, en una palabra, el paganismo y se exigía a los gentiles la penitencia, lo mismo que a los judíos, en vistas al juicio futuro⁶. A los ya convertidos se les proponía una enseñanza más profunda en torno a los puntos fundamentales de la fe. El autor de la epístola a los Hebreos distingue entre la leche que se da a los principiantes y el alimento más sólido reservado a los avanzados. Entre los puntos que señala se encuentra la penitencia, la fe en Dios, el bautismo, la imposición de manos, la resurrección de los muertos y el juicio⁷. La catequesis comprendía una enseñanza moral y otra dogmática. La primera parece ser que contenía una lista de pecados que los cristianos debían evitar y otra de las virtudes que debían practicar⁸. La dogmática comprendía fundamentalmente el símbolo de la fe⁹.

La base primitiva y la parte principal de la catequesis apostólica corría a cargo del jefe de los apóstoles, como se deduce comparando los discursos de Pedro conservados en los Hechos¹⁰ con el segundo evangelio, eco fiel de su predicación a los romanos. Las diferencias accidentales que se pueden observar en los cuatro evangelios se deben ante todo al hecho de que se daba preferencia a un elemento sobre otro (judío, pagano, mixto), de acuerdo con el auditorio o con la persona del catequista.

En qué tiempo y en qué forma comenzó a ponerse por escrito esta catequesis oral es cosa incierta. Parece ser que no pasó mucho tiempo, pues cuando escribía san Lucas su evangelio (55-60) ya le habían precedido muchos en esta tarea. La catequesis oral, sin embargo, no perdió su importancia, antes al contrario siguió siendo el medio ordinario de evangelización y de explicación más amplia y viviente de la catequesis escrita. La lengua primitiva fue el arameo, pero ya desde el principio se utilizó también el griego, porque, además de a los judíos helenistas residentes en Jerusalén¹¹, se había anunciado también el evangelio ya antes de los viajes de san Pablo en diversas regiones de lengua griega¹².

⁴Mt 10,27; 28,20; Mc 13,37; Jn 15,27; Act 1,8.21; 10,42. ⁵Act 1,1; 28,31; 1 Cor 1,23; 3,11; 1 Jn 1,1-3. ⁶Act 2,22-38; 4,33; 10,37-43. ⁷Rom 1,3 y sigs.; 1 Cor 11,23-29; 15,1 y sigs.; Gál 4,4. ⁸Act 2,22-63; 13,26-41. ⁹Act 14,14 y sigs.; 17,27-31. ¹⁰Heb 5,12-6,2. ¹¹Rom 13, 12-13; Ef 5,8-21; 1 Tes 5,4; 1 Jn 1,6-7. ¹²1 Cor 15 1-5; 1 Tim 3,16; 1 Pe 3,18-22; 4,5. ¹³Act 1,21 y sigs.; 10,36-43. ¹⁴Act 6,9. ¹⁵Act 8,1,14.26-40; 9,2,20; 10,1 y sigs.

Bibl.: J. WALCH, *De Apostolorum institutione catechetica*, Jena 1744. G. BAREILLE, *Catéchèse*, en *DThC*, II, cols. 1877-1880. A. SEEBERG, *Der Katechismus der Urchristenheit*, Leipzig 1903. E. LEVESQUE, *La Catéchèse primitive*, en *Rev. Apol.*, 46 (1933), págs. 129-149. J. HUBY, *El Evangelio y los Evangelios*, Madrid 1938 (trad. esp.). L. ALLEVI, *Catechesi primitiva*, en *SC*, 70 (1942), págs. 21-26. F. PRAT, *La teología de san Pablo*, II, México 1947, págs. 32-42 (trad. esp.). H. SIMÓN - G. DORADO, *Praelectiones Biblicae. Novum Testamentum*, I, 7.^a ed., Turin 1947, págs. 11-17. G. LO GIUDICE, *El evangelio*, Madrid 1955, págs. 69-86 (trad. esp.).

O. GARCÍA DE LA FUENTE

CATÓLICA, Iglesia. El epíteto *católico*-a (καθολικός) no aparece en el NT; lo encontramos con todo en la literatura cristiana, calificando a la Iglesia, desde un tiempo tan antiguo, con un empleo tan universal, tan popular y, sobre todo, tan lleno de contenido religioso, a la vez que tan combatido por las herejías, que queda plenamente justificada la sentencia de san Paciano, obispo barcelonés de la segunda mitad del siglo IV: «Ciertamente no proviene de los hombres lo que a través de tantos siglos no ha caído»^A.

Lo hallamos por primera vez en san Ignacio de Antioquía, a principios del siglo II: «Donde aparezca el obispo, allí esté la multitud (es decir: los fieles); así como donde estuviera Cristo Jesús, allí la Iglesia católica»^B. El carácter designativo de la verdadera Iglesia, que en este lugar tiene nuestro epíteto, se muestra claro; lo conserva en todos, o en casi todos, los pasajes que tenemos del mismo siglo II.

La voz griega correspondiente aparece en el período helenista, es decir, hacia fines del siglo IV A.C., con la plasticidad que le daban sus componentes (καθόλου) y su condición de neologismo. Variadas son sus acepciones y difícil fue a los latinos, a un Quintiliano o a un san Jerónimo, penetrarlas todas. ¿Cuál de ellas tiene en la expresión *Iglesia católica*? Los críticos no están de acuerdo sobre su significado a lo largo del siglo II. Se le conocía entonces aún popularmente, porque, por una parte, se le emplea para designar una cantidad distintiva de la Iglesia entre los diversos grupos cismáticos o heréticos de cristianos, y, por otra, nunca se determina esta acepción. Ésta no pudo ser, en tan remota antigüedad, la de *difundida a través del mundo*, pues, entre otros varios argumentos cuya convergencia es significativa, se la aplica a una Iglesia particular^C; lo cual, supuesto ese sentido, sólo hubiera sido posible después de una larga evolución semántica que lo hiciera olvidar. El contexto general de las cartas de san Ignacio, nos lleva a decir con verosimilitud que era el de *Iglesia cabal, perfecta*, ante todo, por poseer integralmente a Cristo Jesús y a su doctrina de salvación. Esta acepción parece imponerse por diversos indicios deducidos de la literatura cristiana de la época. A fines del siglo IV se conocía aún este significado de nuestra expresión, aunque en forma confusa, entre los escritores latinos. Pero entre los siglos II y IV, tal epíteto se había recargado de otras acepciones; con todo, si reparamos un poco en ellas, encontraremos que todas vienen a declarar la plenitud de ser, la perfección intrínseca de la Iglesia de Cristo. En este sentido debe también entenderse la que, a partir de comienzos del siglo III, viene a ser la más popular, la de su *difusión* milagrosa a través de todos los pueblos y culturas.

Esta perfección múltiple de la Iglesia quedó atinadamente plasmada en un célebre párrafo de las catequesis de san Cirilo de Jerusalén, tenidas por los años 348-350^D. Allí se exalta la catolicidad geográfica de la Iglesia, la social, y la doctrina, la que le corresponde tanto por poseer todos los medios de santificación, como por estar adornada de toda clase de virtudes y dones, es decir, la catolicidad en su santidad.

Los Padres de épocas posteriores y los teólogos, tanto orientales como occidentales, hasta los siglos xvi-xvii, conservarán, enriqueciéndolo aún más, este esquema fundamental para declarar las perfecciones de la Iglesia encerradas bajo el epíteto *católico-a*. Los teólogos de los últimos cien años (1850-1950) lo han ido dejando caer, para fijar su atención preferentemente, a veces en forma exclusiva, en la catolicidad de difusión, en análisis sumamente hermosos y profundos.

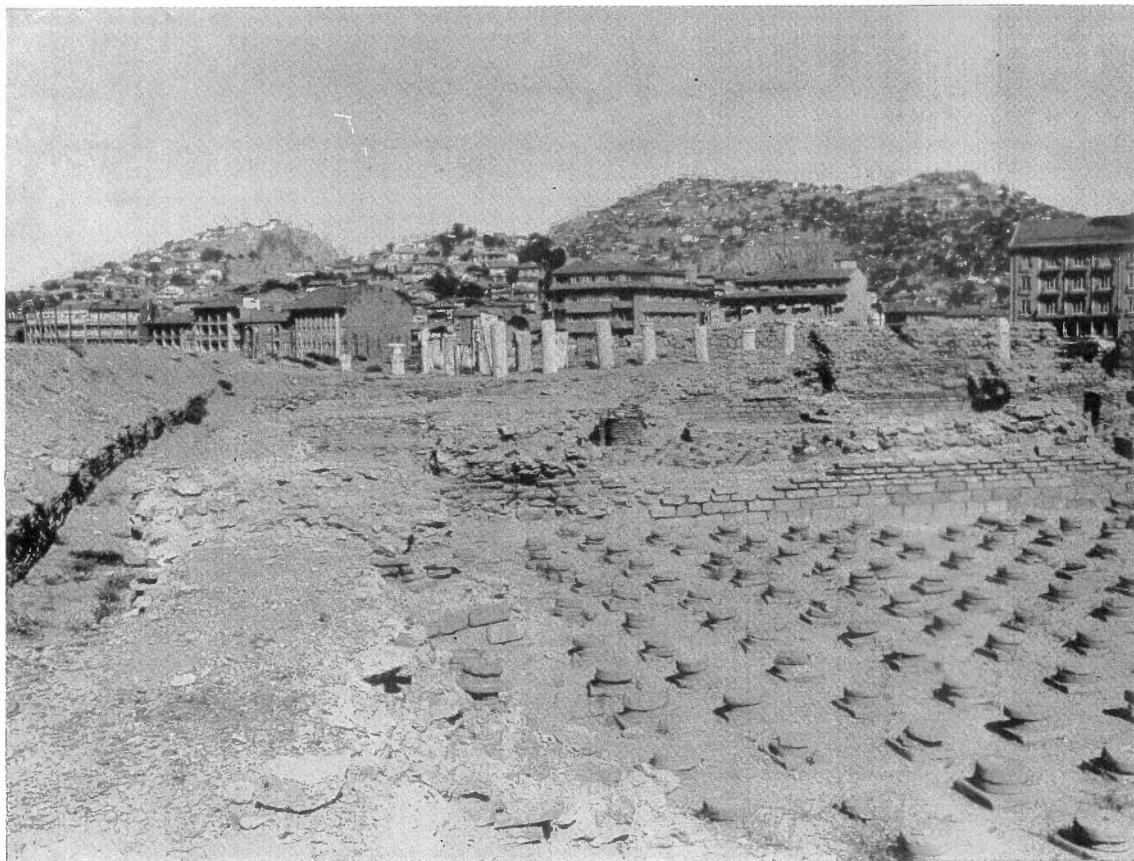
^A PACIANO, *Epist. ad Sympron.*, 1, 3 en *PL*, 13, 1054. ^BIGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Smyrn.*, 8,2. ^CQUINTILIANO, *Mart. Polyc.*, 16,2. ^DCIRILO DE JERUSALÉN, *Catech.*, 18,23, en *PG*, 33,1044.

Bibl.: KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol*, II, Leipzig 1894, 1900, págs. 917-927. A. LECLERCQ, *Catholique*, en *DACL*, II, cols. 2624-2639. A. GARCADIÉGO, *Καθολική ἐκκλησία*, México 1953.

A. GARCADIÉGO

CATÓLICAS, Epístolas. La colección de siete epístolas que, en el Canon tridentino del NT (sesión IV, 8 de abril de 1546)^A, siguen a los escritos de san Pablo, forman un grupo que ha sido designado con el nombre de Epístolas Católicas, aunque las ediciones de la Vulgata sexto-clementina reserven tal apelación para las epístolas de Santiago y san Judas. En general se entienden por tales las cartas de Santiago, 1 y 2 de san Pedro, 1, 2 y 3 de san Juan, y de san Judas. Ya a comienzos del siglo iv hallamos este grupo de escritos, si bien ni en el orden actual ni el lugar que ocupa en el Canon sea siempre el mismo. Así en varios códices del original griego y en los dos grandes unciales Vaticano y Sinaítico, las hallamos después de los Hechos de los Apóstoles, a menudo formando grupo independiente con este libro sobre historia. Actualmente, en la Vulgata latina, se las coloca después de los escritos de san Pablo y antes del Apocalipsis. Por lo que toca al orden entre ellas también ha habido sus diferencias. Las iglesias de Occidente, y los mismos decretos conciliares de Florencia y de Trento, al dar una preferencia al príncipe de los apóstoles, las disponían así: Pedro, Juan, Santiago y Judas. Con todo, en Oriente se daba el primer lugar a Santiago, quizás fundándose en el texto de Gál

Vista de la palestra y termas romanas de Ankara, la antigua Ancira, capital de la Galacia. Los cristianos de esta región figuran entre los destinatarios de la primera carta de san Pedro, una de las siete epístolas Católicas.
(Foto P. Termes)





Éfeso. Detalle de la «vía de mármol» con la entrada del teatro a la izquierda. En Éfeso san Juan escribió con toda probabilidad sus tres cartas, que entran en el *corpus* de las epístolas Católicas. (Foto P. Termes)

2,9, donde se hace mención de Santiago, Cefas o Pedro y Juan. Fue también éste el orden adoptado por san Jerónimo^B.

Esta pequeña colección, hoy definida y característica dentro del NT, no se formó sino después de muchas dudas y dificultades. Quizá sea debido a esto el hecho de haber sido designada esta colección con el nombre de *epístolas canónicas*, o sea que forman parte indiscutible del Canon bíblico. De hecho este calificativo, que ya hallamos a fines del siglo IV, era de uso muy corriente en la época en que se fijó el Canon del NT. En varios manuscritos latinos en lugar de la traducción de ἐπιστολὴ καθολικὴ hallamos el título de *epistolae canonicae*. Su uso se hizo más corriente todavía desde el siglo IX.

Las dudas referentes a nuestros escritos duraron hasta el siglo IV. A excepción de la 1 de san Pedro y 1 de san Juan, todas las restantes fueron objeto de tales discrepancias. Esto explica, como observa Lagrange, que en la historia del Canon se halle una distinción entre las grandes epístolas (Santiago, 1 de san Pedro y 1 de san Juan), y las cuatro restantes. Eusebio pone estas cuatro, y también la de Santiago, entre los *antilegόμενα*, o sea libros de cuya autenticidad se disputa^C. Dicha distinción ha perseverado al hablar de libros

protocanónicos y deuterocanónicos en la mencionada historia del Canon, ya que, excepción hecha de la 1 Pedro y 1 Juan, los otros cinco escritos son clasificados como deuterocanónicos.

En cuanto a su carácter (aunque entre ellas presenten marcadas diferencias), estas epístolas «son como unas homilias pastorales puestas en forma epistolar para su difusión. Esto expuesto, se puede formar idea de la diferencia que media entre ellas y las de san Pablo. Expuestas sus ideas en la catequesis cristiana, tienen un carácter general. Sus cuestiones no sólo tienen interés en un círculo de lectores restringido, sino que pueden interesar a toda la comunidad de los creyentes. Son un ejemplo típico de las enseñanzas dadas a las primeras comunidades cristianas. Su forma es muy impersonal, no muy diferente de la ya conocida por los rabinos y de la empleada en el ambiente pagano por algunos filósofos estoicos»^D. Cada uno de estos escritos presenta su carácter propio, como propia es la finalidad. Su forma externa es también varia. Proviene de la pluralidad de autores y de las causas que motivaron su redacción. La exposición serena de la vida divina que trajo al mundo el Redentor tal como la hallamos en la 1 de san Juan, está muy lejos del tono de diatriba de la de san Judas o de la 2 de san Pedro. Entre esta última

y la 1 de san Pedro, hallamos también notables diferencias.

Dentro del plan divino de la revelación neotestamentaria, estas epístolas constituyen un lazo de unión entre la sencilla predicación evangélica y las grandes exposiciones dogmáticas de san Pablo. Por otra parte, no habiendo en ellas cuestiones históricas de importancia (ya que se ignoran las causas que las motivaron), ni tampoco cuestiones críticas (en general nos han llegado en un estado muy satisfactorio de conservación), el trabajo de exégesis se ha dirigido con preferencia y casi por entero a la parte doctrinal, aunque por figurar al lado de los escritos de san Pablo, hayan sufrido a veces una especie de desestima por contraposición a la amplitud dogmática de las paulinas. Y esto ya sea en lo tocante a su uso en los escritos de todos los tiempos, ya también a la producción exegetica a que han dado origen. Con todo, esta parte de la Biblia contiene una doctrina de gran valor y reserva grandes consuelos a los que se sirven de ella. La liturgia romana emplea con frecuencia sus enseñanzas, tanto en el oficio divino como en la Misa, en especial durante el tiempo pascual.

^A DENZ, n.º 784. ^B PG, 26, 1176. ^C PG, 20, 205, 269. ^D A. TRICOT, *Initiation Biblique*, pág. 349.

Bibl.: Comentarios antiguos: DIDIMO EL CIEGO, en PG, 39, 1747-1818. S. JUAN CRISÓSTOMO (?), en PG, 64, 1039-1062. CIRILO DE ALEJANDRÍA, en PG, 74, 1007-1024. ECUMENIO, en PG, 119, 451-722. TEOFILACTO, en PG, 125, 1131-1288. S. BEDA, en PG, 93, 9-130. Comentarios modernos: H. VON SODEN, *Briefe des Petrus Jakobus, Judas*, en *Handkommentar zum NT*, III-2, 2.ª ed., Tübinga 1899. A. CAMERLYNCK, *Comm. in Epp. Catholicas*, 5.ª ed., Brujas 1909. H. WINDISCH, *Die katholischen Briefe* en HZNT, 15, 1930. MEINERTZ-VREDE, *Der Jakobusbrief. Judas, Petrus- und Johannesbriefe*, en *Die Heil. Schrift des NT*, 7, Bonn 1921. A. CHARUE, *Les Épitres Catholiques*, en *La Sainte Bible*, XII, París 1938, págs. 373-579. P. DE AMBROGGI, *Le Epistole Cattoliche*, 2.ª ed., 1949. P. KETTER, *Jakobus-, Petrus- und Judasbriefe*, en *Herders Bibelkommentar*, XVI-1, Friburgo 1950. R. LECONTE, *Les Épitres Catholiques*, en *LSB*, París 1953. JAMES, I-II Pe. I-II-III John, Jude, en *The Interpreter's Bible*, XII, Nueva York 1957. Otros comentarios se hallarán citados en la bibliografía de cada una de las epístolas.

R. DÍAZ CARBONELL

CATOLICIDAD EN LA BIBLIA. Fuera de los manuales técnicos de teología, y en los contemporáneos, no en todos, según queda apuntado (→ **Católica, Iglesia**) por *catolicidad* de la Iglesia viene entendiéndose la difusión étnica y geográfica de la misma, difusión que se nos impone como un hecho milagroso si se le analiza en todas sus características.

Esta universalidad de la Iglesia de Cristo se encuentra ya prometida por Yahweh en los más antiguos vaticinios mesiánicos¹. Tales promesas se repiten con insistencia en la literatura profética, bajo varias metáforas, vgr., la de la casa del Señor colocada en el vértice de los montes, a la cual confluyen todas las naciones²; la del renuevo de cedro, que crece gigantescamente hasta poder anidar a todas las aves³; o la de la piedra arrancada de la montaña sin manos de hombre, que llega a su vez a transformarse en una montaña inmensa que invade toda la tierra⁴; o sin metáfora alguna, bajo la misteriosa esperanza de una *oblación pura* que se ofrecerá en todo lugar⁵. Estas esperanzas y profecías son reafirmadas en los Salmos. Con todo, el mismo estilo profético, la índole de estas metáforas o la forma lírica

de los Salmos, nos están advirtiendo que no se deben entender estas expresiones en el rigor material de las palabras y que sólo su realización nos dará su cabal sentido.

Jesucristo anunciaba en forma semejante la universalidad de la Iglesia⁶; más aún, del Señor tenemos la promesa solemnisima de su asistencia indefectible para que ésta cumpla, hasta el fin de los siglos, al mandato impuesto de llevar su doctrina de salvación a todas las naciones⁷.

La Iglesia de Cristo, por consiguiente, no sólo tiene esa gravísima incumbencia, sino que de hecho, bajo una tal asistencia, la realizará. Pero ¿en qué medida y forma? Los datos que tenemos de la SE no nos lo permiten determinar. San Pablo, por su parte, veía ya cumplidas en su tiempo estas profecías⁸. Otro tanto juzgaban los Santos Padres. No debe esto atribuirse a una falsa apreciación geográfica. Su visión del mundo se extendía mucho más allá de las fronteras del Imperio romano, por regiones inmensas a donde aún no llegaba el evangelio, y a donde ya había llegado el comercio del Imperio y la curiosidad de sus geógrafos: hasta la actual China, las estepas de Asia, las regiones boreales de Europa y las habitadas por los pigmeos del centro de África. Les bastaba, pues, a los Santos Padres y a san Pablo, un cumplimiento de las profecías en un sentido amplio verdadero de apreciación moral no material. Así hablamos también nosotros de la *universalidad* de instituciones y sucesos.

Los teólogos, sobre todo desde el siglo XVI, han propuesto diversas maneras de entenderla, en función de su misma realización bajo la asistencia de Cristo; todos hacen resaltar su milagroso cumplimiento. Contemporáneamente su preocupación es hallar las raíces intrínsecas de esta capacidad de universalidad, y señalan los constitutivos mismos, dados por Cristo, de la Iglesia.

¹ Gn 28,14. ² Is 2,2; Mq 4,1-2. ³ Ez 17,23. ⁴ Dan 2, 34-35. ⁵ Mal 1,11. ⁶ Mt 8,11; 13,31-32; 24,14; Jn 12,32. ⁷ Mt 28,16-20. ⁸ Rom 10,18; Col 1,6.

Bibl.: MOUREAU, *Catholicité*, en *DThC*, II, cols. 1999-2012. M. J. CONGAR *Chrétiens désunis. Principes d'un Oecuménisme Catholique*, París 1937.

A. GARCADIAGO

CATÓLICO. 1. PALABRA Y CONCEPTO. Etimológicamente viene de καθ' ὅλον (καθολικός) con significado de totalidad. A partir de san Ignacio de Antioquía (siglo II) se aplica a la Iglesia, fundada para todos los pueblos, es decir, universal. Al constatar que la Iglesia es universal, católica, queremos decir, que la Iglesia en su misma esencia posee una fuerza sobrenatural de expansión, por la que ha de extenderse, y de hecho al menos moralmente se ha extendido por todo el mundo.

2. FUNDAMENTOS BÍBLICOS. AT. Esta idea universalista del reino mesiánico es tema constante en el AT¹. Los profetas unánimemente anuncian un reino universal que no será destruido ni entregado a otro pueblo y que, sobre toda contingencia histórica, subsistirá perpetuamente².

NT. Con frecuencia manifestó Cristo en sus enseñanzas que la Iglesia, reino por Él fundado, sería universal, no sólo de *iure* (de derecho), sino de *facto* (de

hecho). Y así propone una doctrina y unos medios de salvación aptos y suficientes para todos. Compara el reino de Dios al grano de mostaza que siendo la más pequeña de las semillas se hace árbol³. San Pedro asevera que Dios quiere la salvación de todos y que todos lleguen al conocimiento de la verdad⁴. Y Cristo, según san Juan, murió por todos⁵.

Pero al mismo tiempo proclama la progresiva universalidad efectiva de su Iglesia. Los apóstoles reciben la misión de predicar el evangelio a toda criatura, es decir, por todo el mundo⁶. El nuevo reino de Dios está perfectamente figurado en la parábola del sembrador: el que siembra buena semilla es el Hijo del hombre; el campo es todo el mundo⁷. La Iglesia de Cristo es, pues, por voluntad expresa del fundador, universal, es decir, católica.

³Gn 12,3; 18,18; Sal 2,8; 47,2.3.8.9; Is 2,2-4; Mal 1,11. ⁴Dan 2,35.44. ⁵Mt 13,31-32. ⁶1 Tim 2,4; Rom 1,16. ⁷Jn 2,20. ⁸Mc 16,15; Act 1,8. ⁹Mt 13,37-38.

Bibl.: *Catech. Conc. Trid., In Symbolum*, a. 9, c. 14-19. F. SUÁREZ, *De fide*, disp. III; id., *Defensio fidei*, 1, 1, cap. 14 y sigs. P. MURRAY, *Tract. de Ecclesia Christi*. ZAPALENA, *De Ecclesia Christi*, 11 y sigs. Y. DE LA BRIÈRE, *Eglise*, en *DAFC*, 1, págs. 1277-1289.

S. FOLGADO

CAUDA. Algunos autores, siguiendo la lección variante de los mss., llaman así al islote mencionado en los Hechos de los Apóstoles durante el viaje de san Pablo a Roma (→ **Clauda**).

CAUTIVERIO DE BABILONIA. Lapso de tiempo que pasaron en Babilonia los habitantes de Judá cuando fueron deportados por Nabucodonosor. Comprende desde el 598, fecha de la primera deportación¹, hasta el 538, año en que Ciro proclamó el edicto, autorizando a los judíos a volver a Jerusalén y a reconstruir el Templo².

Es difícil establecer con exactitud el número de judíos deportados. El libro de Jeremías³ da cifras precisas: 3023 personas en la primera deportación (año 598); 832 en la segunda (año 586), y 745 en la tercera, que habría tenido lugar el año 582. En total 4600. El libro de los Reyes contiene indicaciones distintas. En 2 Re 24,14 se cuentan 10 000 hombres de importancia, además de los artesanos, para la primera deportación. En 2 Re 24,16 se enumeran 7000 hombres de guerra y 1000 artesanos. Para la segunda no se da cifra alguna⁴ y el autor desconoce totalmente la tercera. La información, como se ve, es incompleta. Comúnmente se supone que el número total de deportados superó los 50 000.

Detalle de un relieve asirio con cautivos de guerra llevados al destierro. Unos pocos alimentos en grandes sacos o un poco de agua en los odres que cargan en sus espaldas es todo cuanto poseen. Hallado en Nínive, siglo VII A.C. (Foto Museo del Louvre)





Caravana de cautivos con sus ganados camino del destierro, durante las campañas bélicas de los nueve primeros años de Salmanasar III. Detalle de una placa de bronce que guardaba una puerta en Balawat. Del siglo IX A.C. (Foto *British Museum*)

Por la misma Escritura conocemos algunos de los lugares en que fueron instalados los cautivos. Estos lugares son: las orillas del «río Kēbār»⁵, identificado con el Nār Kabaru, gran canal que pasaba por Nippur, Tēl 'Ābib⁶, Tēl Ḥaršā⁷, Tēl Mēlah⁷, Kāsifyā⁸. Estas últimas localidades no han sido identificadas. Consta por los documentos babilónicos (archivos de Murašu) que en el siglo V existían colonias de judíos en las cercanías de Borsippa y en los alrededores de Nippur. La información confirma los datos de Ezequiel.

Las condiciones sociales y económicas de los deportados fueron cambiando paulatinamente. Es natural suponer que al principio fueron tratados como prisioneros e instalados en incómodos campos de concentración. Pero salvo raras excepciones, esta situación duró poco. Pronto comenzaron a gozar de una especie de libertad vigilada. Jeremías les aconseja que construyan casas y planten huertos y coman tranquilamente sus frutos⁹. Ezequiel ejerce sin trabas su ministerio y posee una casa propia, en la que puede recibir a los «ancianos de Israel»¹⁰. Jeremías mantiene relaciones epistolares regulares con estos «ancianos» que son los jefes naturales de los deportados¹¹. Estas circunstancias favorables contribuyeron al desarrollo progresivo del bienestar material de los cautivos. Muchos se dedicaron a la agricultura, como se deduce de los nombres de las localidades que habitaban, Tēl 'Ābib, «colina de la espiga», Tēl Ḥaršā, «colina del arado» y Tēl Mēlah, «colina de la sal»; pero pronto se dieron cuenta de las ventajas del comercio, profesión tan extendida en Babilonia. Por este camino llegaron muchos a conquistarse una desahogada situación económica y algunos incluso la riqueza. Una prueba evidente de este resurgir económico lo tenemos en que solamente después de algunas decenas de años ya poseían multitud de esclavos¹² y algunos estaban en grado de poder entregar notables sumas de dinero al erario nacional judío¹³. Lo prueba igualmente el hecho de que muchos no utilizaron el permiso de volver a la patria en tiempo de Ciro, prefiriendo quedarse en Babilonia. Los datos bíblicos apuntados han recibido una palmaria confirmación con los documentos recientemente descubiertos. Según estos documentos, existía en Nippur, en la segunda mitad del siglo V, una empresa comercial judía conocida por el nombre de

su propietario Murašu y que podría llamarse el «banco de Murašu e hijos». Por los centenares de tablillas de contratos conservadas sabemos que las operaciones comerciales de esta empresa no se limitaban a sus connacionales, sino que se extendían a los persas, medos, caldeos y arameos, en una palabra, a toda persona que acudía a su empresa. Verdad es que solamente conocemos el caso de Murašu; pero es muy verosímil que no fuera el único.

Las condiciones morales de los deportados ofrecen aspectos que deben ser debidamente valorados. Existían, por una parte, serios peligros para sus creencias religiosas. Los cautivos se vieron de pronto sumergidos en el maremágnum de la vida ciudadana babilónica. Tomaron contacto con la brillante civilización de aquel país, tan superior a la suya en el aspecto técnico y cultural. Babilonia era una ciudad grande y espléndida, donde todo cantaba la gloria de las grandes divinidades del panteón asiriobabilónico. La destrucción del Templo y de la Ciudad Santa hizo caer por tierra sus antiguas ilusiones y muchos judíos comenzaron a dudar de la bondad de Yahweh, que tan duramente los castigaba, y a desconfiar de sus promesas. La derrota sufrida podía hacerles creer que los dioses paganos tenían más poder que Yahweh. No es fácil ponderar bastante la gravedad de este peligro para el pueblo ordinario, ni conjeturar el número de judíos que se dejarían arrastrar por la fastuosa idolatría babilónica. Entre los mismos cautivos había personas malintencionadas que arrastraban a la prevaricación a sus propios hermanos. Jeremías dice a los exilados: «No os dejéis engañar por vuestros profetas, que habitan con vosotros, y por vuestros adivinos. No escuchéis sus sueños. Mienten cuanto os profetizan en mi nombre. Yo no los he enviado»¹⁴. Para contrarrestar estos peligros los deportados no tenían ni el Templo ni el culto fastuoso de Jerusalén, ni el consuelo de las grandes asambleas religiosas. Sólo les quedaba una esperanza incierta para el futuro, mantenida providencialmente por los grandes profetas de este período. Estos guías espirituales influyeron de modo definitivo sobre el ánimo de los exilados. De uno de ellos conocemos el nombre y los escritos. Es Ezequiel, que formó parte de la primera caravana de cautivos del año 598. En él se cierra una época histórica y se abre

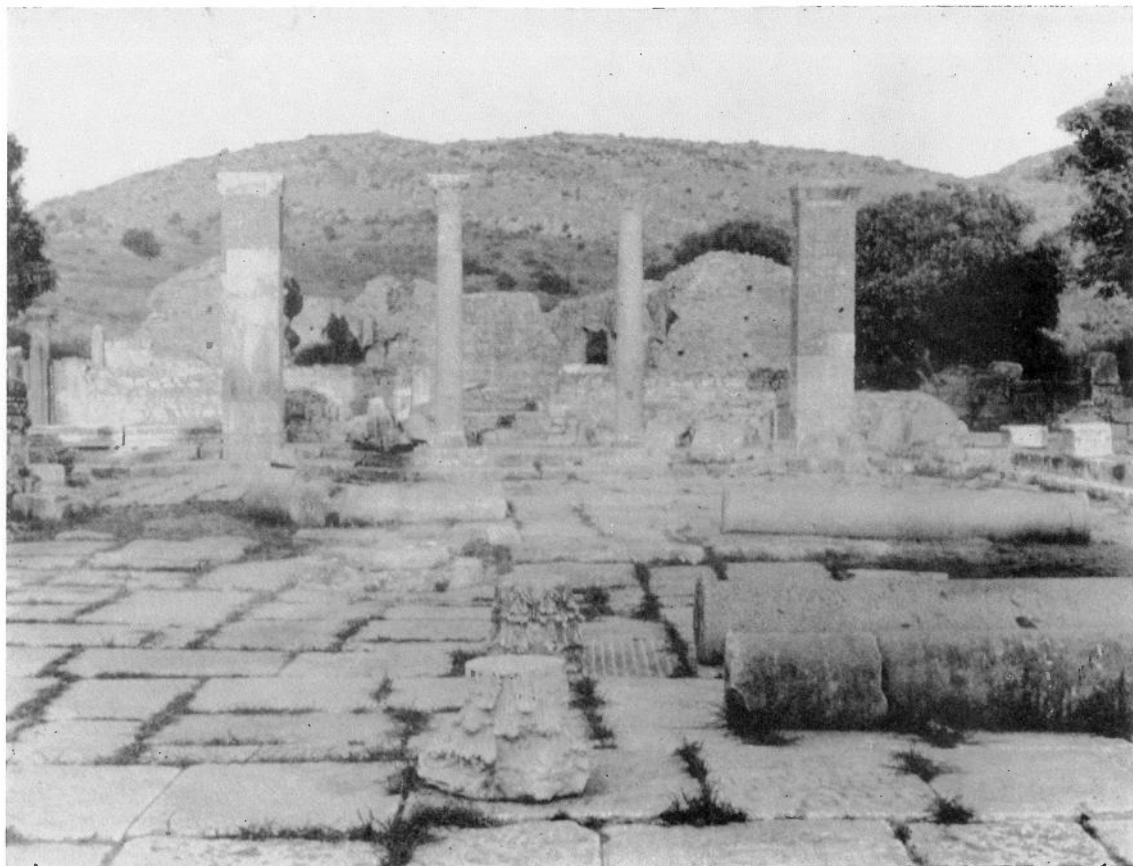
otra. Ezequiel fue no sólo testigo de la gran transformación del destierro, sino uno de los principales agentes. De familia sacerdotal, el hijo de Būzī reunió en sí el antiguo sacerdocio con su mentalidad ritualista y el profetismo auténtico. Los espíritus turbados y pusilánimes encontraron también un apoyo poderoso en los oráculos del Deuterioisaías, que con sus anuncios mesiánicos mantuvo vivo el sentimiento patriótico y religioso¹⁵.

El destierro no fue un período de creación de obras literarias y religiosas en sentido absoluto como sostienen ciertos autores. Reconocemos, sin embargo, su importancia extraordinaria desde el punto de vista religioso y literario. Se produjo, en general, una profundización del sentimiento religioso. Los exilados, aunque carecían de templo, podían celebrar ciertas fiestas, observar el sábado y practicar la circuncisión¹⁶. Tenían también asambleas religiosas en casa de algún personaje notable, como Ezequiel o el marido de Susana, y cantaban salmos e himnos¹⁷. De aquí se originaron más tarde las sinagogas que tanta importancia habían de tener en el judaísmo. El cautiverio de Babilonia implica una ruptura con el pasado. Los desterrados comienzan a meditar a la luz de los oráculos proféticos

la historia nacional. Reconocen que esa historia fue una serie ininterrumpida de transgresiones del pacto sinaítico. Ezequiel expresa vivamente en el capítulo 16 esta filosofía de la historia. La contemplación del próximo pasado conduce a los exilados a la conversión y al arrepentimiento. En el futuro tienen que volver al período de los primeros amores con Yahweh¹⁸. La prueba del destierro contribuyó al progreso de la revelación. Los profetas de esta época insisten en los atributos divinos de trascendencia, justicia y santidad como réplica al politeísmo pagano¹⁹. La conciencia del pecado gana en interioridad y viveza y se formula netamente el principio de responsabilidad individual²⁰. La religión se hace más personal²¹. Se estudia la Ley con avidez y se busca en ella la solución de los problemas pendientes. Sobresalen en este estudio los sacerdotes, los levitas y ciertos laicos cultos. Comienza así el predominio de los escribas y de los doctores de la Ley que tan profunda huella dejarán en la colección, organización y adaptación de las antiguas leyes mosaicas. Ezequiel habla de la renovación total: resurgimiento de un nuevo Israel de los huesos áridos²², renovación del espíritu y del corazón²³, preparación de una nueva alianza con Dios²⁴, nueva división de la Tierra Santa²⁵ y hasta de un nuevo

Babilonia, capital del imperio de Nabucodonosor, cuyo esplendor constituyó una grave tentación de apostasia para los judíos deportados. En primer término el famoso «león de Babilonia» y a la izquierda el templo reconstruido. (Foto J. M. Villalaz, Archivo Termes)





Éfeso. Conjunto de las ruinas de la «iglesia doble», donde se celebró el tercer Concilio Ecuménico. San Pablo dirigió a los cristianos de esta población una de las llamadas epístolas de la cautividad. (Foto P. Termes)

Templo y un nuevo sacerdocio²⁶. Esta grandiosa renovación no puede ser obra humana. La realizará Yahweh mismo, salvando un resto fiel, purificado por la prueba, que será el verdadero heredero de las promesas.

¹² Re 24,14-17. ² Esd 1,2-4. ³ Jer 52,28 y sigs. ⁴ 2 Re 25,11. ⁵ Ez 1,1-3. ⁶ Ez 3,15. ⁷ Esd 2,59. ⁸ Esd 8,17. ⁹ Jer 29,5. ¹⁰ Ez 8,1; 14,1; 20,1. ¹¹ Jer 29,1 y sigs. ¹² Esd 2,65. ¹³ Esd 2,69; Neh 7,70-72. ¹⁴ Jer 29,8-9. ¹⁵ Is caps. 40-55. ¹⁶ Ez 20,20. ¹⁷ Sal 137,3-4. ¹⁸ Ez 16,8. ¹⁹ Ez caps. 40-48; Is caps. 41, 44, 46. ²⁰ Ez cap. 18. ²¹ Ez 36,26-27. ²² Ez 37,12 y sigs. ²³ Ez 6,9; 11,19; 36,26; 40,9. ²⁴ Ez 11,20; 14,11; 16,60-62. ²⁵ Ez cap. 48. ²⁶ Ez caps. 40-44.

Bibl.: E. KLAMROTH, *Die jüdischen Exulanten in Babylon*, Leipzig 1912. E. EBELING, *Aus dem Leben der jüdischen Exulanten*, Berlin 1914. H. LESÈTRE, *Captivité*, en *DB*, II, 1, cols. 227-240. R. DE VAUX, *Israël*, en *DBS*, IV, cols. 758-762. R. KITTEL, *Geschichte des Volkes Israel*, III, 1, 2.^a ed., Stuttgart 1929. J. VANDERVORST, *Israël et l'ancien Orient*, 2.^a ed., Bruselas 1929. L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu des Juges à la Captivité*, III, Paris 1930. A. JIRKU, *Geschichte des Volkes Israel*, Leipzig 1931. W. O. E. OESTERLEY - T. H. ROBINSON, *A History of Israel*, 2 vols., Oxford 1932. G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*, 2 vols., Turin 1932-1934, trad. española, Barcelona 1947. L. DENNEFELD, *Histoire d'Israël et de l'ancien Orient*, Paris 1935. P. HEINISCH, *Geschichte des AT*, Bonn 1950. J. M. WILKIE, *Nabonidus and the Later Jewish Exiles*, en *JThS*, 2 (1950-1951), págs. 36-44. M. NOTH, *La catastrophe de Jérusalem en l'an 587 avant Jésus-Christ et sa signification pour Israël*, en *RHPH*, 33 (1953), págs. 82-102; id., *Histoire d'Israel*, Paris 1954 (trad. francesa). C. F. WHITLEY, *The Seventy Years Desolation. A Rejoinder*, en *VT*, 7 (1957), págs. 416-418. E. VOGT, *Chronologia exeventis regni*

Iuda et exilii, en *Bibl*, 38 (1957), págs. 229-233. F. VATTIONI, *I settant'anni della cattività*, en *RivB*, 7 (1959), págs. 181-182.

O. GARCÍA DE LA FUENTE

CAUTIVIDAD, Cartas de la. El *corpus paulinum* o conjunto de cartas del apóstol Pablo suele dividirse en cuatro grandes grupos: las grandes cartas (Romanos, 1-2 Corintios y Gálatas), las → pastorales y las de la cautividad que son las de Efesios, Colosenses, Filipenses y Filemón.

Se llaman de la cautividad, porque en todas cuatro Pablo aparece como «prisionero de Cristo»¹. A más de esta común circunstancia exterior, las tres primeras coinciden en la exaltación teológica de las funciones y persona de Cristo, por lo que también se denominan «Cartas cristológicas».

Tradicionalmente, se consideraban nacidas en una misma prisión del apóstol, prisión que se situaba en Roma y durante la primera cautividad por los años 61 y 62; pero a partir de los estudios críticos del siglo XIX se rompió tal uniformidad de pareceres, y ya ni se mantiene la unidad de tiempo — Filipenses suele separarse del grupo —, ni menos la identidad de lugar que tampoco se sitúa concordemente en la capital del Imperio romano.

Pablo habla de sus cárceles, sus muchas cárceles (ἐν φυλακαῖς, ἐν φυλακαῖς περισσοτέρως)², en mayor abundancia que sus competidores judaizantes. Por otra parte, el libro de los Hechos menciona tres encarcelamientos: en Filipos de Macedonia (hacia el año 50), en Jerusalén y Cesarea (del 58 al 60) y en Roma (61-62)³.

A pesar de las dificultades que plantea cada una de estas cuatro cartas — y que pueden verse con detalle

en sus respectivos artículos —, la primera cautividad romana sigue conservando las mayores probabilidades para el tiempo y lugar en que fueron escritas, porque: a) sólo entonces estaban junto a Pablo los discípulos Lucas y Aristarco⁴; b) sabemos por los Hechos que el apóstol gozaba de una relativa libertad que le permitía dedicarse a la predicación, lo que confirman ciertas expresiones de estas cartas⁵.

Perros de caza conducidos por soldados asirios, cargados con redes y trampas, al regreso de una cacería de leones. De un relieve del palacio de Asurbanipal en Nínive. (Foto *British Museum*)





Escenas asirias de caza. A la derecha vemos las piezas cobradas; a la izquierda, caza de pájaros con arco. Parece tratarse de una imagen de Senaquerib, el príncipe heredero. De un relieve de basalto procedente de Dur Šarrukīn, siglo VIII A.C. (Foto British Museum)

La prisión de Éfeso, tiene en contra el silencio de Lucas, muy inverosímil si es que — como escribe Pablo —, estaba presente el médico evangelista.

¹Ef 3,1; 4,1; Flp 1,7.12-17; Col 4,3.10.18; Flm 1,9-10.13.23. ²2 Cor 6,5; 11,23. ³Act 16,23-40; 21,23-26.32; 24,27; 27,1-28,16.30. ⁴Col 4.10.14; Flm 24; cf. Act 27.2. ⁵Act 28,30-31; Ef 6,19; Flp 1,2.20; Flm 10.24.

Bibl.: W. MICHAELIS, *Die Gefangenschaft des Paulus in Ephesus*, Gutersloh 1925. J. SCHMID, *Zeit und Ort der paulinische Gefangenschaftsbrieft*, Friburgo de Br. 1931. B. BRINKMANN, *Epistolae captivitatis S. Pauli num Ephesi Scriptae sint*, en *VD*, 21 (1941), págs. 9-12. J. T. CURRAN, *Tradition and the Roman Origin of the Captivity Letters*, en *ThSt*, 6 (1945), págs. 163-205. G. S. DUNCAN, *Were Paul's Imprisonment Epistles written from Ephesus?*, en *ExpT*, 67 (1955-1956), págs. 162-166. J. M. GONZÁLEZ RUIZ, *Cartas de la Cautividad*, Madrid-Roma 1956. K. STAAB, *Gefangenschaftsbrieft*, en *LThuK*, IV, págs. 578-579. J. LEAL, *Carta a los Efesios*, en *La Sagrada Escritura*, II, Madrid 1962, pág. 663.

C. GANCHO

CAYO. → GAYO.

CAZA (heb. *šayid*; *θήρα*; Vg. *venatio*). La caza tuvo una importancia secundaria en la Palestina histórica; pero era una de las actividades más esenciales de los hombres prehistóricos: en Hassūnah se ha descubierto un campamento de cazadores de 7000 años de antigüedad con armas, herramientas, etc. Los monarcas babilonios y asirios perpetuaron sus proezas cinegéticas, en

especial las referentes a la caza de leones, en sus palacios, templos y puertas de las ciudades. Los egipcios empleaban perros en sus cacerías, en las que apresaban diferentes especies de aves. Empleaban lanzas, garfios y arpones para atacar a los hipopótamos y, aparte las armas tradicionales, se servían de boomerangs o bastones corvos, como lo prueban los hallazgos efectuados en la tumba de Tutanhamón. Los israelitas cazaban solos o en compañía¹, a pie o a caballo (Josefo), y en carros en los terrenos despejados, con honda, arco y flechas² y lanza (Josefo). Utilizaban señuelos³, redes y trampas o lazos⁴ y fosos⁵. Muchos animales puros, es decir, aptos para ser consumidos como alimento, eran salvajes y únicamente eran asequebles gracias a la caza; una vez caían en poder del cazador, había que sangrarlos⁶. La caza tenía por objeto exterminar a los animales dañinos⁷, asegurarse el sustento⁸ y entretenerse (Josefo).

¹Jer 16,16. ²Is 7,24. ³Jer 5,26.27. ⁴Job 18,10; Ecl 27,20. ⁵2 Sm 23,20; Ez 19,4.8. ⁶Dt 12,15.16.22. ⁷Ex 23,29; 1 Sm 17,34; 1 Re 13,24. ⁸Gn 27,3; Ecl 36,19.

Bibl.: F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 16,10,3; id., *Bel. Iud.*, 1,21,13. ABEL, I, pág. 221 y sigs. K. GALLING, *Jagd*, en *BRL*, Tübinga 1937, págs. 281-290. A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, I, Paris 1939, págs. 343-347. G. GELERMAN, *Contributions to the O.T. Terminology of the Chase*, Lund 1946. ANET, *passim*. HAAQ, cols. 762-763.

R. SÁNCHEZ

CEBADA. Planta gramínea, semejante al trigo. Fue muy cultivada en Palestina, que se llama «tierra de trigo y de cebada»¹, y aparece citada frecuentemente tanto en el AT como en el NT. Se empleaba sobre todo como alimento para los caballos. El pan de cebada era alimento de pobres. Se comía también el grano tostado (→ **Flora**, § 1 c).

¹Dt 8,8.

CEBOLLA (heb. *bēšālim* [pl.]; ár. *bašalun*; κρόμμυον; Vg. *cepa*). Planta (*Allium cepa*) citada una sola vez en la Biblia, cuando los hijos de Israel, hastiados del maná, se quejaron de que habían tenido que renunciar a los frutos de Egipto¹, donde la habían conocido y se habían acostumbrado a consumirla. En los monumentos egipcios es frecuente que aparezca representada la cebolla en diferentes momentos de la vida egipcia: cosecha, venta en los mercados y en las mesas de ofrenda de las tumbas. Estrabón y Plinio mencionan elogiosamente las cebollas de Ascalón.

¹Nm 11,5.

Bibl.: ESTRABÓN, *Geogr.*, 16,2. PLINIO, *Hist. Nat.*, 5,13. I. Löw, *Die Flora der Juden*, II, Viena 1924-1934, págs. 125-131.

CEDAR. Uno de los hijos de Ismael al que el T. M. llama → **Qēdār**.

CEDES. Nombre que la Vg. da al topónimo llamado en castellano → **Cades**.

CEDIMOT. Nombre de una ciudad y un desierto situados en la tribu de Rubén. → **Qēdēmōt**.

CEDMA. Nombre que da la Vg. al último hijo de Ismael, llamado en hebreo → **Qēdēmāh**.

CEDMIEL. Uno de los directores de los trabajos de restauración del Templo. → **Qadmīpēl**.

CEDMONEO. Grafía que ostenta en la Vg. un nombre gentilicio, llamado → **Qadmonita** en castellano.

CEDRO (heb. *ʿérez*; ac. *erinu*; ár. *arzun*; κέδρος; Vg. *cedrus*). Se trata de un árbol conífero de gran altura¹, cuyas numerosas ramas, anchas y extendidas, dan una sombra muy densa². Huele a resina acre y agradablemente. Su madera era muy apreciada para la construcción de edificios, mástiles³, cofres⁴, instrumentos musicales, etc. Se menciona en muchos pasajes bíblicos, por lo regular acompañado de la explicación local «del Líbano», donde crecía en tanta abundancia, que ha pasado a la nomenclatura científica: *Cedrus Libani* *Cedrus libanotica* y *Pinus cedrus Libani*.

David y Salomón estuvieron en tratos comerciales con los reyes de Tiro⁵, gracias a los cuales se talaron y transportaron a Jerusalén cedros escogidos, que David empleó en la construcción de un palacio⁶ y Salomón en su palacio, en la «Casa del Bosque»⁷ y en el Templo. Las vigas, el techo, el suelo, los artesonados y el altar de éste eran de cedro⁸. También se empleó el cedro del Líbano en templos y palacios de otros pueblos (Egipto, Asiria, Tiro, Útica, Éfeso, etc.), durante siglos. Esdras lo utilizó en la reparación del Templo⁹. El Levítico y los Números, considerándolo por su incorruptibilidad como símbolo de vida y de pureza legal, hablan del *ʿérez* al tratar de la purificación de los leprosos; pero en este caso el nombre tal vez corresponda a otra especie conífera, probablemente el enebro, de madera muy aromática¹⁰. Su nombre sirve en la SE de imagen para indicar la «fuerza», la «dignidad» y la «firmeza», y tal es el significado de la raíz de *ʿérez*¹¹. Igualmente es metáfora de «belleza», «soberbia»¹² y de la sabiduría divina¹³.

Los cedros que existen actualmente en el Líbano (de cuya república son el símbolo nacional), se reducen a pequeños grupos o parques nacionales: cedros de Baruk, unos 4000 a 1800 m de altura; de Hadet, aún

Caza mayor entre asirios: asnos salvajes asaetados y perseguidos por mastines. Relieve de alabastro procedente de Nínive, siglo VII A. C. (Foto *British Museum*)





El «gran cedro» de Becharré, debido a sus 1500 años de existencia, es uno de los más antiguos y el mayor del grupo del lugar mencionado, último vestigio de los extensos bosques de cedros que en tiempos bíblicos cubrían el Líbano. (Foto P. Termes)

en mayor número y del Wādī Firān, uno de los más hermosos bosques. Pero, sin duda alguna, los más antiguos y notables son los cedros de Becharré, unos 400, de los cuales una docena sobrepasa el millar de años, pudiendo incluso alcanzar los 1500. El gobierno libanés, en colaboración con la *Near East Foundation* estadounidense, ha procedido a una repoblación intensiva de tal árbol.

¹Is 2,13. ²Ez 17,23. ³Ez 27,5. ⁴Ez 27,24. ⁵2 Sm 5,1; 1 Re 5,8. ⁶2 Sm 5,11; 7,2. ⁷1 Re 7,2-3. ⁸1 Re 6,9-10. 15-16. 18.20.36; cf. 6,18. ⁹Esd 3,7. ¹⁰Lv 14,4.6.49-52; Nm 19,6. ¹¹Is 2,13; 14,8; 35,2; 60,13. ¹²Sal 28,5; 36,35; Cant 5,15; Ez 17,3.32; 31,3; Am 2,9; Zac 11,1. ¹³Ecl 24,17.

Bibl.: A. PENNA, *Cedro*, en *ECatt*, III, Roma 1949, col. 1247. *ANET*, *passim*. *Miqr.*, I, cols. 533-555. HAAG, col. 1737.

M. V. ARRABAL

CEDRÓN (Κεδρών; Vg. *Cedron*). Ciudad de Judea. Las únicas veces que sale en la Biblia es en 1 Mac 15,39; 16,9. Judas y Juan, hijos de Simón Macabeo, salieron de Modín contra Cendebeo, general de los sirios, desbarataron su ejército y tomaron Cedrón que había fortificado. Por el contexto se localiza dicha ciudad entre Modín y Azoto cerca de Jamnia y 'Eqrōn, identificada

con el villorrio actual de Qaṭrah, situado a 17 km al sur de Lydda.

Bibl.: ABEL, II, pág. 296. SIMONS, §§ 318 (B/13, D/1), 1200, 1632 (n. 276).

M. BALAGUÉ

CEDRÓN, Monumentos antiguos del. El sector del valle del Cedrón comprendido entre la colina del Templo de Jerusalén y el monte de los Olivos es tradicionalmente conocido con el nombre de «valle de Josafat». Según esta tradición, el juicio final de las naciones tendrá lugar en este valle¹. Por consiguiente, ello dio origen a que el sitio se convirtiera en un popular cementerio para judíos a través de los tiempos. Entre las antiguas tumbas enclavadas en este valle, hay que distinguir dos grupos principales.

I. Tumbas preexílicas, excavadas en las peñas de Siloam (Silwān). Dos de ellas sobresalen por su importancia.

1. TUMBA DE ... YĀHŪ, SUPERINTENDENTE DEL PALACIO. Se trata de una estructura cuadrada, de una sola cámara (8 × 7,50 m), tallada en la roca. Encima de la entrada figuraba grabada una inscripción de tres líneas, en an-

tiguos caracteres hebreos, que reza: «Éste es el sepulcro de ... yāhū, superintendente del palacio. Aquí no hay oro ni plata, sólo [sus huesos] y los huesos de su esclava-esposa con él. Maldito sea el hombre que lo abra». Es sorprendente que el mutilado nombre del superintendente real, mencionado en el epitafio, haya sido reconstruido de manera que se lea Šēbanyāhū e identificado con «Šēbnā», el superintendente del palacio» mencionado en la famosa predicción hecha por Isaías².

2. TUMBA DE LA HIJA DEL FARAÓN. Es una estructura monolítica, conocida comúnmente con este título. Se trata de un cubo hecho de roca, de $5 \times 5,80$ m, encima del cual, en otro tiempo, se asentaba una pirámide. Estilísticamente, este monumento se asemeja a una capilla egipcia y en su interior hay una cámara sepulcral, con techo en forma de gablete. Una inscripción en hebreo que figuraba encima de la entrada ha sido deliberadamente cortada.

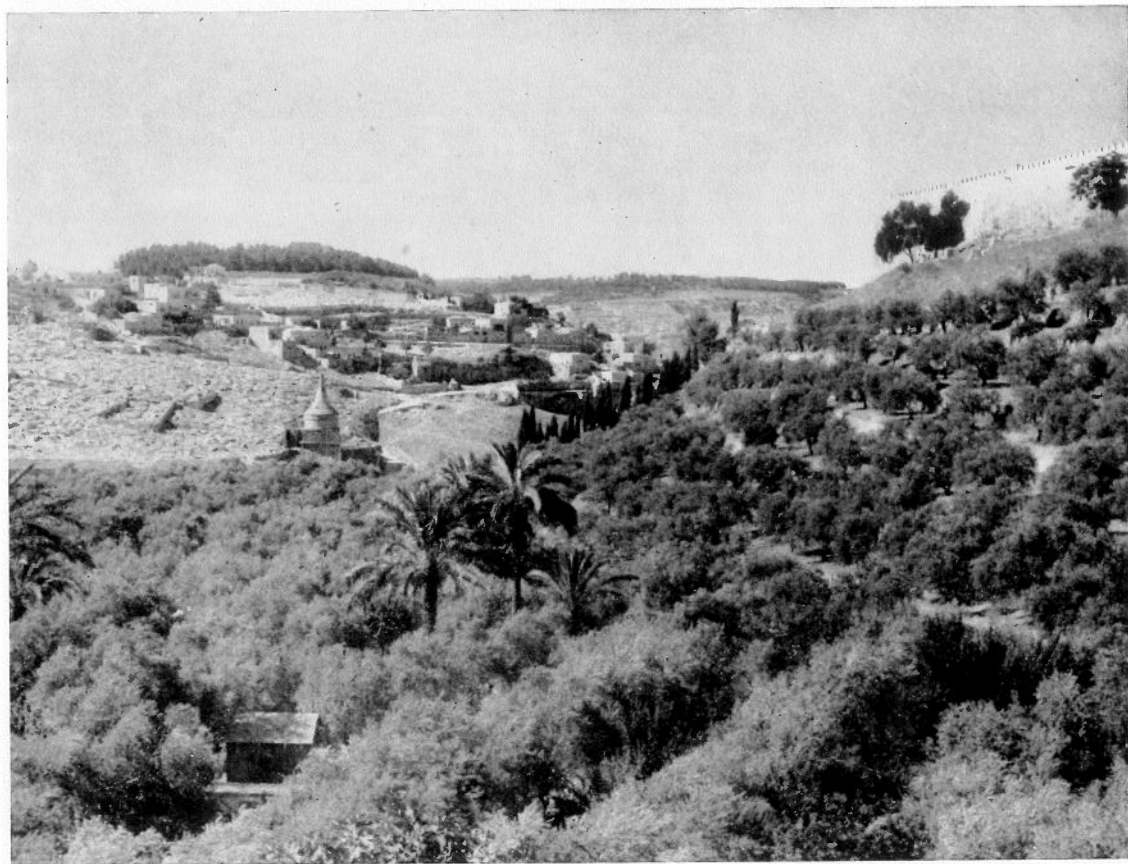
II. El segundo grupo de monumentos, que data del período del segundo Templo, está cortado en el risco perpendicular que se alza frente al extremo meridional de la muralla oriental que circunda el Templo. Este grupo comprende los monumentos sepulcrales mejor

preservados y más admirables de cuantos se han hallado en Palestina, y son de suma importancia para la historia del arte sepulcral judío y de la arquitectura grecorromana.

1. TUMBA DE ZACARÍAS. El primer monumento desde el sur es conocido con este nombre. Consiste en una sólida estructura monolítica rodeada por una cornisa con moldura cóncava egipcia, y coronada por una pirámide. Adornan sus cuatro caras columnas adosadas con capiteles jónicos. Como quiera que aparentemente no encierra cámara sepulcral alguna, la construcción debe ser considerada como monumento sepulcral. Basándose en su estilo puede fijarse aproximadamente su construcción en la segunda mitad del siglo I A.C.

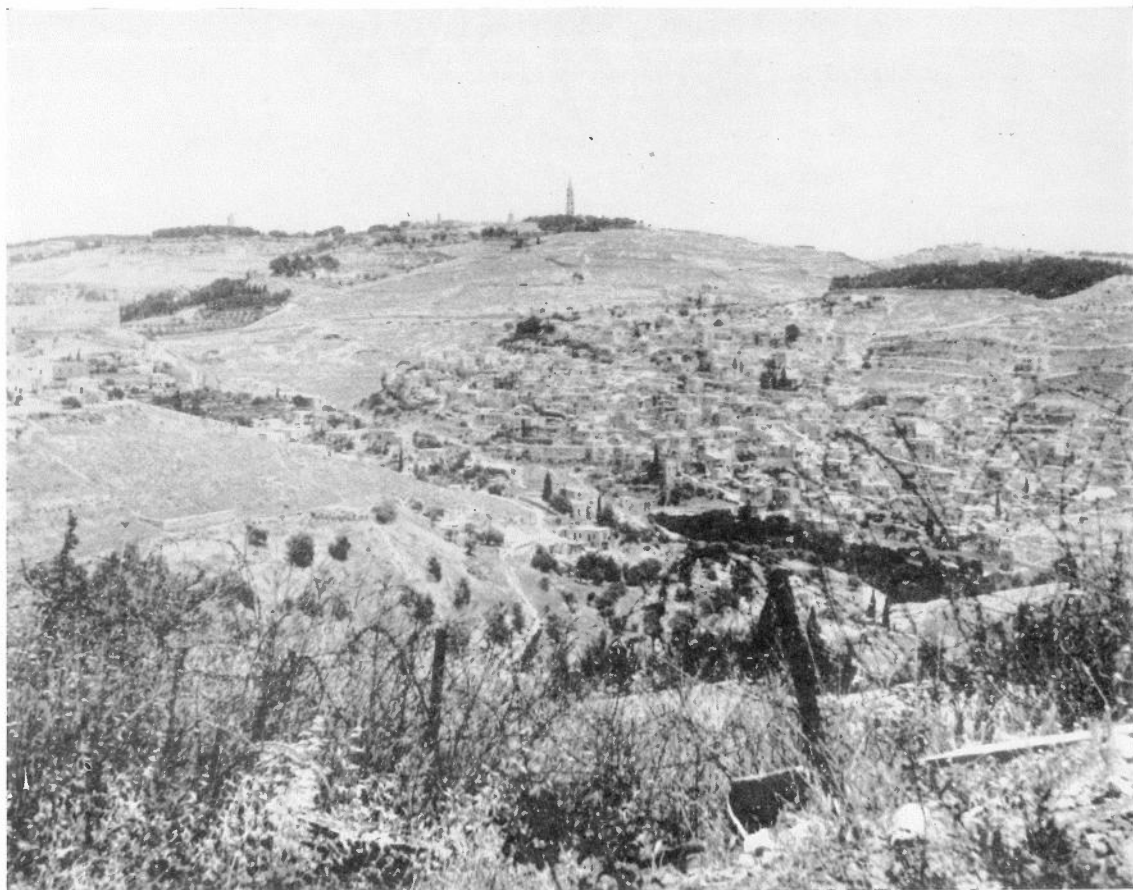
2. TUMBA DE BĒNĒ HĒZĪR. Conocida también con la denominación de «Tumba de Santiago», es una cueva con cámara sepulcral en su interior y fachada esculpida. La fachada ostenta dos columnas, *in antis*, dóricas y un entablamento con un friso de triglifos. En el arquitrabe figura una inscripción en letras cuadradas hebreas; es la lista de los nombres de los que están enterrados en la cueva, o sea los «sacerdotes de la casa de Hēzir»³, a quienes la tumba y el *néfeš* (monumento

Sobre el fondo de olivos, recientemente plantados en el torrente de Cedrón, destaca la tumba de Absalón. Al fondo surgen la aldea de Silwān y el monte del Escándalo. (Foto P. Termes)





Entre los monumentos del Cedrón, en Jerusalén, destaca la llamada «tumba de Zacarías». Las piedras que se ven alrededor de ella son losas sepulcrales del cementerio judío. (Foto F. Arborio Mella, Milán)



El valle del Cedrón está entre el monte del Templo (izquierda) y el monte Olivete (derecha). En la cima vemos el campanario de un convento ruso, y a la derecha Silwān y el monte del Escándalo. (Foto *Orient Press*)

sepulcral) pertenecen. Este *néfeš* evidentemente ha de ser identificado con otra fachada lisa, contigua al frontispicio, *distilo in antis*, que en otros tiempos sostenía una superestructura, probablemente una pirámide. Hay que datar la tumba de Bēnē Ḥēzir hacia finales del siglo II o a principios del siglo I A.C.

3. TUMBA DE ABSALÓN. La así llamada es la más famosa del grupo. Se trata de un monumento de 20 m de alto, de peculiar configuración arquitectónica. Está formado de dos partes diferentes: a) una infraestructura cortada en la masa de roca, adornada con columnas jónicas adosadas que soportan un friso de triglifos dóricos y una moldura cóncava egipcia. La infraestructura encierra una cámara funeraria. b) Una superestructura redonda construida en piedra, formada por un tronco cilíndrico y una cubierta cónica, de estilo helenístico. Su forma es similar a la de ciertas representaciones de monumentos sepulcrales nabateos y recuerda los *tholoi* («bóvedas») grecorromanos que adornan las tumbas y otros monumentos semejantes.

4. TUMBA DE JOSAFAT (YĒHŌŠĀFĀṬ). Ésta consiste en una cueva subterránea con cámara sepulcral, situada

detrás de la «Tumba de Absalón». Posee una bonita entrada adornada con un tímpano, el cual muestra una decoración en relieve de hojas de acanto, sarmientos y frutas. Estos ornamentos son característicos del arte decorativo judío del siglo I D. C.

¹Jl 4,2. ²Is 22,15-16. ³1 Cr 24,15.

N. AVIGAD

CEDRÓN, Torrente del (heb. *nāḥal qidrōn*; ó χειμάρρου Κεδρών; Vg. *torrens, convallis Cedron*). Es el valle que corre al este de Jerusalén y la separa del monte Olivete. Aparece su nombre por primera vez en la Biblia en tiempos de los reyes David y Salomón. Después sale con frecuencia en el AT y una sola vez en el NT: después de la última cena. El hombre *nāḥal* equivale al árabe *wādī*, «valle» y «torrente»; el gr. χειμάρρος encierra las ideas de «torrente» u de «tormenta». Hoy día es más valle que torrente, ya que está completamente seco; y el agua que corre por él en épocas de lluvia, está canalizada en el sector de Jerusalén. La etimología de Cedrón es incierta, tal vez significa «negro», «sombrio», debido a su profundidad. Los escritores cristia-



«Tumba de Absalón» en el valle del Cedrón. Según la tradición popular, sería el mausoleo que Absalón hizo construir para sí en el valle del Rey (2 Sm 18,18); pero, en realidad, es un sepulcro erigido por una persona desconocida. (Foto F. Arborio Mella, Milán)

nos, judíos y musulmanes, a partir del siglo IV, lo llaman también valle de Josafat por la interpretación literal de Jl 3,2.16, que presenta a Yahweh clamando desde Sión para llevar a las gentes al valle de Josafat, en el día de Yahweh, en el «valle del juicio». Josafat quiere decir «Dios juzgó» (→ **Josafat**). Desde Teodosio (ca. 530) hasta hoy se le da el nombre de Wādi el-Nār, «valle del fuego», por asociación de las llamas del día del juicio final o por la quema de los desperdicios de la urbe. El valle del Cedrón se forma junto a los sepulcros de los Jueces, al noroeste de Jerusalén, a la altura de 760 m, pasa por el norte de las Tumbas de los Reyes y al pie del monte Scopus; de aquí se dirige, en ángulo recto, hacia el sur. Este primer tramo se llama Wādi el-Gōz. El siguiente, a lo largo de Jerusalén por el este, tiene el nombre de la Fuente de la Virgen, situada en él y al sudeste de la ciudad, Wādi Sitt Maryam. La profundidad del valle aquí, con relación a la explanada del Templo que lo domina, es de 120 m, cuando a poca distancia, en Getsemaní, era de 45 m. Al salir de Jerusalén se llama Wādi el-Rāhib, «valle de los monjes», por el monasterio de Mar Saba situado en él, y Wādi el-Nār. De aquí se dirige al sudeste hacia el mar Muerto, en torrentera rocosa y profunda, de imponentes precipicios en su desembocadura.

A su izquierda y frente a la Puerta de María, antes del puente de la carretera de Jerusalén y Jericó, se encuentra la Tumba de la Virgen, y la gruta de los Apóstoles, y, al otro lado del puente, el huerto de Getsemaní; más abajo, en el lecho del Cedrón, están los sepulcros mal llamados de Josafat, de Absalón, de Santiago y Zacarías; además, esta ladera izquierda está llena de sepulcros judíos, así como la opuesta, junto a las murallas del templo, lo está de musulmanes. Al pie de la colina de ʿOfel brota la fuente de María, cuyas aguas por un canal subterráneo alimentan la piscina de Siloé. En la pendiente opuesta está escalonado el pueblecito de Siloé. En este punto confluye el Cedrón con el Valle de Hinnōm, Gēʾ Hinnōm o Wādi el-Rābābbi, formando una amplia encrucijada, bordeada al este por el monte del Escándalo, al nordeste por jardines, al sudeste por los campos del Acéldama, y en el extremo meridional está el pozo de Jacob o la antigua ʿĒn Rōgēl.

La historia del Cedrón no evoca más que lágrimas, muerte, impurezas e idolatría. David lo pasó camino del desierto perseguido por su hijo Absalón¹, como después lo hará Jesús, camino de Getsemaní, para dar comienzo a su Pasión². Varios reyes de Judá quemaron en el Cedrón estatuas y utensilios idolátricos: tal hicieron Asa con la estatua de la diosa Astarté³; Ezequías con todo lo del culto idolátrico de Acáz⁴; y Josías mandó sacar del templo de Yahweh todos los enseres del culto de Báʿal, de ʾĀšērāh y de la milicia del cielo, los quemó fuera de Jerusalén en el valle del Cedrón e hizo llevar las cenizas a Betel⁵. Sacó la ʾĀšērāh del Templo de Yahweh fuera de Jerusalén, al valle de Cedrón, y la quemó allí, reduciéndola a cenizas, que hizo arrojar a la sepultura común del pueblo. Entonces el valle sirvió de cementerio. Igual hizo con los altares que levantaron Acáz y Manasés: los destruyó y arrojó el polvo al valle de Cedrón².

¹2 Sm 15,23. ²Jn 18,1. ³1 Re 15,13. ⁴2 Cr 29,16. ⁵2 Re 23, 4.12. ⁶2 Re 23,4-12.

Bibl.: ABEL, I, págs. 83-84. G. PERRELLA, *I Luoghi Santi*, Placencia (Italia) 1936, págs. 61-68. P. DE AMBROGGI, *Cedron*, en *ECatt*, III, Roma 1949, cols. 1247-1248. SIMONS, § 139.

M. BALAGUÉ

CEELATHA. Nombre que la Vg. da al topónimo hebreo → **Qēhēlātāh**.

CEFAS (Κηφᾶς, del arameo *kēfā* «piedra» = πέτρος y πέτρος; Vg. *Cephas*). Nombre que Jesús dio a san → **Pedro**, cuyo simbolismo no se advertiría plenamente hasta que el apóstol se convierta de hecho en el cimiento de la Iglesia. Mudar el nombre de alguien, en un acto de autoridad, implicaba un cambio de categoría y una nueva dirección en el destino del interesado.

Jn 1,42; Mt 26,18; 1 Cor 3,22; Gál 2,9.

Bibl.: O. HOPHAN, *Gli Apostoli*, Turín 1950, págs. 41 y sigs. (trad. italiana). HAAG, col. 1318.

CEFIRA. Ciudad de los hiwwitas, que correspondió a la tribu de Benjamín. → **Kēfirāh**.

CEGUERA (heb. ʿiwwēr, «ciego»; τυφλότης; Vg. *caecitas*). En Oriente los ciegos son muy numerosos. En Palestina igualmente, debido al resplandor del sol¹, a la blancura del suelo, al polvo suspendido en el aire, al cambio de temperatura por la noche, a la falta de higiene, a las moscas y a la vejez². Puede ser ceguera de nacimiento por permisión divina³; accidental, a modo de castigo⁴; venganza humana⁵, o prueba divina⁶. Tobit, el padre de Tobías, fue un modelo de paciencia en sufrir esta desgracia. Un ciego no podía ejercer de sacerdote⁷. Los animales ciegos eran impropios para los sacrificios⁸. Existe un proverbio que prohíbe entrar a los ciegos en el Templo⁹, pero parece que es una metáfora, pues el evangelio lo desmiente¹⁰, y el mismo contexto es dudoso¹¹. La ley protegía a los ciegos¹², lo que era una buena obra¹³, y se aconsejaba invitarlos a la mesa¹⁴. En el evangelio se mencionan varias curaciones de ciegos: los dos de Cafarnaúm¹⁵, y el de Betsaida¹⁶, el de Jerusalén¹⁷, los de Jericó¹⁸. Estos milagros figuran ya en las obras del primitivo arte cristiano. La más antigua representación se encontraba en un cubículo del cementerio de Domitila y la curación del ciego de nacimiento es la predilecta de los sarcófagos paleocristianos por su hondo simbolismo, en cuanto Cristo es la luz del mundo.

La Biblia también habla de ceguera espiritual, es decir, del no querer abrir los ojos del alma a las verdades divinas. Tal los adoradores de ídolos¹⁹, los incrédulos²⁰, etcétera. También es posible la ceguera espiritual por castigo permisivo divino²¹. Cristo vino al mundo no sólo para devolver los ojos del cuerpo, sino también los del alma²².

¹Ecl 43,4. ²Gn 27,1; 48,10; Ecl 12,3. ³Éx 4,11. ⁴Gn 19,11; Dt 28,27.28. ⁵1 Re 11,2. ⁶Tob 2,11.13; Act 13,11. ⁷Lv 21,18. ⁸Lv 22,22; Dt 15,21. ⁹2 Sm 5,8. ¹⁰Mt 21,14. ¹¹2 Sm 5,6. ¹²Lv 19,14. ¹³Job 29,15. ¹⁴Lc 14,13. ¹⁵Mt 9,27. ¹⁶Mc 8,22. ¹⁷Jn 9, 1-7. ¹⁸Mt 20,29. ¹⁹Is 43,8. ²⁰Mc 3,5. ²¹2 Re 6,18. ²²Lc 1,79.

Bibl.: H. LECLERCQ, *Aveugles*, en *DACL*, I, cols. 2224-2230. L. CERFAUX, «L'Aveuglement d'esprit» dans l'Évangile de Saint Marc,

en *Recueil Lucien Cerfaux*, II, Gembloux 1954, págs. 3-16. A. GEORGES, *Les Miracles de Jésus dans les évangiles synoptiques*, en LV, 33 (1957), págs. 7-24. HAAG, col. 248.

G. SARRÓ

CEILA. Ciudad situada en el territorio de la tribu de Judá. → **Qē'ilāh.**

CELAI. Nombre del jefe de una familia sacerdotal en la Vg. → **Qallay.**

CELAIA. Nombre propio de varón citado en el libro de Esdras. → **Qē'lāyāh.**

CELEAB. Grafía del nombre hebreo → **Kil'āb.**

CELEMÍN. → **Modio.**

CELESIRIA (ἡ κοιλὴ Συρία, «la Siria hueca»; Vg. *Coelesyria*). Nombre que dieron los griegos, después de la conquista de Alejandro, a la región que se extiende entre el Líbano y el Antilíbano, es decir, la Beqā' actual. En tiempo de los Macabeos la denominación incluía todo el territorio comprendido entre el río Eleutero — a la altura de Laodicea —, el Líbano y Egipto excluida Fenicia.

1 Mac 10,69; 2 Mac 3,5,8; 4,4; 8,8; 10,11.

Bibl.: ABEL, I, pág. 311; II, págs. 116, 130, 133. SIMONS, §§ 56, 1105, 1602.

CELIBATO. El pensamiento bíblico acerca del celibato es radicalmente distinto en ambos Testamentos.

1. EN EL AT. La doctrina del celibato no se halla en la perspectiva ideológica del AT. El hombre o la mujer célibes no parecen encajar dentro de la historia de la salvación. El matrimonio es algo fundamental en la creación. Dios no está satisfecho de su obra hasta que no crea la pareja humana¹. Hay un precepto en el principio que influye posteriormente como ley constante: «Dejará el hombre a su padre y a su madre; y se adherirá a su mujer; y vendrán a ser los dos una sola carne». La descendencia numerosa se considera bendición peculiar². La mujer estéril se desespera como si estuviese voluntariamente quebrantando algún precepto³. El deseo de engendrar al Mesías esperado aviva el anhelo del matrimonio, y la virginidad perpetua es considerada como una desgracia inaudita⁴, lo mismo que la viudez⁵. Sin embargo, hay casos notables como el de Jeremías⁶, a quien Dios se la impone y probablemente el de Juan Bautista (→ **Esenios**).

¹Gn 2,18,24. ²Gn 22,17. ³Gn 29,32; 30,1. ⁴Jue 11,34-39. ⁵Is 54,4. ⁶Jer 16,2.

2. EN EL NT. En la Nueva Alianza ya no puede decirse como en la Antigua: «No es bueno que el hombre esté solo; voy a hacerle una ayuda semejante a él», porque el celibato es un don de Dios, como el matrimonio, y un carisma más perfecto que éste¹, y, por lo tanto, un estado normal de la vida cristiana.

3. MATEO 19,10 Y SIGS. Cristo aduce la razón que explica el estado de celibato. Después de poner Cristo los puntos sobre las íes en la espinosa y siempre tentado-

ra cuestión del divorcio, los discípulos exclaman aterrados: «Si tal es la condición del hombre con la mujer, preferible es no casarse. Él les contesta: No todos entienden esto, sino aquellos a quienes ha sido dado. Porque hay eunucos que nacieron así del vientre de su madre, y hay eunucos que fueron hechos por los hombres, y hay eunucos que a sí mismos se han hecho tales por amor del reino de los cielos. El que pueda entender que entienda».

Se trata aquí del celibato, y no de la mera continencia, aunque sea perpetua, pues Cristo responde a la preocupación de los discípulos: «...preferible es no casarse». Jesús emplea una comparación muy comprensible para sus oyentes: los eunucos, sean tales por nacimiento o por mano del hombre, son célibes perpetuos; hay otros célibes perpetuos y voluntarios, sin necesidad de mutilación fisiológica, que han abrazado este estado, no para rehuir las cargas de una mujer a quien no se puede repudiar sino «por amor del reino de los cielos»; es decir, para entregarse más de lleno, sin división en su corazón y actividad, a las cosas pertinentes directamente al reino de los cielos. A quien desea consagrarse exclusivamente al servicio del Reino de los cielos, Jesús invita al celibato. Pero para poder comprenderlo y abrazarlo es necesario una fuerza especial de Dios. «No todos entienden esto, sino aquellos a quienes ha sido dado».

4. SAN PABLO. En el capítulo 7 de la primera carta a los Corintios, san Pablo comenta extensamente la enseñanza de Cristo. El pensamiento de san Pablo se compendia en estos puntos: a) La fe cristiana, la conversión, no exige un cambio de estado; cada uno, en principio, debe permanecer en el estado en el cual fue llamado. b) Dos vocaciones existen en la vida cristiana y las dos igualmente «don de Dios»; una más ordinaria, más común: el *matrimonio*; otra más restringida, más extraordinaria: el *celibato*. c) El celibato es un estado *espiritualmente* más ventajoso que el matrimonio. d) Pero antes de exponerse a la incontinencia, es mejor casarse.

En los versículos 25-26 expone tres razones fundamentales que ensalzan el celibato sobre el matrimonio: a) por la «instante necesidad» (ver. 26); b) la brevedad del tiempo (ver. 29); c) más ventajoso para la dedicación a las cosas del reino del espíritu.

El apóstol habla aquí no de la superioridad del celibato en determinadas circunstancias, que exigirían del cristiano una entrega total y una mayor disponibilidad de ánimo, como, por ejemplo, en tiempo de persecución, muy difícil de lograr en los casados, sino que habla *absolutamente*, porque las razones que da arrancan de la naturaleza misma del estado de matrimonio y de celibato en relación al servicio más expeditivo y generoso de Dios.

«Instante necesidad» no significa aquí las tribulaciones de una parusía inminente, sino las tribulaciones de la vida presente y que Pablo llama, a renglón seguido, «tribulación de la carne» (ver. 28), expresión que no debe entenderse en sentido material (cuidado de la familia y de los hijos, estrecheces económicas, etc.), sino a la luz del versículo 32, que da el sentido unitario

y completo a todo el pasaje. La «brevedad del tiempo» de que habla Pablo se refiere, *ex contextu*, al tiempo de vida asignado a cada hombre; este tiempo, siendo corto y desembocando en otra vida perpetua, debe impulsar al cristiano a no aferrarse a las cosas terrenas y a mantener independencia y libertad de movimiento afectivos. El celibato libra mejor de todo esto (vers. 32-34). Los casados están unidos por lazos de carne y sangre a este mundo. Los célibes, en su soledad voluntaria, poseen la verdadera libertad para entregarse a Dios². En el corazón de los casados hay una perpetua división; en el de los célibes, simplicidad y unidad. El gran principio que da sentido y preeminencia al celibato no es de orden natural, sino sobrenatural: *el amor de Dios y del prójimo*. Ya no podrá decirse, pues, que morir célibe sea una desgracia³, sino un triunfo y un honor⁴.

¹Mt 19,12; 1 Cor 7,7. ²Mc 4,19. ³Jue 34,39. ⁴Ap 14,4.

Bibl.: F. PRAT, *La Théologie de St. Paul*, Paris 1923, págs. 126-129. F. AMIOT, *L'enseignement de St. Paul*, II, 6.^a ed., Paris 1946, pág. 150 y sigs. W. C. ALLEN, *The International Critical Commentary; St. Matthew*, Edimburgo 1951, pág. 206 y sigs. F. SPADAFORA, *Temi d'esegesi: I Cor 7,32-39 e il celibato ecclesiastico*, Rovigo 1953, págs. 250-271. E. ALLO, *Première Épitre aux Corinthiens*, Paris 1956, pág. 153 y sigs. J. J. VON ALLMEN, *Mariage*, en *Vocabulaire Biblique*, Neuchâtel-Paris 1956, pág. 167 y sigs. W. KORNFIELD, *Mariage dans l'Ancien Testament*, en *DBS*, V, Paris 1957, cols. 905-926. H. CAZELLES, *Mariage dans le Nouveau Testament*, en *DBS*, V, Paris 1957, cols. 926-935. W. C. ALLEN, *The International Critical Commentary; I Corinthians*, Edimburgo 1958, pág. 130 y sigs.

C. DE VILLAPADIERNA

CELITA. Según la Vg., varón llamado en el texto hebreo → *Qēlāyāh*.

CELO (heb. *qin'āh*, *qannā*, etc.; ζήλος, ζηλόω; Vg. *zelus*, *zelotypia*). Bajo el denominativo general de «celo» la Biblia comprende — con diversos vocablos hebreos que se intercambian como sinónimos — una serie de sentimientos y sensaciones que van desde Dios a los animales y que, por lo mismo, es neutro, ya que puede ser bueno o malo, según las circunstancias.

Dios es un «Dios celoso», porque no tolera junto a sí ningún otro dios¹; su celo se identifica con el fuego y la cólera como instrumentos del juicio que ejerce sobre su pueblo y sobre las naciones. No siempre es negativo y destructor, porque el celo divino obra también la salud, y es siempre expresión de la santidad de Yahweh². Con la interpretación del pacto como matrimonio entre Dios e Israel — obra principalmente de Oseas y Ezequiel —, la acción de Dios sobre su pueblo, su celo, pasa a identificarse con lo que nosotros designamos como «celos» de marido sobre su mujer³. El rabinismo posterior explicó el «Dios celoso», desvirtuando totalmente la fuerza de la expresión.

En este sentido de pasión amorosa, los celos se encuentran también en la Biblia; recuérdese el agua de → celos, especie de ordalía o juicio de Dios contra la mujer de quien sospechaba el marido celoso⁴; en el Cantar se compara su fiereza a la del mismísimo → šē'ōl⁵.

Todavía en el mundo de las relaciones humanas, celo viene como pasión, equivalente a envidia⁶, especialmente entre mujeres rivales de matrimonios polígamos⁷.

A un pueblo de pastores tampoco podía pasarle el

celo o calor de los animales⁸, calor que en algún pasaje viene mencionado a propósito de la concepción del hombre⁹; en tales pasajes, LXX no refleja el valor del original hebreo.

¹Éx 20,5; 34,14; Nm 25,11; Dt 4,24; 5,9; 6,11; 29,30; Sof 1,18; 3,8. ²Is 9,7; 37,32; 63,15. ³Cf. Ez 16,38; 23,25. ⁴Nm 5,11 y sigs.; Prov 6,34. ⁵Cant 8,6. ⁶Is 11,3; Ecl 9,6; Prov 14,30; 27,4; Ecl 30,24. ⁷Cf. Gn 30,1; Lv 18,18. ⁸Gn 30,38.41; 31,10; Jer 2,24. ⁹Sal 51,7.

El NT expresa — siguiendo la línea ideológica que aparece en el griego de los libros sapienciales — con «celo», «celar», el deseo religioso por la observancia de la Ley divina, por el triunfo en la vida humana de los derechos de Dios, etc. Juan interpreta en tal sentido la intervención de Jesús al purificar el Templo¹. En el libro de los Hechos se mezcla este concepto con el de envidia, aplicado a los judaizantes², con terminología que Lucas tal vez ha tomado de Pablo³, en cuya pluma aparece con frecuencia.

Para el apóstol, celo equivale a deseo y emulación religiosos⁴, a envidia y celotipia⁵, en estrecho enlace con las disensiones y luchas. En la segunda epístola a los Corintios — tan personal y tan decisiva para conocer la psicología del hombre Pablo —, celo es afección íntima, deseo ardiente del bien de alguien, prontitud y generosidad en la práctica de la limosna y hasta celos con matiz marital transportados al terreno de lo religioso, en que Dios es el esposo de la Iglesia⁶.

El posterior y tradicional lenguaje eclesiástico del celo pastoral deriva directamente del apóstol.

A propósito de la institución políticoreligiosa que tuvo su origen en el celo por la observancia de la Ley y por la independencia de Israel, → *Zelotas*.

¹Jn 2,17; cf. Sal 69,10. ²Act 5,17; 7,9; 13,45; 17,5; 21,20; 22,3. ³Cf. Gál 1,14; 4,17-18; Rom 10,2; Flp 3,6. ⁴1 Cor 12,21; 14,1.12.39; Tit 2,14. ⁵Rom 13,13; 1 Cor 3,3; 13,4; 2 Cor 12,20; Gál 5,20; cf. Sant 3,14-16; 4,2. ⁶2 Cor 7,7.11; 9,32; 11,2.

Bibl.: A. STUMPF, ζήλος, ζηλόω, en *ThW*, II, págs. 879-890. B. RENAUD - X. LEÓN-DUFOUR, *Zèle*, en *Vocabulaire de Théologie Biblique*, Paris 1962, cols. 1135-1138.

C. GANCHO

CELOS. 1. **LEY SOBRE CELOS.** Son las disposiciones consignadas en Nm 5,11-31, destinadas a aquietar los celos del marido que sospecha de su mujer, aunque sin poder probar su infidelidad, y a provocar el arrepentimiento de ésta, caso de que hubiere sido infiel → *Adulterio*.

2. **AGUA DE CELOS.** Agua con un poco de polvo, en la que se habían desleído por el sacerdote las maldiciones que previamente había escrito éste en una hoja, y que había de beber la mujer sospechosa de adulterio: si era inocente, nada la pasaba; mas si era culpable, las maldiciones obraban, y enfermaba conforme a ellas (Nm 5,7-28).

3. **OFRENDA DE CELOS.** Era un décimo de *ēfāh* de harina de cebada, que el marido debía llevar al sacerdote cuando presentaba a su mujer sospechosa de adulterio para ser examinada por las aguas de celos o amargas: el sacerdote ponía esta ofrenda en manos de la mujer, mientras le decía las maldiciones en que iba a incurrir si había sido infiel; luego la ofrecía a Yahweh,



Valle del Terebinto. Vista de Wadi el-Sant, escenario del combate entre David y Goliat. El torrente, en primer término, proporcionó a David los guijarros para la honda. El ejército de Saúl se situó en Beit Nettif y el filisteo en Sôkô. (Foto S. Bartina)

Cedros del Líbano. Uno de los raros ejemplares de cedro que en la antigüedad bíblica cubrían la gran cordillera del Líbano. Éste sirvió de modelo para el árbol que figura en la bandera nacional de El Líbano. (Foto S. Bartina)



haciendo arder un puñado de ella sobre el altar; por ser ofrenda de celos, no podía echarse aceite en la harina ni usarse incienso¹.

¹Nm 5,15.18.25.26.

A. PACIOS

CELOS DE DIOS. Consecuencia de propiedad del Dios de Israel como Dios único es el de su «celo» por su gloria, que no quiere ser compartida por ninguna otra divinidad. En las mitologías paganas, aunque se aceptaba una divinidad de superior rango, se toleraban como secundarias otras divinidades. En la religión israelita, *ʾĒlōhīm* o Yahweh es el Dios universal y «viente» que no admite competidores. Es un «Dios celoso»¹ que reclama de su pueblo la adoración en exclusiva². En los textos anteriores al exilio es frecuente relacionar la idea del «celo» del Dios de Israel con su carácter exclusivista³. Más tarde el «celo» de Yahweh dice relación a su *santidad*⁴, en cuanto que con el exilio babilónico ha sido «profanado» el nombre de Yahweh por los gentiles, pues parece que se ha comprometido su omnipotencia al permitir que el pueblo escogido fuera vencido por aquéllos. Por eso Ezequiel proclama que por el «celo» de la «santidad» de Yahweh ha de llegar la restauración⁵. Yahweh «se mostrará celoso de su nombre»⁶ y, por eso, lo «santificará», saliendo en su defensa. Por otra parte, Yahweh ha comprometido su palabra en las promesas mesiánicas y las ha de cumplir por el «celo» de su gloria: «El celo de Yahweh de los ejércitos realizará estas cosas»⁷. En otra serie de textos, la palabra «celo» viene a equivaler a la «cólera» divina que sale a salvaguardar los derechos de su justicia conculcada⁸.

¹Éx 20,4,5; 34,14. ²Cf. Éx 19,5,6. ³Cf. Nm 25,11; Dt 4,24; 5,9; 6,15; 32,16; 1 Re 14,22. ⁴Cf. Jos 24,19; Ez 5,13; 8,3; 16,42; Sal 78,58. ⁵Cf. Ez 39,25; 36,23-28; 39,27-29; Is 48,11. ⁶Cf. Ez 36,23. ⁷Cf. Is 63,15; Jl 2,18; Zac 1,14; 8,2. ⁸Cf. Ez 5,13; 36,5,6; 39,19; Is 42,13; 59,17; Sof 3,8; Sal 79,5; Prov 23,17; 24,19.

Bibl.: F. KÜCHLER, *Der Gedanke des Eifers Jahwes in AT*, en ZAW (1908), págs. 42-52. P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, I, Paris 1954, pág. 86. HAAG, cols. 366-367.

M. GARCÍA CORDERO

CELOSÍA. La lengua hebrea dispone de los vocablos *ʾarubbāh*, *ʾeśnāb*, *hārakkim*, *šēbākāh* con las imágenes fundamentales de «cerrar» y «entrelazar» (LXX *ὑπὸς*, «puertecilla», «ventana», *δίκτυα*, «redes»).

En los textos vienen ordinariamente en paralelismo con las ventanas; pero nada sabemos acerca de su materia y colocación. Un pasaje de Isaías parece hablar de palomares.

Jue 5,28; 1 Re 6,4; 7,17; 2 Re 1,2; 25,17; Cant 2,9; Is 60,8, etc.

CELOTAS. → Zelotas.

CELLA. Voz de origen latino que significa «capilla», «santuario». Se emplea como término arquitectónico que designa el recinto que ocupa la imagen del dios. Se utilizan como sinónimos de ella las palabras griegas *ναός* y *σηκός*. En los templos helenos y romanos, la *cella* tenía trazo cuadrangular, cuya longitud y anchura eran variables según los casos y recibía la luz solamente

a través de la puerta, frente a la cual se colocaba la estatua o simulacro de la divinidad.

Tanto en el → Templo de Jerusalén como en los → templos paganos diseminados en el área siropalestina, la denominación de *cella* se aplica a la parte más interior del edificio, o tercera sala, cuyo nombre hebreo es *dēbīr*, correspondiente al español «santisimo», sitio que carecía de ventanas y que, por consiguiente, se hallaba sumido en la oscuridad más absoluta.

CELLON. Este nombre aparece en la versión latina de Judit (Vg. 2,13) y equivale al griego → Queleón.

CEMENTERIO. → Catacumbas Sepulcro.

CENA, Discurso de la. Se designan así los capítulos 13-17 del evangelio de san Juan.

La belleza de estas perícopas es realmente maravillosa; se ha podido escribir que «no hay páginas como éstas en ninguna literatura» (Hauret); pero sus dificultades no son pequeñas.

1. PROBLEMA CRÍTICO LITERARIO. Ya *a priori* plantea una dificultad la transmisión de un discurso tan largo e inusitado. El capítulo 14 parece responder perfectamente a la situación de la despedida y parece solucionar todas las cuestiones que tal situación presentaba: Jesús alienta a los suyos, les promete su ayuda, les dice adiós y hay un aire de prisa, de partida, etc., que culmina en el decidido ¡Levantaos, vámonos! Hay todos los visos de algo completo y concluso. Perfectamente, sin sentir bache alguno, podríamos seguir leyendo en 18,1 «habiendo hablado así Jesús se fue con sus discípulos al otro lado del torrente Cedrón...»

Además de este olor a despedida hay una «inclusión» que redondea literariamente estos adioses: el hijo del hombre con su pasión glorificaba al Padre¹, y al final del capítulo 14 ordena levantarse para que el mundo conozca que ama al Padre por la obediencia que le demuestra, yendo a su pasión.

Así las cosas, sigue de hecho el capítulo 15 sin especial conexión con cuanto precede al introducir la alegoría de la viña² y volver a tratar los temas del amor fraterno³, el odio del mundo⁴ — que vuelve a aparecer en 16,1-4 — y la venida y funciones consoladoras del Espíritu Santo⁵.

Algo parecido cabe decir del capítulo 16, donde las repeticiones son frecuentes y donde las alusiones a la tristeza y urgencia de la despedida y a las persecuciones futuras vuelven a florecer. El capítulo 17 es una oración que se ha calificado con acierto como sacerdotal, en que Jesús ruega al Padre por Sí mismo⁶, por sus apóstoles⁷ y por cuantos han de creer en Él⁸.

¿Cómo sucedieron las cosas aquella noche? ¿Cómo se explica el actual discurso o sermón que encontramos consignado?

¹Jn 13,31-32. ²15,1-11. ³15,12-17. ⁴15,18-25. ⁵15,26-27; cf. 16,5-15. ⁶17,1-5. ⁷17,6-19. ⁸17,20-26.

Tales preguntas han logrado diversas respuestas.

a) Para muchos no es imposible que las cosas sucediesen de hecho así: Jesús pensó en concluir al final del capítulo 14; entonces se levantaron de la mesa. Pero prosiguió la conversación en algún otro local del Ce-

náculo o de camino hacia Getsemaní. El evangelista fidelísimamente habría reproducido el corte del discurso y su posterior prolongación.

Tal explicación no tiene sentido del modo concreto con que se mueven los evangelistas, ni de la flexibilidad con que manejan los datos históricos, siempre preocupados mucho más del contenido doctrinal que de las anotaciones de tipo «reportaje». Y supondría un concepto de la fidelidad histórica y de la inspiración demasiado estrecho y apriorístico.

b) Según otros, se trataría de un fenómeno de autor o literario. San Juan escribió primero el resumen de la despedida de Jesús en el capítulo 14 y posteriormente agregó nuevos datos y pensamientos al discurso primitivo, datos que históricamente procedían de aquella noche o que el evangelista recopiló de otras ocasiones en que Jesús los había expresado.

Por parte de la inspiración, no hay dificultad alguna en que así sea; ni la habría en que el evangelista hubiera redondeado con su reflexión cristiana y pneumatológica unas ideas que en su núcleo eran sin duda de Jesús.

En san Juan, el fenómeno de las simbiosis literaria es patente, de modo que en muchos casos es difícil distinguir su estilo del de sus personajes¹. Por ello no parece improbable que aquí, por lo que hace a los capítulos 15-16, tengamos algo parecido. Sobre un fondo históricoliterario de despedida, donde las repeticiones son naturales y frecuentes, donde flota la preocupación honda de Jesús por sus discípulos y un aire denso de tristeza, Juan ha tejido una ampliación de ideas caras al Maestro y caras al discípulo, sin que a éste le haya preocupado demasiado la presencia de conceptos repetidos. Juan gusta del paso circular, del movimiento de ronda enamorada... Compárense, por ejemplo, las proclamas e invitaciones a permanecer en Él que hace Jesús en el sermón eucarístico y en esta alegoría de la vid y los sarmientos²; ítem la idea de la purificación por su palabra recibida con fe³; la promesa de que el Padre los oír si perseveran en su amor⁴; el concepto del amor mutuo⁵; la protesta de que la iniciativa de la elección ha sido suya exclusivamente⁶, el odio del mundo, la adecuación en el trato del discípulo y siervo al Maestro y Señor, etc.; otro tanto ocurre con casi todo el capítulo 16.

La intención recapituladora del evangelista en este trance definitivo de la partida de Jesús, parece evidente y, por lo mismo, tenemos con toda probabilidad un resumen de las ideas cristianas que a él más le preocuparon y ha elegido la ocasión solemne de la despedida como la más apta para la manifestación completa de Jesús a sus discípulos. Difícilmente se concibe una catequesis más amplia que la que aquí hay propuesta, aun cuando se promete una más profunda ilustración pneumatológica⁷.

¹Cf. Jn 1,15-18; 3,16-21.32-35, etc. ²Jn 6,56-57; 15,4-7. ³Jn 13,10; 15,3. ⁴Jn 11,22; 14,13-14; 15,7.16.23-26; cf. 1 Jn 3,22; 5,14-15. ⁵Jn 13,34-35; 15,12.17; cf. 1 Jn 4,20-21; 5,1-2. ⁶Jn 6,70; 13,8; 15,16-17. ⁷Cf. Jn 14,26; 16,13 y sigs.

2. CONTENIDO DOCTRINAL. Aun cuando no se trata propiamente de un discurso ni de un sermón como se viene llamando a estos capítulos en razón precisa-

mente del clima psicológico donde predominan los sentimientos, no hay duda, sin embargo, de que el contenido doctrinal es riquísimo y de que en todos los cuatro evangelios apenas pueden encontrarse páginas equiparables por su densidad teológica.

Supuesto el carácter y tono de los capítulos, señalamos brevemente los puntos principales que han logrado mayor desarrollo literario.

a) El *leit motiv* histórico y literario lo constituye el hecho decisivo de la partida de Jesús con el clima que crea la tristeza, las palabras de consuelo que prodiga el Señor a sus apenados apóstoles y las consecuencias teológicas y hasta psicológicas que producirá a la corta y a la larga el acontecimiento. La partida provoca protestas de fidelidad¹, y turbación² en los apenados discípulos y por parte de Jesús la magnífica autoproclama de ser camino, verdad y vida, con la idea prevalente de camino que lleva a Dios y siempre se le puede encontrar³.

b) Sin embargo, la marcha es una realidad. Por ello insiste Jesús: voy a prepararos la morada, se os dará otro consolador y abogado, haréis obras maravillosas, se os concederá cuanto pidáis, volveré a vosotros y no quedaréis huérfanos, os dejo mi paz⁴.

¹13,33,35-38. ²14,1 y sigs. ³14,6. ⁴14,2-4.12-29.

c) En tal ambiente viene enmarcada la alegoría de la viña con la insistencia renovada a mantenerse en Jesús, en su amor; permanencia que, en el trance de la despedida, adquiere caracteres de urgencia insospechada¹, aun cuando no haya conexión explícita con las presentes circunstancias.

¹15,1-11.

d) La partida de Jesús la ocasiona el odio y la violencia de sus enemigos, que seguirán cebándose en los discípulos; de ahí las repetidas alusiones al porvenir oscuro que les espera en el mundo, insistiendo en la fe y la oración que los mantendrán firmes y aun contentos en medio de las persecuciones¹.

¹15,18-25; 16,1-4.33.

e) Con tales perspectivas crecen el valor trascendental del amor mutuo y generoso a imitación del que Jesús les ha mostrado y sigue mostrando¹; tal unión los fortalecerá contra el odio e incompreensión de los de fuera.

¹13,34-35; 15,12-17.

f) Durante la ausencia que seguirá a la partida, el Espíritu consolará a los discípulos completará el magisterio de Jesús, le suplirá en sus funciones de consolador y protector, mantendrá alzado su ánimo y dará testimonio de Jesús, condenando a sus enemigos en intervenciones que subrayan como en ningún otro escrito del NT la persona y divinidad del Espíritu Santo¹.

¹14,15-17.25-26; 15,26; 16,5-15.

g) En semejante ambiente de lograda intimidad, Jesús desvela el misterio trinitario y de la inhabitación de las tres divinas Personas en el alma del creyente; Jesús habla de sí, de su gloria, vida y convivencia con el Padre y el Espíritu, declara las funciones del Paráclito y orienta su marcha, su oración y su venida al

mundo desde el origen y meta que es el Padre. El Padre delimita su actividad y enseñanzas, y Jesús descubre con complacencia no sólo el amor que el Padre le profesa, sino el que profesa a sus discípulos por su fe y amor a Él mismo². Jesús se manifiesta en unión íntima y constante con el Padre y el Padre preside todos sus sentimientos y acciones; el gran acontecimiento de su venida lo describe Jesús como «salí del Padre» y el de su marcha del mundo repetidamente como «me voy al Padre».

Es sobre todo en la llamada «oración sacerdotal» del cap. 17 donde Jesús revela su unión e intimidad con

el Padre, al que manifiesta emocionadamente sus anhelos más queridos de comunión y unidad con Él y con apóstoles y creyentes todos en Él.

Juan es consciente de estar descubriendo para la fe de los cristianos toda la hondura del misterio cristiano y, aunque ha silenciado la institución de la Eucaristía, las alusiones implícitas al amor, la unión, la convivencia, etc., la están señalando inconfundiblemente y aun quizá no sea temerario ver discretas referencias a la celebración cristiana del misterio eucarístico en el renovado saludo de «mi paz os dejo, mi paz os doy», etc.

Jerusalén vieja. Entrada típica a un piso superior. Una sala alta y grande fue escogida por Jesús para celebrar su última cena pascual en la tierra (Lc 22,12). (Foto *Orient Press*)



La gran revelación no es en el fondo otra cosa que una espléndida epifanía del amor de Dios que está patente al principio y fin de este discurso: «Habiendo Jesús amado a los suyos, los amó hasta el extremo»² y «Padre, les he revelado tu nombre para que el amor con que me has amado esté en ellos y yo también»³.

¹14,1.8-13.20-24.28.31; 15,1.8 y sigs.; 16,3.15.23.26-27.32. ²13,1. ³17.26.

Bibl.: J. HUBY, *Le discours de Jésus après la Cène*, Paris 1932; 2.^a ed., 1942. J. M. BOVER, *Comentario al Sermón de la Cena*, Madrid 1951. M. PEINADOR, *Idea central del discurso de Jesús después de la cena*, en *EstB*, 12 (1953), págs. 5-28. CH. HAURET, *Les adieux du Seigneur*, Paris 1954; trad. esp. *La despedida del Señor (Jn XIII-XVII)*, Madrid 1955. H. VAN DEN BUSSCHE, *Le discours d'adieu de Jésus*, Tournai-Paris 1959. G. M. BEHLER, *Les paroles d'adieu du Seigneur*, Paris 1960. J. LEAL, en *La Sagrada Escritura*, I, Madrid 1961, pág. 994 y sigs., con bibliografía reciente sobre los diversos temas del discurso.

C. GANCHO

CENA, Fecha de la última. Es clásica la diversa cronología respecto a la última Pascua en los Sinópticos y en san Juan. Mientras que para los Sinópticos¹ es Pascua el día en que Jesucristo celebró la última Cena, para Juan² es Pascua el día siguiente de la muerte de Jesucristo, es decir, el sábado. Por otra parte, convienen Juan y los Sinópticos en que Jesucristo murió en viernes³.

La oposición se procuraba salvar de varias maneras, entre otras, conjeturando que Jesucristo había celebrado la Pascua conforme a otro calendario.

Esa mera conjetura ha venido a reforzarse al conocer, por los descubrimientos de Qumrán⁴, que aquellos monjes del mar Muerto tenían un calendario aparte para celebrar sus fiestas, el mismo que propugna el libro de los Jubileos, es decir, un calendario que parece fue el tradicional antes de que se admitiese en Palestina, en tiempo de los seleucidas, el *calendario lunar* en uso en el mundo helenístico. Según ese calendario tradicional (muy parecido al que planea la ONU), el año, que empezaba en primavera y tenía un número exacto de semanas, se ha probado que comenzaba siempre en miércoles y, por lo tanto, la Pascua 15 de Nisán (primer mes del año) siempre caía en miércoles, y como el cordero pascual se comía de víspera, debía de ser en la noche del martes.

Presumiendo fundamentalmente que este calendario estuviese algo más difundido que entre los sectarios de Qumrán, y con el apoyo de otros testimonios de los primitivos siglos cristianos (*Disdascalia*, Victoriano, Epifanio) de que Jesucristo celebró la última Cena el martes y no el jueves, se ha propuesto la teoría de que Jesucristo siguió para su última Pascua el calendario tradicional que, como sabemos por los escritos de Qumrán, continuaba todavía entonces en uso.

Así parecen solucionarse maravillosamente varias dificultades del relato de la Pasión.

1. La contradicción entre los Sinópticos y Juan desaparece, porque no se trata de la misma Pascua según el mismo calendario. Cuando Juan dice, por ejemplo⁴, describiendo la escena ante pilato, que «era la víspera de Pascua», hay que entenderlo según el *calendario oficial* que siguen los sacerdotes. Cuando

Lucas hace decir a Jesucristo en el Cenáculo⁵: «Con deseo he deseado comer esta Pascua con vosotros», Pascua debe entenderse según el *calendario tradicional*. No hay, pues, ninguna contradicción.

2. Desaparece también la dificultad de sobrecarga de sucesos, que era necesario acumular en pocas horas, si la Cena fue en jueves y la muerte en viernes. Por la mañana del viernes se reúne el sanedrín, y da la sentencia definitiva. Le llevan a Pilato. Éste le interroga y le envía a Herodes. Herodes le vuelve a Pilato. Pilato le interroga de nuevo. Se sigue la flagelación, la coronación de espinas, y la sentencia de muerte. Eran las nueve cuando le crucificaron, dice Marcos⁶. No resulta lógicamente posible en tan poco tiempo acumular tantos sucesos.

En cambio, poniendo la cena el martes, los sucesos narrados por los evangelistas se distribuyen desde el martes al viernes de una manera verosímil. El miércoles por la mañana es la primera sesión del sanedrín y la sentencia de muerte. La noche del miércoles la pasa en la cárcel de los judíos. El jueves por la mañana se tiene la segunda sesión del sanedrín para ratificar la sentencia de muerte. Le llevan a Pilato y Pilato le envía a Herodes. Herodes le vuelve a Pilato. Pero en la tarde del jueves se interrumpe el proceso, según la costumbre romana de no actuar por la tarde. La noche del jueves la pasa Jesús en la cárcel de los romanos. El viernes por la mañana tiene lugar el segundo interrogatorio, la flagelación, etc.

3. Finalmente desaparece la dificultad de tener que poner los procesos ante el sanedrín por la noche, o en plena fiesta de la Pascua y sin que entre la primera y segunda sentencia la diferencia de un día, todo ello en contradicción manifiesta con prescripciones precisas de la *Mišnāh* (*Sanh.* 4,1).

En efecto, si nos atenemos a la cronología de los Sinópticos, sin la distinción de diversos calendarios indicada antes, era fiesta de la Pascua a partir del crepúsculo del jueves hasta el crepúsculo del viernes, según la manera de computar los días de los judíos. Por lo tanto, en plena fiesta se reúne el sanedrín. Esta reunión era ilegal y es improbable que ellos, tan cuidadosos del cumplimiento externo de la Ley, la quebrantasen tan palmariamente.

En cambio, en la nueva cronología todo procede en lo externo legalmente. No se reúnen los sanedrines en la fiesta, pues, según su calendario, todavía faltan más de dos días para la Pascua en la primera reunión (miércoles por la mañana), y más de un día en la segunda reunión (jueves por la mañana). No se reúnen de noche. Hay veinticuatro horas de diferencia entre la sentencia de muerte y su ratificación. Y esta ratificación se tiene antes de la víspera de una fiesta, aquí la Pascua, todo según las prescripciones de la ley judaica.

La dificultad que proviene de los evangelistas, que parecen dejar la impresión en sus relatos de que todo sucedió en una noche y medio día, la resuelven los defensores de esta nueva teoría, recurriendo a los procedimientos redaccionales de *contracción*, que frecuentemente, comparando unos evangelistas con otros, se advierten en el evangelio. Lo que sucedió en diversos

días lo juntan, dando la impresión de que sucedió en uno, aunque no lo afirman expresamente.

En conclusión, se puede decir de esta nueva teoría que es una buena hipótesis, que soluciona probablemente las dificultades planteadas, aunque, no las elimina apodícticamente, y está en espera de confirmación.

¹ QSa, 1,13-15; CDC, 6,18-19; 16,2-4.

² Mc 14,12; Lc 22,15, etc. ³ Jn 18,28.39; 19,14; 31. ⁴ Mc 15,42; Mt 27,62; Lc 23,54; Jn 19,31.42. ⁵ Jn 19,14. ⁶ Lc 22,15. ⁷ Mc 15,25.

Bibl.: Obra fundamental para la nueva hipótesis es el libro de A. JAUBERT, *La Date de la Cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne*, en *EtB* (1957).

En favor de la nueva hipótesis: E. VOGT, *Antiquum Kalendarium Sacerdotale. Dies ultimae Coenae Domini*, en *Bibl*, 36 (1955), págs. 403-413; id., *Une lumière nouvelle sur la semaine de la Passion*, en *Ch*, 11 (1956), págs. 413-421. J. GÉNILEAU, *La Date de la dernière Cène*, en *MD*, 43 (1955), págs. 161-167. L. ALONSO SCHÖKEL, *Sobre la fecha de la última Cena*, en *RF*, 154 (1956), págs. 243-247. J.A. WALTHER, *The Chronology of Passion Week*, en *JBL*, 77 (1958), págs. 116-122. N. WALKER, *Concerning the Jaubertian Chronologie of the Passion*, en *NovT*, 3 (1959), págs. 317-320.

Contra la nueva hipótesis: P. BENOIT, *La Date de la Cène*, en *RB*, 65 (1958), págs. 590-594. J. BLINZLER, *Qumran-Kalendar und Passionschronologie*, en *ZNW*, 49 (1958), págs. 238-251. P. GAECHTER, *Eine neue Chronologie der Leidenswoche?*, en *ZKTh*, 80 (1958), págs. 555-561. J. JEREMIAS, *La Date de la Cène*, en *JThS*, 10 (1959), págs. 131-133. J. LEAL, *La nueva fecha de la Cena y el orden de los hechos de la Pasión de Nuestro Señor*, en *EE*, 31 (1957), págs. 173-188; id., *Feria quinta: dies Ultimae Coenae*, en *VD*, 41 (1963), págs. 229-237.

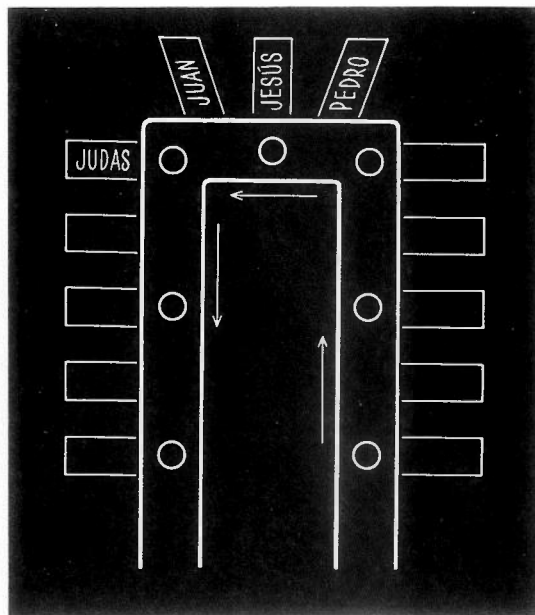
J. ALONSO DÍAZ

CENA, Ritual o celebración de la última. 1. NATURALIDAD. Se designa con el nombre de última Cena (δείπνον; Vg. *coena*) la comida que reunió alrededor de una misma mesa a Jesús con los doce apóstoles pocas horas antes del prendimiento del Redentor en Getsemaní y durante la cual fue instituida la → **Eucaristía**.

¿Fue la última Cena también *cena pascual*, es decir, la cena de la → **pascua** judía, que debía celebrarse al atardecer del 14 de Nisán, o, mejor, cuando con la puesta del sol ya había empezado, según la computación corriente, el 15 de Nisán? A primera vista san Juan parece dar a entender que no, pues comienza su relato de la última Cena escribiendo que era «el día antes de la fiesta de la Pascua»¹; añade, al describir el proceso de Jesús ante Pilato, que los miembros del sanedrín no quisieron entrar en el pretorio «para no contraer contaminación que les impidiese comer la Pascua»² y explica las prisas de los judíos en que fueran quitadas las cruces del calvario precisamente porque era aquel día «parasceve» o preparación de la Pascua³.

La letra, en cambio, de los evangelios sinópticos está claramente por la afirmación. Aquel día, «el primero de los ázimos —aclara san Marcos—, cuando sacrificaban la Pascua»⁴, Jesús, a sugerencia de los apóstoles, dispuso que Pedro y Juan preparasen «lo necesario para comer la Pascua»⁵; y, al principio de la Cena les dijo: «Ardientemente he deseado comer esta Pascua con vosotros antes de padecer»⁶.

Las soluciones propuestas para concordar los datos evangélicos ofrecidos por san Juan y por los sinópticos respectivamente son muy variadas y hasta la fecha ninguna ha logrado hacerse con la adhesión unánime o casi de los exegetas (→ **Cena, Fecha de la última**). En todas, sin embargo, se admite que la última Cena de



Probable colocación de los apóstoles en la última Cena. Para Pedro fue fácil preguntar por señas, y por detrás de Jesús, el nombre del traidor a Juan, a quien, apoyado como estaba en el brazo izquierdo, bastaba un leve movimiento para quedar recostado sobre el pecho de Jesús

Jesús fue realmente también *cena pascual* o se afirma, por lo menos, que aquella fue «una evocación anticipada de la Pascua del día siguiente, con institución de un rito nuevo destinado a reemplazarla»^A. Puede darse, pues, por seguro o muy probable, cuando menos, que en la última Cena se siguió básicamente el ritual judío de la *cena pascual*. (Incluso en la segunda hipótesis debe suponerse, al parecer, que se comió un corderillo anteriormente sacrificado, aunque negando o poniendo en duda su carácter de cordero pascual en estricto derecho judío).

2. **LEGISLACIÓN.** La manera de celebrar la *cena pascual* se encuentra descrita en Éx 12,8-11. Pero con el paso de los siglos el ritual prescrito sufrió modificaciones, suprimiéndose algunos usos e introduciéndose otros.

Es muy probable que en tiempos de Jesús se observara ya el ceremonial que la tradición rabinica codificó cosa de siglo y medio después de la destrucción de Jerusalén en la Mišnāh: *Pēsāḥim*, 10, 1-9.

3. **PREPARATIVOS.** El *ritual judío* establecía que por la mañana se hiciera desaparecer el pan fermentado. Por la tarde en el atrio interior del Templo se inmolaba el cordero pascual, que luego en casa era asado. Jesús encomendó la preparación de su última Cena a Pedro y Juan, no a Judas a pesar de ser éste el depositario de la bolsa común⁷: fue precaución de elemental prudencia para evitar que Judas pudiera precipitar los acontecimientos antes del momento oportuno. Pedro y Juan dispusieronlo todo en una amplia sala, en el piso superior de una casa el → **Cenáculo** en la terminología cris-

tiana —, cuyo dueño, bien conocido indudablemente de Jesús, tal vez fuera un pariente de Juan Marcos: dieron con el lugar siguiendo las indicaciones de Jesús, muy concretas en sí, pero jeroglífico indescifrable interinamente para Judas⁸.

4. EL BANQUETE PASCUAL. Iniciábase la cena después de la puesta del sol y solía prolongarse hasta la media noche o más. Oscilaba el número de comensales entre diez y veinte. Comían sentados o más bien recostados en divanes⁹, a la manera de griegos y romanos en los banquetes, y no de pie como estaba prescrito en el Éxodo, para indicar que no eran esclavos, como en Egipto, sino libres. Se escanciaban durante la cena pascual cuatro copas de vino rituales, las cuales no podían faltar ni siquiera entre los pobres; se admitía la circulación de otras copas, mas no entre la tercera y la cuarta.

El siguiente cuadro esquemático muestra, mejor que podría lograrlo una descripción continua, los respectivos actos principales del ritual para la cena pascual y de la última cena de Jesús con el encuadre de ésta en aquél. Parece casi superfluo advertir que la correspondencia no debe medirse por los milímetros de coincidencia de las líneas y que algunos ritos se desarrollan más o menos contemporáneamente.

⁸P. BENOIT, en *RB*, 65 (1958), pág. 593.

¹Jn 13,1. ²Jn 18,28. ³Jn 19,31; cf. 13,29; 19,14. ⁴Mc 14,12; cf. Lc 22,7. ⁵Mc 14,12-16; cf. Mt, 26,17-19; Lc 22,7-13. ⁶Lc 22,15. ⁷Jn 13,29. ⁸Mc 14,13-15 y par. ⁹Mt 26,20; Mc 14,18; Lc 22,14; Jn 13,28. ¹⁰Jn 13,1. ¹¹Lc 22,15-16. ¹²Lc 22,17-18. ¹³Lc 22,24. ¹⁴Jn 13,2-5. ¹⁵Jn 13,4-11. ¹⁶Jn 13,12-17. ¹⁷Jn 13,18-21. ¹⁸Jn 13,22; Mt 26,22; Mc 14,19. ¹⁹Mt, 26,23-24; Mc 14,20-21. ²⁰Mt, 26,25. ²¹Jn 13,23-26. ²²Jn 13,27-30. ²³Cf. Mt 26,21-25; Mc 14,18-21 comparados con Jn 13,27-30. ²⁴Lc 22,19-20. 21-23. ²⁵Mt 26,26-29 y par. ²⁶1 Cor 11,25. ²⁷Mt 26,30 a; Mc 14,26 a. ²⁸Mt 26,31-35 y par. ²⁹Mt 26,30 b; Mc 14,26 b. ³⁰Jn 13,31-17,26.

RITUAL JUDIO

1.^a *copa ritual*, bendecida por el padre, con plegaria. Presentación en la mesa de los panes ázimos, hierbas amargas (comiendo algunas), salsa «hārōset» y cordero pascual.

El padre o presidente empieza la lectura de textos litúrgicos alusivos, haciendo circular enseguida la

2.^a *copa ritual*.

Discurso del padre explicativo de la fiesta, a petición del benjamín de la familia.

Consumición del cordero con las hierbas amargas, mientras circula la 2.^a copa.

Recitación de la primera parte del gran *Hallel*: Salmos 112-113.

Rezo de una bendición, lavatorio de las manos y principio de un verdadero banquete con varios manjares sin ceremonial especial.

3.^a *copa ritual*, llamada la copa de la bendición, oración de acción de gracias y rezo de la segunda parte del gran *Hallel*: Salmos 114-117; y, al cantar el vers. 26 del Sal 117,

4.^a *copa ritual*.

Sobremesa; pudiendo concluir con el canto de los Sal 119 y 137, más una quinta y última copa.

ÚLTIMA CENA DE JESÚS

Sucedieron cosas extraordinarias, según se desprende del testimonio de Juan sobre el amor de Jesús «hasta el fin»¹¹ y del ardiente deseo de celebrarla¹² manifestado por Jesús.

Jesús no beberá ya más¹³.

[¿Preguntaría Juan y explicaría Jesús el significado?]

Disputa de los apóstoles acerca de quién era mayor¹⁴, comenzada por Judas¹⁵.

Lavatorio por Jesús de los pies de los apóstoles¹⁶ y explicación de su significado¹⁷.

*Denuncia del traidor*¹⁸.

Consternación de los discípulos¹⁹.

Confirmación de la denuncia²⁰.

Judas personalmente se sabe descubierto²¹.

Juan, a petición de Pedro, consigue de Jesús la designación del traidor²².

Salida del traidor²³.

[¿Comulgó Judas? Hay que descartar cualquier solución sentimental; de la letra de Mt y Mc²⁴ parece desprenderse una respuesta negativa; pero afirmativa de Lc²⁵].

Institución de la Eucaristía:

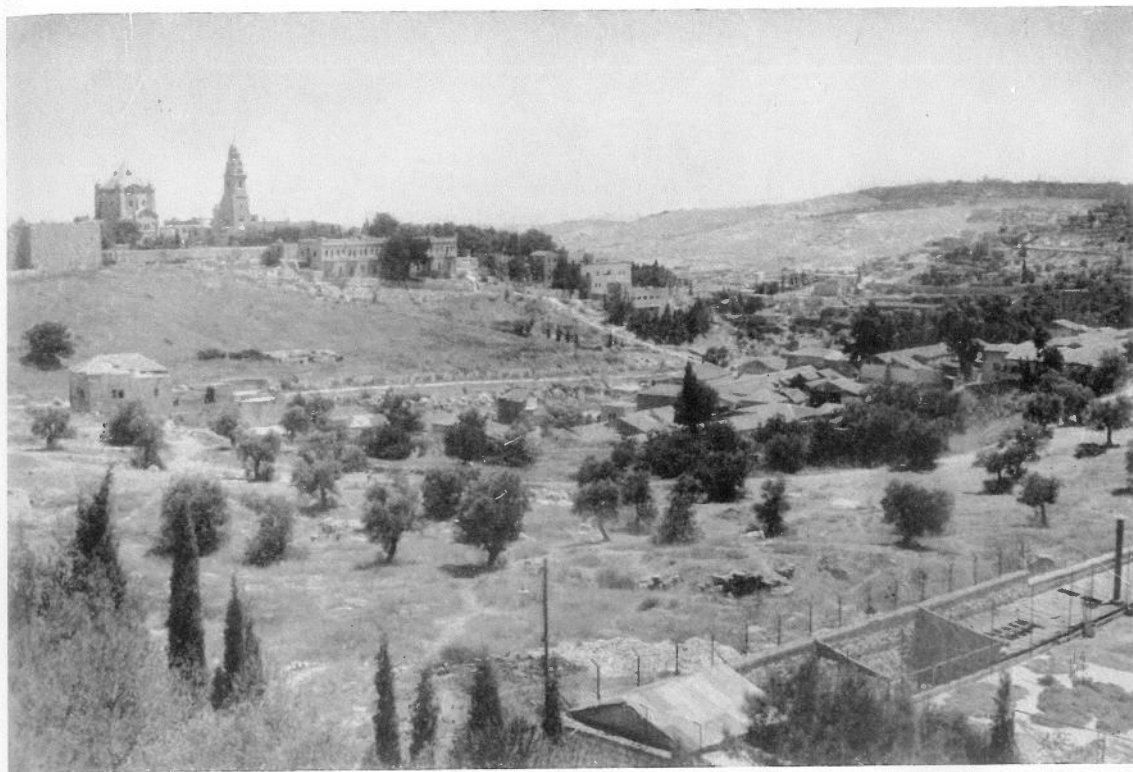
1) Pan ácimo = Cuerpo del Señor.

2) Vino = Sangre de Jesús, «después de haber cenado»²⁶.

Canto de los himnos²⁷.

Predicción: Dispersión de los apóstoles y negociaciones de Pedro²⁸ [¿fuera de la sala?²⁹]

Últimos coloquios = Sermón de la Cena³⁰.



Jerusalén. Basílica de la Dormición de María, en la colina sudoeste de Jerusalén, y valle del Hinnöm. El «cenáculo» se encuentra inmediatamente detrás, entre la basílica y su torre. (Foto P. Termes)

Bibl.: T. PREISS, *Le dernier repas de Jésus fut-il un repas pascal?*, en *ThZ*, 4 (1948), págs. 81-101. V. LARRAÑAGA, *Ensayo de reconstrucción de la última cena*, en *EstB*, 5 (1946), págs. 381-402. Además, las principales Vidas de Jesús.

P. TERMES

CENA DEL SEÑOR. → Eucaristía.

CENÁCULO, EL. Terminología y breve historia del Cenáculo en los períodos bizantino, cruzado y franciscano.

TERMINOLOGÍA. Al hablar de la casa en que se efectuó la última Cena de Jesús y de la que sirvió de morada a su Madre y discípulos después de la pasión y ascensión, los evangelistas emplean varios términos que es necesario aclarar para mejor entender lo que sigue. El κατάλυμα¹, que en otros lugares puede ser sinónimo del hebreo *mālōn* (Gn 42,27; 43,21; Éx 4,24; Jos 4,3), del griego ξενοδοχεῖον, del árabe *hān*, hospedería de de viajeros o caravaneros, aquí se emplea para indicar una parte de la casa destinada a los huéspedes y personas extrañas a la familia. Esta pieza de la casa, al menos en el caso presente, se hallaba en el piso alto, llamado unas veces ἀνάγειον² y otras ὑπερῶν³ términos sinónimos que san Jerónimo traduce en los tres casos por *coenaculum*; Delitzsch, en su traducción hebrea del NT, por *‘āliyyāh*, y la versión siria por *‘eliō*.

PERÍODO BIZANTINO Y CRUZADO. En el ἀνάγειον pues, se celebró la última cena de Jesús con sus disci-

pulos, y desde entonces aquel sagrado lugar de la institución de la → **Eucaristía** vino a ser la primera iglesia del mundo cristiano, la *mater omnium ecclesiarum*, sobre todo si se admite, como es común, que en ese mismo κατάλυμα se encerraron dos días después los mismos discípulos con otras personas *propter metum iudaeorum*, «por miedo a los judíos»; que en él se les apareció por dos veces⁴, ordenándoles que no saliesen de Jerusalén hasta recibir el Espíritu Santo el día de Pentecostés⁵; que allí fue la elección de Matías⁶, y que allí finalmente se reunió el primer concilio y se estableció la primera sede episcopal con el nombramiento de Santiago, «hermano» del Señor⁷.

El P. Abel ha sugerido, por primera vez, según parece, la hipótesis de que podrían ser dos lugares diferentes el de la Cena y el de Pentecostés, basándose en que se emplean dos términos diferentes al hablar de uno y otro sitio: ἀνάγειον y ὑπερῶν, y en el pretendido silencio de la tradición, que al hablar de la sala de Pentecostés no nombra la de la Cena. Pero esta hipótesis, como le han respondido Golubovich, Power y Vincent, entre otros, peca por falta de sólida base. Basta recordar aquí que los dos términos *anágaion* e *hyperoon* son sinónimos y que el escritor era libre de usar el uno o el otro; y, en cuanto a la tradición, si algunos de los primeros testimonios no nombran explícitamente los dos hechos, hay otros, como la *Doctrina de Addai*, que los sitúa claramente en el mismo lugar y, en ade-

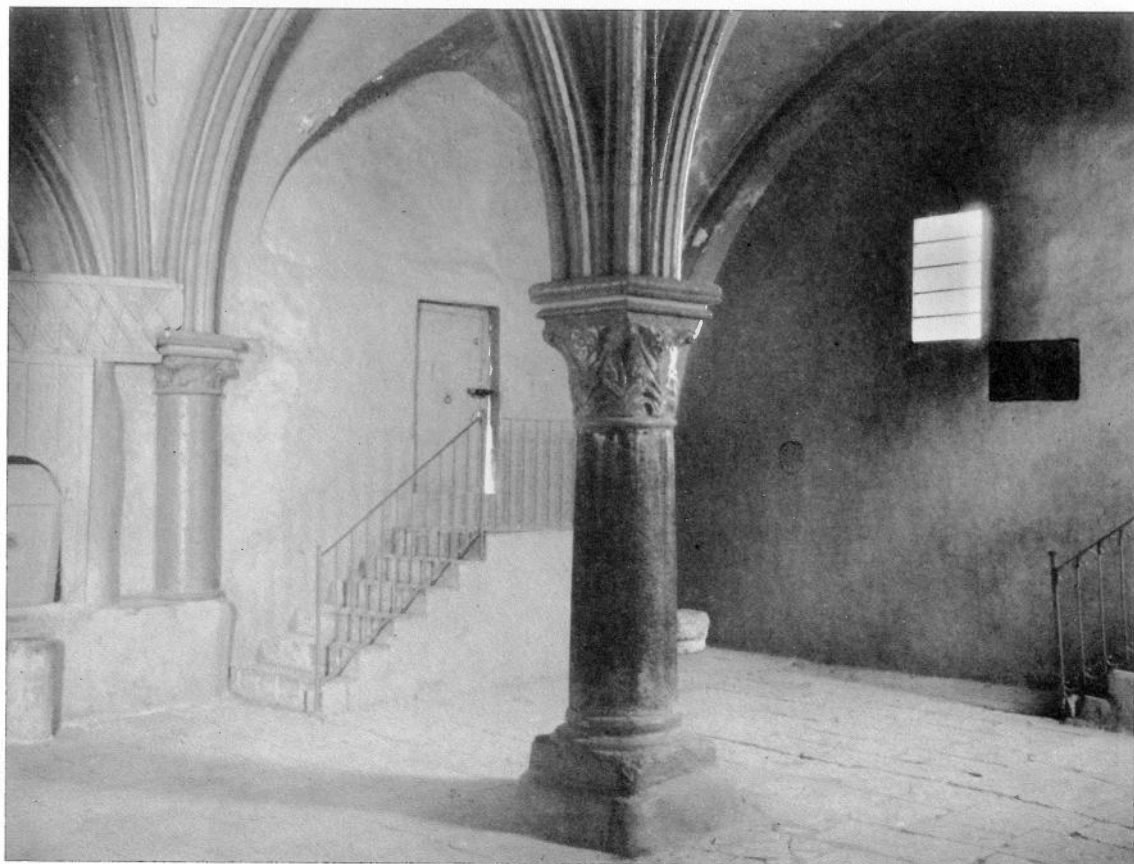
lante, todos. Téngase presente, por lo demás, que los peregrinos no precisaban sus narraciones escritas según los deseos actuales.

Una tradición antigua e ininterrumpida asegura de la autenticidad del Cenáculo. La serie de los testimonios de esta tradición puede verse en las obras citadas al final de este artículo; bastará mencionar aquí algunas de las más antiguas. San Epifanio († 403), natural de Palestina y que vivió en Jerusalén varios años, en su obra *De mensuris et ponderibus*, 14 (PG, 43,260-261), refiere que cuando el año 117 el emperador Adriano llegó a Jerusalén, de paso a Egipto, halló la ciudad y el Templo destruidos por Tito el año 70, excepto algunas casas, entre ellas la que contenía «la pequeña iglesia de Dios», en el monte Sión, donde se había establecido la guarnición dejada por Tito. San Cirilo de Jerusalén, en la *Catechesis* 13,4 (PG 33,924), del año 347, recuerda a sus fieles «la iglesia superior de los apóstoles» del día de Pentecostés. Hacia 385, Egeria, describiendo las procesiones litúrgicas de Jerusalén, dice que el obispo y fieles iban el día de Pascua al Sión y que *in eodem loco, ubi ipsa ecclesia nunc in Syon est*, se decían algunos himnos y se leía el evangelio alusivo a las apariciones del día de la resurrección. Lo mismo se hacía ocho días

después y el día de Pentecostés (*Peregrinatio*, ed. Geyer, 91-94). Parece, pues, que ya entonces una nueva iglesia había sucedido a la «pequeña iglesia de Dios», probablemente entre los años 340-345, a la cual parece aludir san Cirilo, al llamarla «Iglesia de los Apóstoles». Esta iglesia, tal vez terminada o restaurada por el obispo Juan II (386-417), llamada después ordinariamente «la Santa Sión», tenía, según la *Descripción armenia* del siglo V, 54,80 × 38,36 m. Incendiada por los persas en 614 y restaurada por Modesto hacia 620, fue de nuevo incendiada y saqueada por los musulmanes en 966.

Cuando los cruzados llegaron a Jerusalén en 1099 hallaron dicha iglesia arruinada; pero pronto la levantaron de sus ruinas, dándole el nombre de *Santa María de Monte Sión*. Al tomar Saladino la ciudad a los cruzados en 1187, esta iglesia no sufrió destrozos, entrando a servirla, en lugar de los Canónigos de san Agustín, los monjes del país; pero, cuando los cruzados se apoderaron de Damietta, en 1219, el sultán de Damasco al-Mālik al-Muʿazzam, sobrino de Saladino, ordenó desmantelar la ciudad, temiendo una ofensiva de los francos, y entonces probablemente debió de sufrir algo la iglesia, hasta que finalmente la invasión de los feroces huwarizmies en 1244 acabó de arruinarla completamente.

Jerusalén. Un ángulo de la sala actual, de origen que conserva elementos arquitectónicos debidos a los cruzados, la cual corresponde al lugar del «cenáculo». (Foto P. Termes)





Perspectiva exterior de los edificios actuales en que se halla el «cenáculo», en cuya planta inferior los judíos veneran el llamado «sepulcro de David». (Foto F. Arborio Mella, Milán)

PERÍODO FRANCISCANO (1333-1552). Los franciscanos se instalaron en el monte Sión hacia el año 1333, y uno de sus primeros cuidados fue el de restaurar el Cenáculo propiamente dicho, es decir, la sala alta, el *hyperoon/anágaion*, que en los innumerables documentos sultanales, conservados en el Archivo Custodial de Jerusalén, es llamada invariablemente *‘āliyat* o *‘ulliyyat šihyūn*, «sala alta de Sión», la cual ha quedado casi invariada hasta el presente.

Allí, en el conventito que, adosado al Cenáculo y cuyo claustro aún se conserva, les construyó hacia 1335 la reina de Nápoles Sancha de Mallorca, esposa de Roberto de Anjou, los franciscanos cuidaron aquel gran santuario, con un culto espléndido que alaban los peregrinos, a los cuales atendían con afecto y desinterés, sirviéndoles de guías en sus visitas a los santuarios. Clemente VI, con sus bulas *Nuper charissimae* y *Gratias agimus*, ambas del 21 de noviembre de 1342, confirma la donación del Cenáculo, con las capillas del Espíritu Santo y de Santo Tomás, que los reyes Roberto y Sancha habían obtenido del sultán de Egipto al-Nāṣir Muḥammad.

En 1452 los musulmanes, incitados por los judíos, les arrebataron la mitad de la parte baja del Cenáculo, donde aquéllos veneran el sepulcro legendario de David, y a principios de 1524 fue ejecutado el decreto emanado de la cancellería de Constantinopla el 18 de marzo de 1523, despojándoles también de la sala alta o *‘ulliyyah*, es decir, del Cenáculo propiamente dicho, convirtiéndola en mezquita. Por último, a fines de 1560 y a principios de 1561 tuvieron que abandonar su convento y dependencias, para instalarse en el actual convento del Santísimo Salvador, centro de toda la Custodia de Tierra Santa.

¹Mc 14,14; Lc 22,11; cf. Lc 2,7. ²Mc 14,15; Lc 22,12. ³Act 1,13. ⁴Lc 24,33-36; Jn 20,19-20. ⁵Lc 24,39; Act 1,4. ⁶Act 1,15-26. ⁷Act 15,5-31.

Bibl.: LEMMENS, *Die Franziskaner auf dem Sion*, 2.^a ed., Münster 1925. L. H. VINCENT, *L'authenticité des Lieux Saints*, París 1932, págs. 95-98. L. H. VINCENT - F. M. ABEL, *Jérusalem*, II, págs. 421-481. E. POWER, *Cénacle*, en *DBS*, I, cols. 1064-1084. GOLUBOVICH, *Il Santo Cenacolo. Studio storico-critico*, Florencia 1938. A. ARCE, *El Cenáculo de Jerusalén*, en *Sesiones de estudio*, I, págs. 495-497, del XXXV Congreso Eucarístico Internacional de Barcelona (1952).

A. ARCE

CÉNCREAS (Κεγχρεαί; Vg. *Cenchreae*). Puerto egeo de Corinto, situado a unos 11 km al este de tal ciudad, y a un día del Pireo por mar, con viento próspero. En Céncreas estableció el Apóstol de las Gentes una iglesia, de la que → Febe tuvo el cargo de diaconisa¹. San Pablo, luego de cumplir su voto de raparse el pelo, se hizo en él a la vela rumbo a Siria².

¹Rom 16,1. ²Act 18,18.

Bibl.: HAAG, col. 903. B. M. METZGER, *Index to Periodical Literature on the Apostle Paul*, Leiden 1960.

R. SÁNCHEZ

CENDEBEO (Κενδεβαῖος; Vg. *Cendebaeus*). Estratega del rey Antioco VII con autoridad en la región litoral desde Fenicia a Egipto. Recibió del monarca sirio la instrucción de someter a los judíos. De Jamnia pasó a Cedrón, que fortificó y desde la que hostilizó

toda la región occidental de Judea. Simón Macabeo despachó contra él a sus hijos Judas y Juan (Hircano), los cuales le atacaron en las inmediaciones de Modín en el Wādi Qaṭrah, derrotándole y obligándole a buscar refugio en la fortaleza de Cedrón. En adelante, no inquietó seriamente a Judea.

I Mac 15,38-41; 16,1-8.

Bibl.: F. M. ABEL, *Les Livres des Maccabées*, París 1949, *ad. loc.* M. GRANDCLAUDON, *Les Livres des Macchabées*, en *La Sainte Bible*, VIII, 2.^a parte, París 1951, *ad. loc.*

CENECEO. En la Vg., nombre del pueblo cuya grafía castellana es → Quineceos.

CENERETH, CENEROTH. Nombre latino de → Genesaret.

CENEZ. Patriarca, hijo de ʿĒlifaz, llamado en el T. M. → Qēnaz.

CENI. Nombre que la Vg. da al pueblo llamado en castellano → Quineos.

CENICERO. En Lv 1,16; 4,12 se dice «en el lugar en que se echa la ceniza» (heb. *dešen*). Se trata, pues, en realidad, de un «basurero» o «vertedero» y no de un cenicero en sentido propio.

CENIZA (heb. *ʿēfer*, *dešen*, *ʿāfār*; αἰθάλη, σποδός, τέφρα; Vg. *cinis*, *favilla*). Tuvo un uso litúrgico en el ritual de la ternera roja, que era quemada íntegramente y sus cenizas echadas al agua, la cual servía para cierto tipo de purificaciones¹. Y se menciona varias veces con ocasión de los restos consumidos de los sacrificios que eran arrojados al altar y después fuera del campamento² y de la ciudad: Jeremías llama al → Hinnōm «valle de cadáveres y ceniza», porque allí eran quemados³.

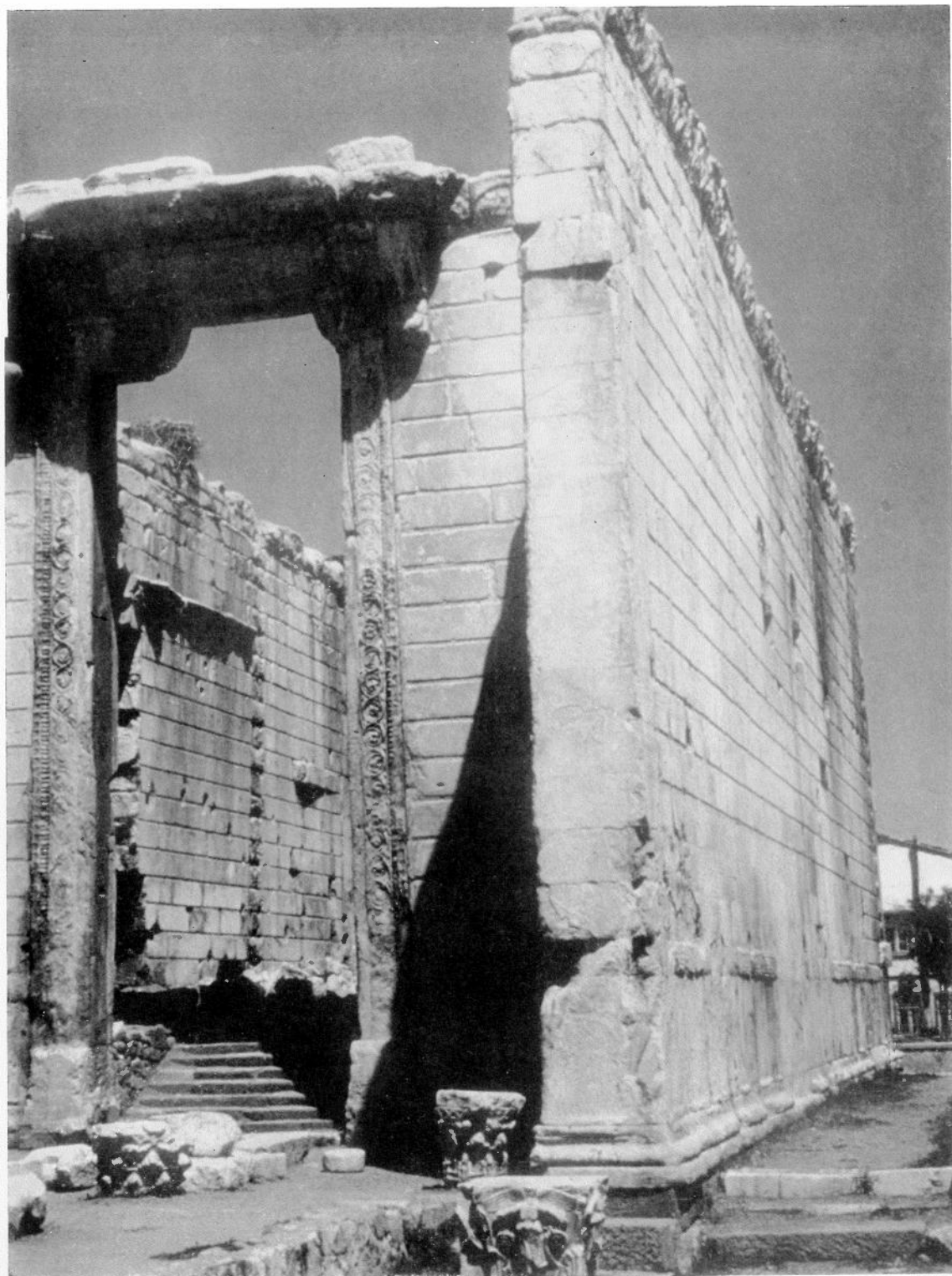
Abundante empleo tuvo la ceniza en gestos simbólicos y en multitud de expresiones literarias: sentarse en ceniza, derramarla por la cabeza eran gestos de luto, la tristeza y penitencia⁴; hombre humillado por la adversidad o los enemigos es un hombre de ceniza⁵; por ello es fórmula de sumisa cortésia⁶. La ceniza conoce una sola metáfora luminosa: Dios derrama la escarcha como ceniza⁷.

Suele ir unida a polvo y fango, siempre indicando una situación penosa y triste⁸. Como entre nosotros, reducir a cenizas equivale a destruir por completo⁹.

¹Nm 19,1 y sigs.; Heb 9,13. ²Cf. Lv 1,16; 4,12; 6,3-4; 1 Re 13,3-5. ³Jer 31,40. ⁴2 Sm 13,19; Is 58,5; 61,3; Jer 6,26; Lam 3,16; Ez 27,30; Jon 3,6; Job 2,8; 13, 12; Mt 11,21 y par. ⁵Job 30,19; 42,6; Ecl 40,3. ⁶Gn 18,27; Ecl 10,9. ⁷Sa 147,16. ⁸Job 30,19; 42,6, etc. ⁹Ez 28,18; 2 Pe 2,6.

C. WAU

CENSO (heb. cf. *pāqad*, *mānāh*; ac. *pakadu*, *manu*; ἐπισκοπή, ἐπισκέπτω; Vg. *numerus*, *recenseri*). El censo como padrón o lista de personas pertenecientes a la nación, a una determinada tribu, o peculiar clase social, es una realidad estadística que aparece repetidas veces en la Biblia.



Ankara, templo de Augusto y Roma. En la pared exterior de la derecha está grabada en griego una inscripción conmemorativa de las obras de Augusto, mencionándose entre ellas tres censos generales del Imperio romano. (Foto I. Gomá, Archivo Termes)

Nada tiene de extraño que, ya durante el viaje por el desierto, Moisés haga el censo de los hombres mayores de 20 años, de los primogénitos, de los levitas, etc.¹, viniendo de Egipto, el país burocrático por antonomasia, donde en época tan remota como los comienzos del III milenio, los faraones ordenaban censos y catastros de personas, bestias y campos.

Los números que arrojan estos censos del desierto se consideran hoy como exagerados, porque una población de más de 600 000 guerreros y 22 000 levitas daría un número total de tres o cuatro millones de israelitas, número evidentemente desmesurado. Otro tanto cabe decir del famoso censo de David que cataloga un millón trescientos mil hombres de armas², equivale a una población de más de cinco millones de almas, cifra que el Cronista ha aumentado más todavía. Después del cautiverio babilónico, Esdras y Nehemías³ llevan a cabo nuevos censos de los repatriados con cifras mucho más módicas.

El resultado es que no podemos servirnos de tales padrones para señalar la población de Palestina a determinada altura histórica, porque se trata de cifra simbólicas y artificiales muy del gusto de la historiografía antigua. Probablemente, la población de Palestina no debió de superar en mucho el millón de habitantes, aun en los tiempos bíblicos de mayor prosperidad. De Vaux recuerda que en el censo inglés de Palestina de 1931 — antes, por tanto, de gran inmigración sionista — la población palestinese era de 1 014 000 habitantes.

A propósito del censo, algunos de los pasajes antes aludidos parecen referirse a un problema moral inherente al empadronamiento: desagrada a Dios. En el primero, que instituye Moisés, cada varón mayor edad debía pagar medio siclo como rescate por su vida «para no ser heridos de plaga alguna empadronarse»; el autor de 2 Sm introduce el episodio del censo davídico así: «Volvió a encenderse el furor de Yahweh contra Israel, impulsando a David a que hiciera el censo», mientras que el Cronista lo atribuye a sugerencia de Satán.

Probablemente hay en el origen una creencia popular que consideraba de mal agüero saber el número exacto de las personas. Hay también una razón teocrática: Israel no pertenecía al rey — a diferencia de las grandes monarquías egipcia y mesopotámica —, sino a Yahweh y sólo Dios tenía derecho a conocer el número de sus súbditos. El pecado de David habría sido, pues, un pecado contra la teocracia yahwista. Joab, su comandante en jefe, expone al rey su parecer contrario y sólo de mala gana lleva a cabo el empadronamiento.

En el NT, san Lucas⁴ pone el lugar y fecha del nacimiento de Jesús en relación con un censo universal del imperio, ordenado por César Augusto y realizado «siendo Quirino protector de la Siria» o, según traducen otros, «primero que el del gobernador de Siria Quirino».

¹Cf. Éx 30,11-12; Nm cap. 1; 3,40-43; 4,12; 11,21; cap.26. ²2 Sm 24,1-9; 1 Cr 21,1-6. ³Esd cap. 2; Neh 7,7-66. ⁴Lc 2,1-3.

Bibl.: A. AYMARD - J. AUBOYER, *L'Orient et la Grèce Antique*, París 1953, pág. 34 y sigs. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, París 1958, págs. 103-105. G. E. MENDENHALL, *The Census List of Numbers 1 and 26*, en *JBL*, 77 (1958), págs. 52-66.

CENTURIÓN (ἐκατόνταρχης; Vg. *centurio*). Desde Moisés hasta la época de los Macabeos se emplea el término *sārē mē'ōt* («jefes [principes] de cien») para denotar a los magistrados o funcionarios que gozaban de autoridad sobre cien hombres¹. En términos amplios pueden ser considerados, como lo hace la Vg., *centuriones*, con la diferencia esencial de que su cargo no era estrictamente militar, sino judicial y representativo de la fracción de tribu que encabezaban.

La voz gr. ἐκατόνταρχης, que corresponde exactamente a la latina de *centurio*, o verdadero centurión, aparece por vez primera en los Macabeos, al describir la reorganización del ejército que Judas Macabeo llevó a cabo². En el NT se usa con cierta frecuencia, aludiendo a Cornelio, a Julio, al centurión de Cafarnaúm y al que estuvo al pie de la Cruz³.

El centurión recibía el nombramiento del tribuno, era de rango inferior a éste y tenía mando sobre cien hombres. Se situaba en las batallas delante del águila y tenía por insignia de su autoridad una varifa (*vitis*), con la que castigaba a sus soldados cuando infringían la disciplina.

¹Éx 18,21.25; Nm 31,14.48.52; Dt 1,15; 1 Sm 22,7; 2 Sm 18,1; 2 Re 11,4-5, etc. ²1 Mac 3,55. ³Mt 8 6-7; 27,54; Lc 7,26; 23,47; Act 10,1 y sigs.; 21, 32; 22,25, etc.

Bibl.: T. WEGELFEN, *Die Rangordnung der römischen Centurionen*, Berlín 1913. A. WIKENHAUSER, *Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert*, Münster 1921.

CENIDOR DEL SUMO SACERDOTE. → ³Abnēt.

CEPO (heb. *sad, mahpéket*; κώλυμα, ξύλον; Vg. *ner-vum, lignum*). Instrumento de madera con dos orificios, en los que se sujetaban los pies del preso, o con cinco, destinados a prender las cuatro extremidades y el cuello del mismo. Al parecer, su uso tardó bastante en generalizarse entre los judíos, si se atiende a la época de composición de los libros que lo mencionan.

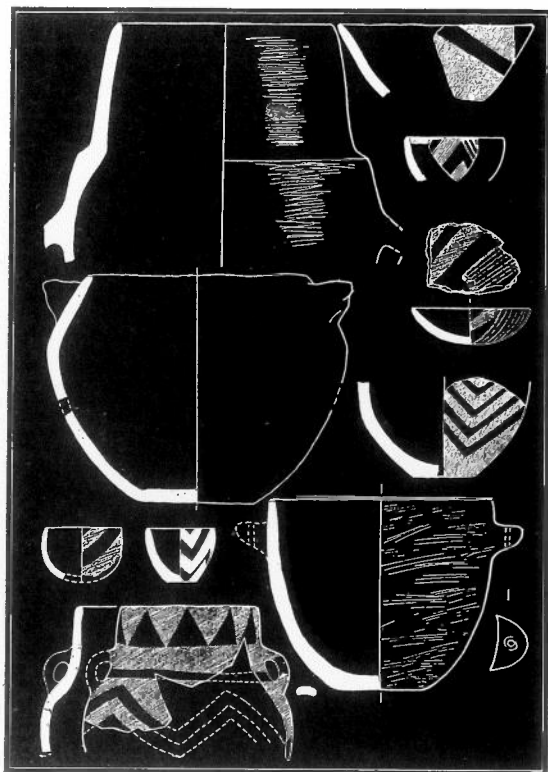
Job 13,27; Jer 20,2-3; Act 16,24.

CERA (heb. *dōnag*, propiamente «débil», «maleable», del verbo inusitado *dānag*; κηρός; Vg. *cera*). Secreción de las abejas, de color amarillento y muy fusible. En las SE proporciona imágenes literarias muy bellas, basadas en su maleabilidad y la gran facilidad con que se derrite¹. Como es sabido, en la antigüedad y en la época helenística se escribía a veces en tablillas de madera cubiertas de cera².

¹Sal 22,15; 68,3; 97,5; Jdt 16,18; Miq 1,4. ²Cf. Lc 1,63.

CERÁMICA. I. ETIMOLOGÍA. La cerámica (del griego κέραμος, «tierra de alfarería») son objetos con una pasta cuyo ingrediente principal es la arcilla, que es un silicato de aluminio hidratado ($Al_2O_3 \cdot 2SiO_2 \cdot 2H_2O$), mezclado con diversas impurezas que a veces llegan al 50 %. La arcilla es una sustancia terrosa, plástica, es decir, capaz de amasarse con agua y modelarse de cualquier forma.

II. FABRICACIÓN Y TIPOS. Para producir objetos de cerámica hay que efectuar las siguientes operaciones: 1. Extracción y purificación de la arcilla (tierras más



Tipos de cerámica del período neolítico A, hallados en Jericó

o menos plásticas). 2. Amasado o manipulación de la arcilla para modelar a mano o a máquina objetos útiles o decorativos. 3. Dsecación y cochura de estos objetos en un horno apropiado. La temperatura de esta cochura oscila aproximadamente entre los 800. y los 1410° C, según los tipos.

Los productos cerámicos pueden ser de materia porosa o compacta.

Porosos: 1. Loza o mayólica. 2. Loza fina. 3. Alfarería o cacharrería. 4. Ladrillos comunes y refractarios.

Compactos: 1. Porcelana. 2. Gres.

III. COMIENZOS. «Hay indicios ciertos de cerámica en el período neolítico; al principio dependía de las técnicas plectogénicas (o de cestería) primitivas. En efecto, un cesto de mimbres, recubierto interiormente con una argamasa terrosa ablandada con agua, al separarse de su envoltura por la natural contracción de la arcilla, dio origen a un recipiente independiente, que, endurecido primero al sol y después, en una fase más perfecta, al fuego, se convirtió mediante sucesivas transformaciones de carácter práctico y estético, en instrumento e índice a la vez del progreso de la civilización. De esta manera nació también, con la forma originariamente ovoide de la vasija, el ornamento "impreso" distribuido de manera uniforme en la superficie exterior del objeto; ornamento que después, con el continuo empleo de tierras ya depuradas y de pig-

mentos coloreados, y con el retorno más o menos reiterado de esquemas ornamentales, fue sustituido por la decoración vascular pintada» (cf. Ballardini).

IV. SIRIA Y PALESTINA. Por lo que respecta a Siria y Palestina conviene, ante todo, fijar las épocas cronológicas como índice de «culturas».

Calcolítico o eneolítico 4500-3200 A.C.

Bronce Antiguo 3200-2100 A.C.

Bronce Medio 2100-1550 A.C.

Bronce Reciente 1550-1200 A.C.

Hierro I 1200-900 A.C.

Hierro II 900-586 A.C.

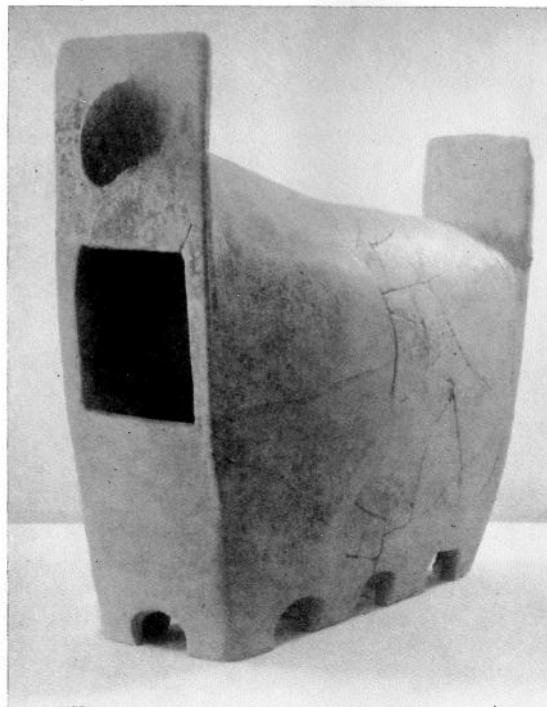
Hierro III 586-330 A.C.

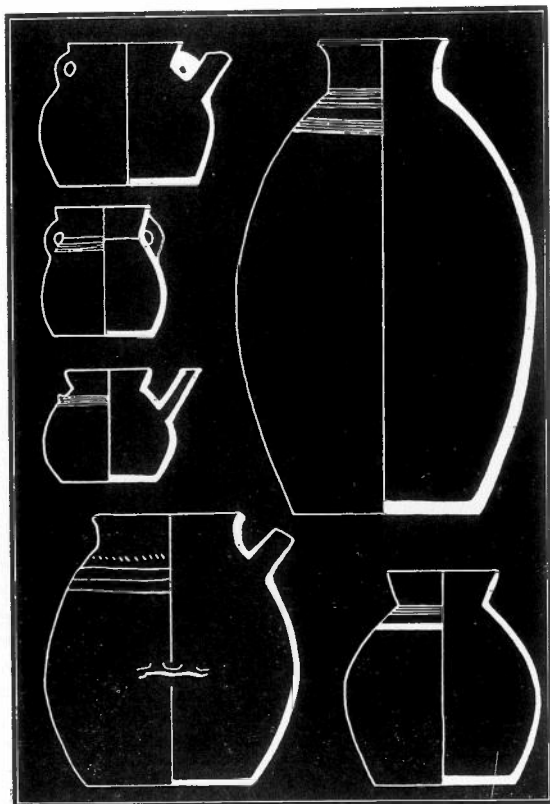
Helenístico-romana 330 A.C. 70 D.C.

Cada una de estas épocas conoció el arte de la cerámica, y sus restos son lo que más abunda en las excavaciones. Se ha calculado que están en la proporción de un ciento por uno con relación a los otros objetos, lo cual se explica debido al hecho de que los objetos cerámicos una vez rotos no pueden ya usarse. El residuo continuo que dejan los fragmentos forma una acumulación de tiestos que constituye una segura indicación para la cronología; y hoy en día, se fecha con facilidad un objeto, aunque sólo se trate de un fragmento. Claro está también que los restos cerámicos se hallan casi siempre en las aglomeraciones de los pueblos que habitaron en suelo palestinese.

Ya desde 1800 la cerámica hallada en las excavaciones del mundo clásico estaba clasificada cronológica-

Osario de cerámica procedente de una tumba de Hāṣōr. Período calcolítico, fines de IV milenio A.C. (Foto *Department of Antiquities, Israel*)





Tipos de cerámica hallados en Tell el-Duweir (Lākiš), del período Bronce Antiguo-Bronce Medio

mente, y los arqueólogos se interesaban sólo por la pintada que indicaba la edad y la cultura de los pueblos que la producían, en tanto que la cerámica no pintada era descuidada sistemáticamente por la cronología, y esto ocurría incluso en el mundo siropalestinense. Pero en 1890 Sir Flinders Petrie, el patriarca de la arqueología del antiguo Oriente Medio, excavando en un tell de la Palestina meridional, Tell el-Hesi, advirtió que la cerámica no pintada podía servir para la cronología. El método fue aceptado, especialmente tras los profundos estudios de L. H. Vincent, *facile princeps*, y de W. F. Albright. Hoy los restos hallados en las excavaciones son celosamente conservados y tanto la estratigrafía como la tipología les atribuye la importancia que en realidad tienen. Además, en la actualidad la arcilla puede ser sometida a ensayos químicos y físicos e incluso microfotográficos.

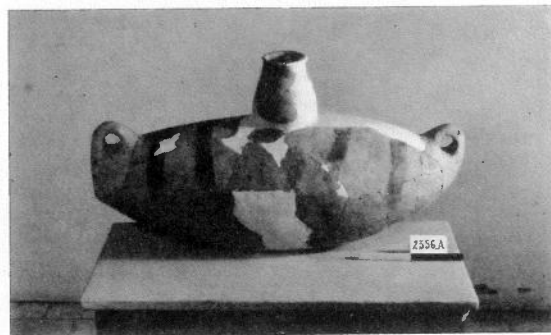
1. CALCOLÍTICO (4500-3200 A.C.). La cerámica de esta época se caracteriza por dos aspectos: está trabajada a mano, es decir, sin el uso del torno que aún no era conocido en Palestina y acaso no se había inventado todavía; y además, está cocida al sol o con un fuego que no alcanza los 800° C, porque no estaba todavía en uso el verdadero horno. Paredes gruesas, fondo aplanado, formas redondas, asas recias abultando por un mayor grueso de pasta, ausencia de decoración o pulido, color rojizo, sonido sordo, gran porosidad y

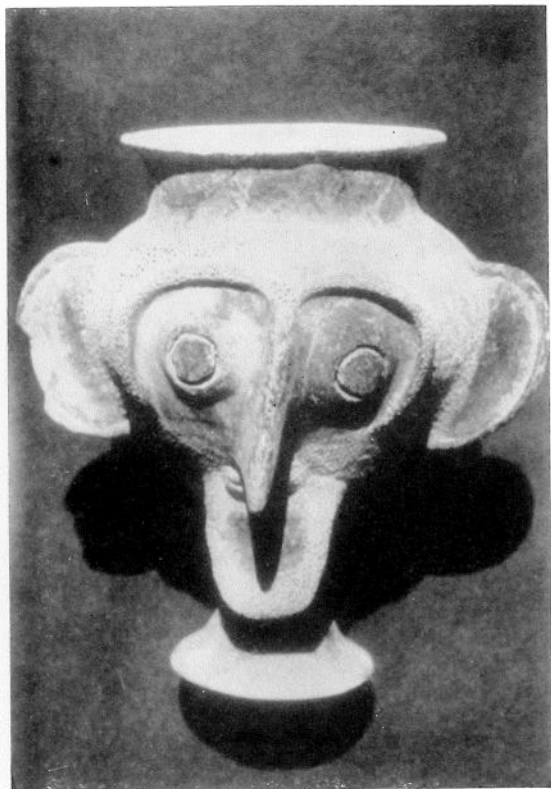
fragilidad, son las características de esta cerámica. La única envoltura externa era el engobe. La pasta está a veces mezclada con paja desmenuzada. Jericó, Teleilat Gassul y Umm Qatāfah en Palestina, y Ġalal el-Namūs y Biblos en Siria, han proporcionado buenos ejemplares de esta cerámica.

2. BRONCE ANTIGUO (3200-2100 A.C.). El Bronce Antiguo se caracteriza por la invención del torno o rueda de alfarero y por el uso del horno. Ambos medios constituyen una verdadera revolución en el arte de la cerámica. Los tornos primitivos eran de un solo plato cilíndrico, que daba vueltas alrededor de un eje accionado a mano. El alfarero lo movía con una mano, la izquierda, mientras con la otra moldeaba la arcilla puesta sobre el plato cilíndrico. El torno de un plato aparece al comienzo del Bronce Antiguo; en cambio, el de dos platos superpuestos, accionado con los pies, aparece al final de este período. El torno más antiguo que se conoce en Palestina proviene del estrato XVIII de Megiddo, es decir, de la época del Bronce Antiguo. En Mesopotamia el torno aparece también en esta época, en tanto que en las islas de Grecia apareció mucho después. También parece ser que en Egipto el torno fue introducido después de haber sido visto en Palestina. El torno de dos platos es llamado en hebreo *ʾōbnáyim*, y en latín *rota*. La otra innovación de la época es el horno para la cochura de la cerámica: hornos que podían cocer la cerámica a una temperatura superior a los 800° C.

La cerámica del Bronce Antiguo hecha con el torno se reconoce ante todo por la regularidad de sus formas, en tanto que el cocimiento al horno ha permitido reducir el espesor de las paredes de las manufacturas cerámicas dándoles un grato sonido. Aparecen además la pintura y el pulido sobre las paredes en bandas paralelas, horizontales, encuadradas, mientras el engobe, ya existente en la época anterior, se aplica por bandas. Característica de esta época es la cerámica de Hirbet Kerak, la antigua Bēt Yerah, en el ángulo sudeste del lago de Tiberiades. El color blanco y el rojo general de la materia, los dibujos geométricos y en espiral, y las formas auténticamente elegantes de esta cerámica constituyen en Palestina el más bello ejemplar de todas las épocas.

Vasija de cerámica decorada hallada en las cercanías de Bersabee. Período calcolítico, fines del IV milenio. (Foto Department of Antiquities, Israel)





Vaso aquillado en forma de cabeza humana. Cerámica procedente de Jericó, del periodo Bronce Medio

Esta revolución industrial en el arte de la cerámica, en los alrededores del año 3200 A.C., implica la llegada a la costa siropalestinense de nuevas poblaciones: las cananeas.

3. BRONCE MEDIO (2100-1550 A.C.). Este período «cultural» debe dividirse en dos fases. En la primera, que va del 2100 al 1900 A.C., la cerámica, en sus formas, en su técnica y en su repertorio imita la cerámica de la Siria del norte y su forma clásica es la del cáliz, puesto que los alfareros preferían la caliciforme a cualquiera otra forma. Algunos ceramólogos creen que la entrada de esta nueva cerámica en Palestina se debe a la inmigración de nuevas poblaciones en dicho territorio; otros opinan por el contrario que se trata sólo de una imitación. Con seguridad se puede afirmar que en esta primera fase del Bronce Medio hubo un gran movimiento de tribus y muchas ciudades fueron destruidas y abandonadas.

La segunda fase del Bronce Medio (1900-1550 A.C.) es históricamente muy importante por la invasión de Egipto llevada a cabo por los hicsos y por la emigración de Abraham de ʾŪr a Palestina. La cerámica de esta época, en sus manifestaciones típicas, adopta forma de pera, es decir, es *piriforme*. La cerámica de todo el Bronce Medio está elaborada con torno, salvo algunas piezas muy ordinarias; la arcilla está preparada, depurada y muy bien cocida. Sus formas son las más elegantes que se han hallado en Palestina.

4. BRONCE RECIENTE (1550-1200 A.C.). La cerámica de esta época se reconoce por ser bicroma y tener adornos de pintura con escenas de pájaros, peces y dibujos geométricos. Estaba muy en boga en toda la costa palestinese y era exportada a Egipto, a Chipre y al interior de Siria y Palestina.

Hacia la mitad de este período se inició, sin embargo, la importación de la cerámica de las islas griegas y esta importación suplantaba casi siempre a la cerámica local. Los ceramistas cananeos, durante algún tiempo, imitaron las formas de la cerámica micénica, pero la de calidad fina llegaba siempre por importación y era preferida a la local.

Además, al final de este período, Palestina fue invadida por los filisteos, que entraron por el oeste, y por los israelitas, que lo hicieron por el este, pueblos ambos de mediocre nivel artístico.

5. ÉPOCA DEL HIERRO (1200-330 A.C.). El hierro, monopolio primero de los hititas y después de los filisteos en Palestina, fue al principio de esta época de uso corriente entre los demás pueblos del Oriente Medio antiguo.

La cerámica de la primera fase de esta época (Hierro I: 1200-900 A.C.) es llamada comúnmente «filistea», porque se halla difundida por los territorios ocupados por los filisteos. Se reconoce por las jarras y botijos pintados con dibujos geométricos en blanco y rojo y por el dibujo estilizado del cisne. Características definidas de esta época son también las grandes jarras funerarias de forma humana por fuera y las grandes jarras (πῖσος) para contener víveres. En la época siguiente (Hierro II: 900-586 A.C.) la cerámica declina rápidamente hacia una decadencia que irá en aumento. Los ceramistas de Palestina, particularmente los de la Palestina colinosa y montañosa, no llegan ni a mediocres y sus productos son decadentes. La arcilla no es ya depurada, las formas son toscas y la pintura desaparece casi totalmente o es muy insignificante. En esta época de la monarquía

Jarro de cerámica en forma de pájaro procedente de Jericó. Del II milenio A.C. (Foto Museo del Louvre)





Jarrón de cerámica para ofrendas formado por siete recipientes. (Foto *Department of Antiquities, Israel*)

israelita, algunas asas de jarra llevan estampadas la inscripción *lmlk*, «para el rey», índice de las contribuciones e impuestos en productos naturales debidos al monarca. Esta inscripción persiste aún en épocas sucesivas.

Cabeza de una figura de cerámica, procedente de Tell Gat. Período israelita. (Foto *Department of Antiquities, Israel*)



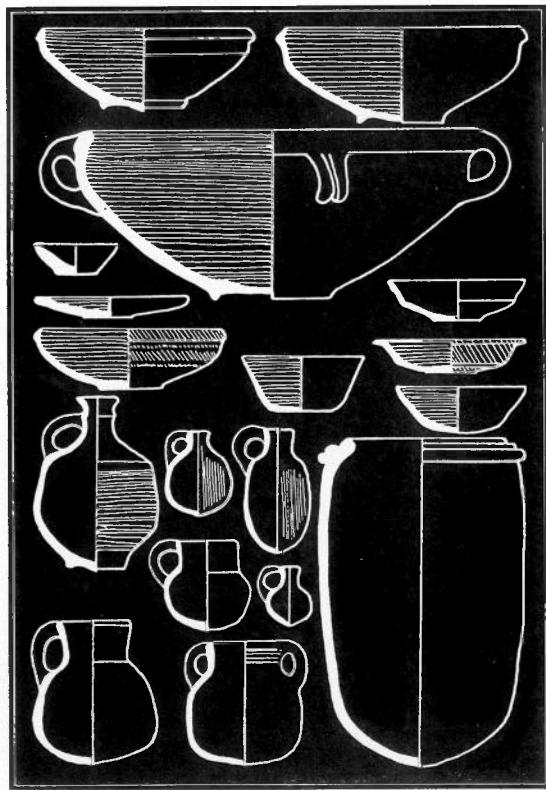
En el Hierro III (586-330 A.C.) la cerámica local repite las formas precedentes; se acentúa el declinar provocado por la importación de la cerámica de lujo, con pintura negra, ática, jónica y clazoménica, y luego la ática con pintura roja.

6. ÉPOCA HELENÍSTICO-ROMANA (330 A.C. - 70 D.C.)^{*} También en esta época la mejor cerámica llega importada de Grecia. En Palestina queda todavía algún centro activo, pero de cultura helenística. Entre los más importante figura Marisa, pequeña ciudad helenizada al sur de Palestina.

Los ceramistas marisanos imitan la cerámica mediterránea, pero con muy relativo éxito. Sus manufacturas están exclusivamente cocidas y resultan muy resonantes; tienen paredes delgadísimas y dibujos exclusivamente geométricos. En los centros palestinos hostiles al helenismo, se encuentra una cerámica que se asemeja bastante a la de la época anterior: cerámica corriente, sin pretensiones estéticas ni en la forma ni en la decoración pintada.

Bibl.: L. H. VINCENT, *Ceramique de la Palestine*, Paris 1929. J. D. DUNCAN, *Corpus of Palestinian Pottery*, Londres 1930. G. BALLARDINI, en *Elr.*, s. v. G. H. WKIGHT, *The Pottery of Palestine from the Earliest Time to the Early Bronze Age*, New Haven 1937. W. F. ALBRIGHT, *Tell Bet Mirsim*, en *AASOR*, 12, 13, 17, (1937). K. GALLING, en *BRL*, págs. 314-330. H. OTTO, *Keramik der mittleren Bronzezeit in Palästina*, en *ZDPV*, 61 (1938), págs. 147-216. A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, I, Paris 1939, págs.

Diversos tipos de cerámica hallados en el estrato III del Tell el-Duweir (Lākiš)



403-459. J. L. KELSO, *The Ceramic Vocabulary of the O.T.*, New Haven 1948. G. BALLARDINI, en *ECatt*, s. v. R. B. K. AMIRAN, *The Story of Pottery in Palestine in Antiquity and Survival*, 2,2-3, págs. 187-207. W. F. ALBRIGHT, *Arqueología de Palestina*, Barcelona 1962 (trad. esp.).

P. COLELLA

CERASTA (heb. *šēfifōn*; Onq. *hūrāmān*, «basilisco»; ὄφις δάκνων; Vg. *cerastes*). Áspid de veneno muy activo, encima de cuyos párpados hay un cuernecillo al que debe el nombre. Caza escondido en la arena los animales de que se alimenta. Sólo lo menciona una vez el AT¹ en el testamento de Jacob, comparando a su hijo Dan con él. La conducta astuta de los danitas en la guerra, por ejemplo en el periodo de los Jueces², proporciona gran viveza y exactitud al parangón. Quizá fuesen cerastas las «serpientes ardientes» que acometieron a los israelitas en el desierto durante el Éxodo³.

¹Gn 49,17. ²Jue 18,27. ³Nm 21,6; Dt 8,15.

Bibl.: → *Fauna*.

M. GRAU

CERDO (heb. *hāzīr*; χοῖρος, ὄς; Vg. *porcus*, *sus*). La abstención y prohibición de comer cerdo, que se estiman propias de los judíos¹, no son sólo peculiares de este pueblo, puesto que también las observaban los árabes preislámicos, fenicios, egipcios y etíopes. La carne de cerdo era para los israelitas símbolo de grosería y de suciedad². Alimentar a tal animal era la más humillante ocupación³. Antíoco Epifanes obligó a sacrificar o a comer cerdo a los judíos en señal de que habían renunciado a la fe de sus padres⁴. Los hebreos degenerados consumían carne de cerdo⁵ (→ *Fauna*).

¹Lv 11,7; Dt 14,8. ²Prov 11,22; Mt 7,6; 2 Pe 2,22. ³Lc 15,15⁴ 1 Mac 1,47.50, etc. ⁵Is 65,4; 66,17.

J. A. PALACIOS

CEREMONIAS. → *Fiesta y Liturgia*.

CERETEOS. Forma castellanizada del nombre de un pueblo o grupo de hombres de guerra. → *Kereteos*.

CEROS. En la Vg., nombre del netineo llamado en el T. M. → *Qērōs*.

CERRADURA (heb. *bēriah*; κλεισθρον; Vg. *clausura*). Las puertas se cerraron al principio con trancas interiores de metal o de madera, cuyos extremos encajaban en huecos de las jambas o paredes; luego con cerraduras metálicas exteriores, que se abrían con una llave o varilla de hierro doblemente curvada. Su tipo presenta semejanzas con las cerraduras homérica y lacónica, ésta importada de Egipto a Grecia en el siglo V A.C. La voz se emplea metafóricamente para denotar la fuerza del → *šē'ōl* como país con cerrojos del que no se puede escapar.

Dt 3,5; 33,5; 1 Sm 23,7; Jer 49,31; 51,30; etc.; Jon 2,7; Job 17,16.

Bibl.: A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, I, París 1939, págs. 125-126.

J. VIDAL

CERTAMEN. → *Lucha*.



Copa decorada con hojas de hiedra. Pertenece aproximadamente al 1500-1400 A.C. Procedente de Tell el-Duweir (Lākiš)

CERVEZA. Una de las traducciones que se dan de la voz hebrea → *šēkār*.

CERVIZ (heb. *šāref*; αὐχήν, τράχηλος, νῶτος; Vg. *cervix*). La palabra hebrea designa el cuello o cerviz de hombres y animales en general. Más interesante es el empleo figurado de esta parte del cuerpo para expresar actitudes psíquicas y religiosas. El rebelde, el desobediente que no acepta la corrección, es hombre «de dura cerviz» (LXX σκληροτράχηλος), con imagen tomada del animal no domado que no sufre el yugo. El apelativo es frecuente, sobre todo al enjuiciar, tanto los libros legales como los proféticos¹, la conducta religiosa del pueblo rebelde e inconstante al yugo del yahwismo desde sus orígenes históricos hasta los tiempos del → *Cautiverio de Babilonia*, con dureza que hubiera desbaratado sus destinos de elección de no haber mediado la paciencia y generosidad divinas; el Deuteronomio pone en boca de Moisés al final de su experiencia de conductor del pueblo: «Yo conozco tu rebeldía y tu dura cerviz; aun viviendo yo con vosotros sois rebeldes a Yahweh, ¡cuánto más después que yo muera!»². Y en Isaías dice Dios: «Bien sé que eres duro y es tu cerviz una barra de hierro y que tienes una frente de bronce»³. En Jeremías y Ezequiel es también el tema doloroso estribillo, con que se expresa gráficamente la impenitencia del pueblo⁴.

Otras expresiones menos frecuentes y de menos contenido ideológico es poner la mano sobre la cerviz de los enemigos⁵, como manifestación de soberanía y dominio, y volver la nuca o cerviz⁶ como equivalente a «volver la espalda» en la huida.

¹Éx 32,9; 33,3-5; 34,9; Dt 9,6,13; 10,16; 2 Cr 29,6; 30,8, etc.
²Dt 31,27. ³Is 48,4. ⁴Jer 2,29; 7,26; 17,23; 19,15, etc.; Ez 2,4, etc. ⁵Gn 49,8; Jos 20,24; Sal 110,11. ⁶Jos 7,8-12; 2 Sm 22,41; Jer 32,33; 48,39, etc.

C. WAU

CÉSAR (Καῖσαρ; Vg. *Caesar*). Nombre de familia de una rama del clan juliano de Roma, cuyo más notorio representante fue Julio César (102-44 A.C.). Octavio, hijo adoptivo y sobrino nieto suyo, asumió esta denominación genérica. Los emperadores que le sucedieron, hasta Nerón, tuvieron derecho a ella a causa de su parentesco con el gran dictador. En adelante se usó esta palabra como título para referirse al emperador reinante, llegándose incluso a prescindir de su correspondiente nombre personal. Desde Galba lo tomaron asimismo los presuntos herederos imperiales, y en el Bajo Imperio se aplicó a todos los hijos varones del soberano.

Por su origen y por haberlo adoptado los emperadores, los cuales gozaban de gran poder, la palabra «césar» acabó por simbolizar la autoridad civil en sentido amplio, en cuya acepción se empleó en las discusiones

sobre el ámbito del dominio de las autoridades civiles y religiosas. De ella se sirven los escritores del NT a causa de la soberanía que los emperadores romanos ejercieron sobre Palestina.

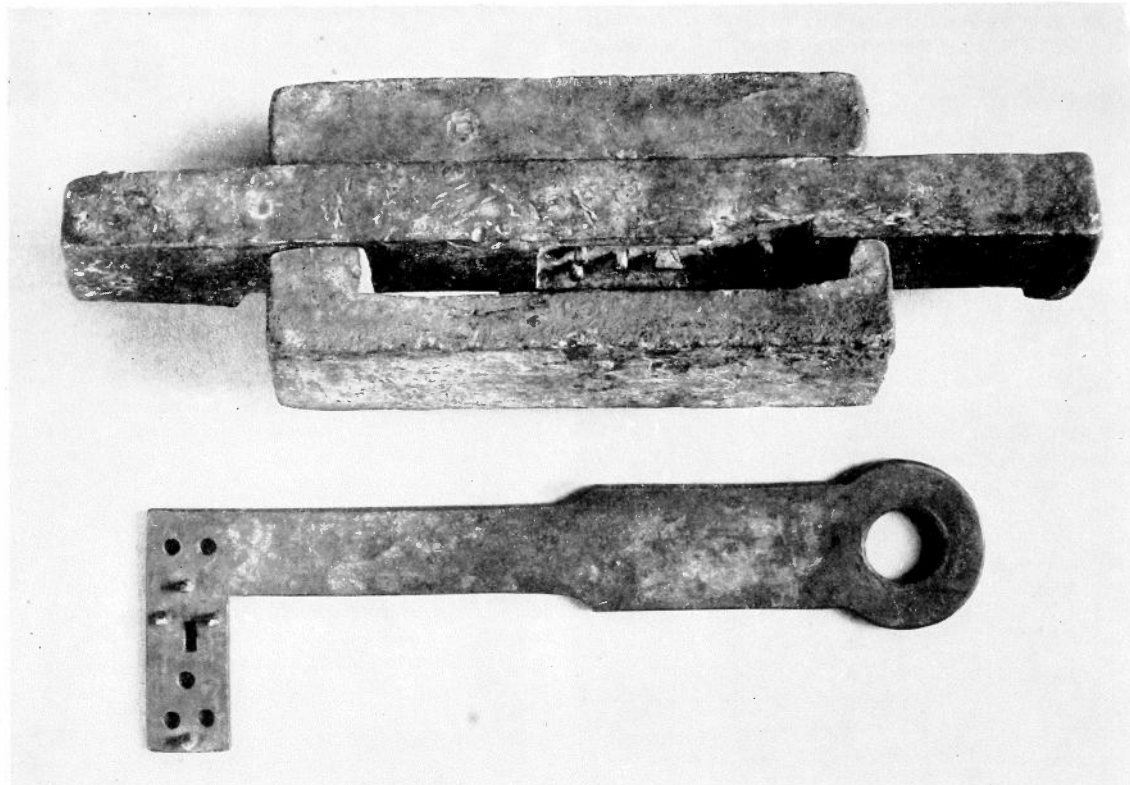
Cf. Mt 22,17-21; Mc 12,14.16-17; Lc 20,22.24-25.

D. VIDAL

CESAREA. Nombre aplicado en la Biblia a dos ciudades:

1. *Cesarea del Mar* o marina, también llamada *Caesarea Palaestinae*, actualmente Qisāriyah, situada a 50 km al norte de Tel-Aviv y a 38 al sur de Haifa, aproximadamente a 13 km al sur de el-Taṭṭūrah, la antigua Dōr, sobre el Mediterráneo, es citada por primera vez por el geógrafo Artemidoro hacia 100 A.C. y por Josefo en relación con el reinado de Aristóbulo I (104-103 A.C.), consiguientemente sobre la misma época, y por última vez por Estrabón como Στράτωνος πύργος, («torre de Estratón»). Cesarea fue fundada hacia fines del período persa; el nombre de Στράτωνος πύργος atribuido a la fortaleza acredita una reminiscencia de la época de los reyes fenicios, ya sea de un rey sidonio de nombre Astartón, ya en relación con la diosa semítica Astarté. A principios del reinado de Alejandro Janneo, Cesarea se encontraba en manos del tirano local Zoilo hasta que aquél se adueñó de la ciudad; a partir de apro-

Reconstrucción moderna de la cerradura de la tumba de Sur Baher. (Foto Museo del Louvre)



ximadamente 100 A.C. fue Cesarea, consiguientemente judía, si bien la población estaba intensamente mezclada con elementos paganos. Cuando Jerusalén cayó en poder de Pompeyo en 63 A.C., Cesarea fue sustraída al dominio judío y convertida en núcleo municipal helenístico. Tras varios cambios de procónsules Cesarea fue cedida a Herodes el Grande por Augusto y con ello se vio ligada en lo sucesivo a Judea. Herodes transformó a Cesarea, la dotó de puerto, de templo al emperador, de palacio real, de teatro y de hipódromo, de instalaciones y lugares públicos, así como de instalaciones de aguas. Dichas obras fueron iniciadas por Herodes en 22 A.C., cuando había llevado a cabo obras arquitectónicas de diversa índole en el país que le estaba sometido y llamó a la ciudad Καισάρεια (con este nombre es mencionada en el NT, en el Talmūd — Qēsāriy[yōn] — y en la mayor parte de las citas de Josefo), y su puerto recibió el nombre de Σεβαστή λιμήν; el nombre completo Καισάρεια Σεβαστή (lat. *Caesarea Augusta*) sólo se encuentra ocasionalmente. En el vigésimo octavo año de su reinado, o sea en 10-9 A.C., inauguró Herodes su fastuosa obra. La óptima situación geográfica en orden al comercio y el criterio de las construcciones que respondían a toda suerte de exigencias, convirtieron a Cesarea en puente en-



Moneda con la efigie del emperador Augusto, el primero que ostentó el título de «César». (Foto Orient Press)

Cesarea del Mar. Un ángulo de las ruinas del antiguo puerto, construcción artificial y muy costosa debida a Herodes el Grande. (Foto Orient Press)





Cesarea de Palestina. Sector del graderío del teatro excavado en las campañas de 1961-1962. Aquí cayó repentinamente y fatalmente enfermo Herodes Agripa I. (Foto *Orient Press*)

tre «ultramar» y el Oriente, en centro cultural y en residencia de los procuradores imperiales, antes (6-41 d.C.; bajo Arquelao, 4 a.C.-6 d.C., Cesarea sólo es citada como puerto de mar) y después de Herodes Agripa I, y hasta el comienzo de la guerra judía (44-66 d.C.). El propio Agripa I asentó de nuevo su residencia en Jerusalén, pero gustaba de desplazarse entre los «griegos» de Cesarea¹, donde murió en 44 d.C.

Cesarea aparece en el NT en relación con el diácono Felipe que moraba en ella²; con san Pedro y el centurión Cornelio³, y con el apóstol Pablo⁴.

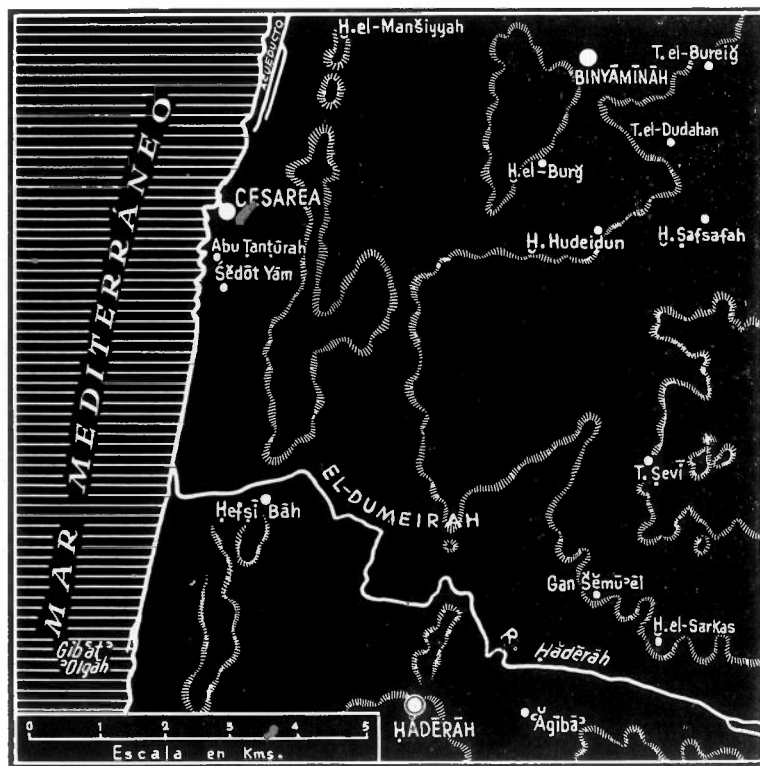
A principios de la guerra judía, los ejércitos judíos asolaron la campiña de la ciudad de Cesarea; consiguientemente, la minoría judía que en ella vivía (20 000) debió desaparecer. Vespasiano restableció la situación

en 67 e invernó allá. Convirtió a Cesarea en colonia romana, si bien careció de *ius italicum* en su absoluta integridad. Desde entonces, Cesarea llevó en las monedas el título de *Prima Colonia Flavia Augusta Caesarea* y ganó bajo Alejandro Severo (222-235) el título de *metropolis pr[ovinciae] S[yriae] Pal[estinae]*. Como metrópoli de *Palaestina prima* y sede episcopal, en los siglos III, IV y a principios del V, rayó a mayor altura que Jerusalén y albergó en el siglo III la célebre escuela de sabios, a la que perteneció Orígenes y de la que salió Eusebio.

Todavía en 891 el historiador Ya'qūbi cantaba la fuerte ciudad (última ciudad de Palestina sometida al dominio musulmán: 630-640), y en 895 Muqaddasi elogiaba a Cesarea como la más bella ciudad del Medi-



Cesarea del Mar. Amplio sector de las murallas de los cruzados, que permite formarse una idea del nuevo y postrer florecimiento de la ciudad en aquel período. (Foto F. Nicolau, Archivo Termes)



Mapa en el que se aprecia la situación de Cesarea del Mar, la moderna Qisāriyah

tetrarca Filipo. En honor de Augusto, denominó aquél a la ciudad y a su comarca Καισάρεια. Por monedas que se han datado en los años 3 y 2 A.C., se sabe que Filipo erigió la capital muy a principios de su reinado. A la muerte de Filipo, su país quedó unos cuantos años bajo administración romana, para pasar más tarde a Agripa I; luego, otra vez bajo el dominio de procuradores romanos y finalmente a Agripa II (después de 53 D.C.). Agripa II reconstruyó totalmente Cesarea y le dio el sobrenombre de Νερωϊάς en honor de Nerón. La circunstancia de que durante la guerra judía Vespasiano y Tito acudieron a Cesarea a descansar, demuestra que su población era fundamentalmente pagana. En la época subsiguiente no alcanzó Cesarea una importancia demasiado destacada.

En tanto que el nombre oficial de Cesarea, en consonancia con

su constructor, fue Καισάρεια ἡ Φιλίππου para diferenciarla de Cesarea del Mar, el cual perduró cosa de un siglo (según se desprende del NT para indicar la región a la que se dirigió Jesucristo en su desplazamiento más septentrional para predicar a los judíos que todavía vivían allí)¹, en el lenguaje popular Cesarea se llamó siempre Πανεάς, sin el Καισάρεια que frecuentemente le fue antepuesto en los siglos II y III. Con ello queda justificado que Cesarea sea designada en la literatura rabínica como *Pāniyyās* (también, pero rara vez, *Qēsāriyyōn*, diminutivo de *Qēsāri*, «Cesarea del Mar») y en la cristiana como Πανεάς.

¹Mt 16,13; Mc 8,27.

Bibl.: F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 12,11,2. 16; 13,12,2; 13,15,4; 15,7,3; id., *Bell. Iud.*, 2,18,1; id., *Ant. Iud.*, 15,10,3; *ibid.*, 18,2,1; *ibid.*, 20,9,4. E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, II, 4.^a ed., Leipzig 1910-1911, págs. 134-138, 204 y sigs. L. HAEFELI, *Caesarea am Meer*, en *NTA*, 10,5 (1923). G. BEYER, *Das Gebiet der Kreuzfahrerherrschaft Caesarea in Palästina*, en *ZDPV*, 59 (1936), págs. 1-91. ABEL, II, págs. 296-297 y sigs. M. GOSBACH, *Caesarea Palaestinae*, en *HL*, 4 (1949), págs. 45-80. A. ALT, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, II, Munich 1959, pág. 453 y sigs.

M. DIETRICH

CESARIENSE, Texto. → **Crítica textual.**

CESELETHTHABOR. Nombre que la Vg. da al topónimo hebreo Kislōt Tābōr (→ **Kěsulhōt**).

CESIL. Población del sur de Judá, llamada en hebreo → **Kěsil**.

terráneo. Sin embargo, y al tiempo de su conquista, Balduino I la encontró destruida, por lo cual los cruzados tuvieron que preocuparse de la reconstrucción. A este postrer florecimiento siguió la destrucción total por Baibars al-Bunduqdāri (1265) y Ḥalil al-Ašraf (1291). Sólo en 1884 se establecieron de nuevo en Cesarea los fugitivos bosníacos que vendieron la piedra para la construcción de Joppe. A excepción del asentamiento de los bosníacos, la total superficie de la ciudad fue adquirida por compra en 1914 por una distinguida familia turca.

¹Cf. Act 12,19.23. ²Act 8,40; 21,8.16. ³Act 10,1.24; 11,11.
⁴Act 9,30; 18,22; 21,8.16; 23,23.33; 25,1.4.6.13.

2. *Cesarea de Filipos* (lat. *Caesarea Philippi*), llamada también *Caesarea Panias*, es la actual Bānyās que se encuentra en el extremo meridional del Gēbel el-Telġ, en la fuente más oriental del Jordán y a unos 30 km al nordeste de la orilla del lago Hūleh. La denominación Bānyās deriva del griego Πανιάς o Πανεύς que hacía referencia a la cueva de Pan (τὸ Πανεύιον) sita cerca de Cesarea. La cueva es citada por vez primera por Polibio en la época de Antioco el Grande, quien en 198 A.C. obtuvo allí la victoria contra el egipcio Scopas y ganó con ello el dominio de la totalidad de Palestina. En tiempos de Herodes el Grande, la ciudad y la región de Πανιάς se hallaban en manos de cierto Zenodoro, a cuya muerte (ca. el 20 A. C.) Augusto subordinó a Herodes tanto Πανιάς como Cesarea del Mar. Cabe la gruta de Pan, edificó Herodes un precioso templo de Augusto, pero la transformación de la ciudad fue obra que solamente emprendió su hijo, el

CESION. → Qišyōn.

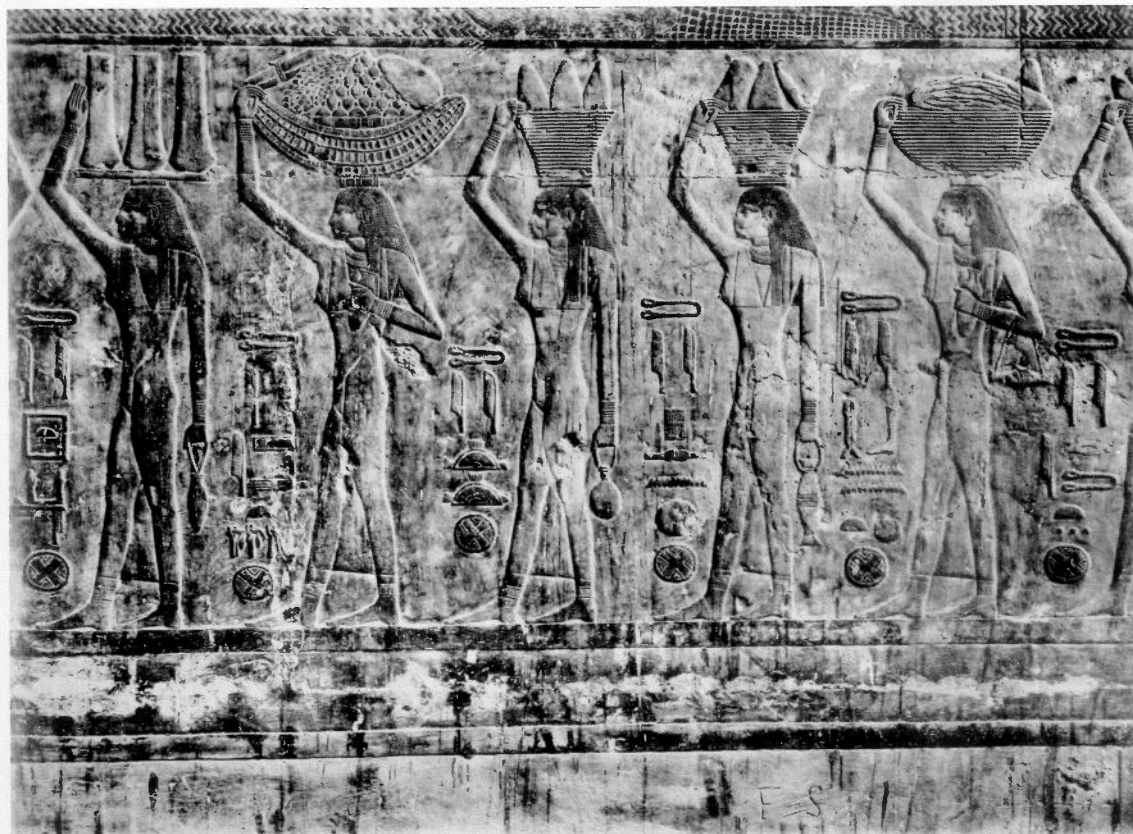
CESTA. Nada sabemos en cuanto a la forma concreta ni incluso respecto al material de que estaban hechos estos recipientes. El vocabulario hebreo sobre el particular es múltiple, pero impreciso, y las versiones antiguas y modernas se deciden en razón del contexto. Así *dūd* es término genérico que designa cualquier recipiente, sea de barro, de metal o de mimbre¹; *ṭene*² designa los cestos para la recolección: Dios bendice o maldice la cesta y la artesa según la piedad o impiedad del hombre³; *kēlūb* es cestillo de fruta y jaula de pájaros⁴; *sal* se emplea sobre todo para indicar los cestos del pan o escriños⁵. Idéntica anfibiología persiste en el NT donde *σπυρίς* designa los escriños en que los apóstoles recogieron el pan sobrante⁶ y el recipiente en que Pablo fue descolgado por una ventana⁷, pero, en el texto paralelo, el común *sporta* de la Vulgata es llamado *σαργάνη*⁷.

¹ Sm 2,14; Job 41,12; Jer 24,2; Sal 81,7. ² Dt 26,2.4; 28,5.17. ³ Am 8,1-2; Jer 5,27. ⁴ Gn 40,16-18; Éx 29,3.23.32; Lv 8,2.26.32; Nm 6,15-19; Jue 6,19. ⁵ Mt 15,37 y par. ⁶ Act 9,25. ⁷ 2 Cor 11,33.

C. WAU

CETEOS. Nombre castellano de los → **Kittim**.

Campeasinas egipcias llevando sobre sus cabezas algunos productos a casa de su amo en diversos tipos de cestas. Bajorrelieve policromado de la tumba de Ti. (Foto Lehnert & Landrock, El Cairo)



CETHIM. Según la Vg., nombre del pueblo llamado en hebreo → **Kittim**.

CETLIS. Ciudad situada en el territorio de la tribu de Judá, llamada en hebreo → **Kittliš**.

CETRO (heb. *šēbeṭ*, *šarbīt*, *maṭṭēh*; σκήπτρον; Vg. *sceptrum*). Este signo de realeza se utilizaba en Egipto, Babilonia y Asiria, como lo prueban los documentos plásticos. El faraón se convertía en tal cuando se le imponían las coronas y los cetros del Alto y Bajo Egipto; en Asiria, en el momento de la coronación, el monarca recibía el cetro de manos de un sacerdote. En la entronización de los soberanos israelitas no se menciona el cetro. Dos de sus nombres hebreos (*šēbeṭ* y *maṭṭēh*) también significan «tribu», es decir, la agrupación de cuantos obedecen a un mismo jefe. Por consiguiente no se trata de un símbolo exclusivo de los personajes reales, sino de uno que sirve para indicar simplemente la autoridad de quien lo ostenta y, en el caso de los monarcas del antiguo Oriente, parece denotar su poder ejecutivo.

Gn 49,10; Nm 24,17; Est 4,11; 5,2; Sal 2,9; 110, 2, etc.

Bibl.: R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, Paris 1958, págs. 22, 160.



Asurbanipal portando una cesta o canastillo. Estela del siglo VII A.C.

la segunda por hallarse ésta excesivamente alejada del lugar de los sucesos. El-Yāmūn está a unos 10 km al sur de Taʿānāk.

¹Jdt 7,3.

Bibl.: SIMONS, § 1607.

CIAXARES (inscripción de Be-histūn: *huwḫštra*, «de buena compleción», o «bien desarrollado»; ac. *umakištār*; Κυαξάρης; lat. *Cyaxares*, *Cyaxarus*).

1. Rey de Media, hijo de Fraortes y nieto de Deyoces. Según Herodoto (1,103), se dedicó a la actividad bélica con mayor ahinco que sus dos antecesores y reorganizó la formación de sus tropas y disposición de combate, atendiendo a armas precisamente establecidas, a saber, lanceros, arqueros y jinetes. Por Herodoto y la Crónica Babilónica se tienen noticias relativas a las guerras en que participó. De acuerdo con las citadas fuentes, dilató Ciaxares sus dominios por el oeste hasta el confín del reino lidio en Asia Menor (batalla del río Halys). La paz se consiguió (Herodoto, 1,74) mediante los buenos oficios de Siennesi de Cilicia, quien por su condición de vecino de las potencias beligerantes había de estar muy interesado en su restablecimiento. Cronológicamente resulta imposible que el babilonio Labineto (Nabonid) participara en las gestiones conciliadoras. Otra campaña de Ciaxares tuvo a Asiria por objeto. La Crónica Babilónica habla de la guerra del medo Ciaxares contra los asirios. Según Herodoto (1,106), solamente Ninos (Nínive) fue conquistada, lo que confirma la Crónica Babilónica. Las campañas de

CETRÓN. Población perteneciente a la tribu de Zabulón, cuyo nombre hebreo es → **Qīṭrōn**.

CETTIM. Grafía variante de Cetim en la Vg., nombre que corresponde al hebreo → **Kittim**.

CETURA. Segunda mujer de Abraham. → **Qēṭūrāh**.

CIAMÓN (Κυαμῶν; Vg. *Chelmon*). Ciudad mencionada al describir el camino seguido por Holofernes para sitiar Betulia¹. Puede identificarse con el-Yāmūn o Tell Qaimūn, siendo más probable la primera localidad que

Ciaxares contra los asirios y sus éxitos fueron el resultado de la invasión de los escitas, la cual determinó un considerable debilitamiento de Asiria. Por lo demás, dice Herodoto (1,104) que los escitas derrotaron a los medos, pero habla asimismo (1,73) de relaciones de franca amistad entre unos y otros. De estas narraciones de carácter a la vez anecdótico y legendario se desprende que los escitas no causaron un debilitamiento duradero de los medos. En cuanto a la cronología, la tradición transmitida por Herodoto (1,106) asegura que Ciaxares reinó cuarenta años. Su participación en las guerras contra Asiria, y en especial su con-

quista de Nínive en 612, muestran a Ciaxares en carrera ascendente al poder. La guerra contra el reino lidio presupone la caída de ʾĀššūr. Por consiguiente, aquella sólo pudo acaecer después de 612. En Herodoto (1,74) se dice que en el sexto año de la guerra contra los lidios hubo, durante una batalla, un eclipse total de sol que Tales de Mileto había anunciado. Los ejércitos contentientes suspendieron la lucha y firmaron la paz. Como la fecha del eclipse de sol cae en 585-584, la guerra debió de estallar en 590. Parece que Ciaxares murió inmediatamente después de haberse concluido la paz, o sea hacia 584 (Herodoto 1,106). Si se acepta que reinó cuarenta años, tuvo que ascender al trono hacia 624 y fue, por lo tanto, coetáneo del fundador de la dinastía neobabilónica, Nabopolasar, y de su hijo y sucesor Nabucodonosor, quien verosímilmente medió en las gestiones de paz cerca de Siennesi de Cilicia, en lugar de Labineto (Herodoto 1,74). Sin duda alguna, Ciaxares es destacada figura en la historia de Oriente como organizador, caudillo, estratega y político. En lo político comprendió la situación internacional y las relaciones entre las potencias con indiscutible claridad, concluyendo que todo dependía de la seguridad de su frontera occidental. Le sucedió en el trono de Media su hijo Astiages, casado, según Herodoto (1,74) con Arieni, hija de Alyate, rey de Lidia.

Bibl.: F. WEISSBACH, *Kyaxares*, en PAULY-WISSOWA, XI, cols. 2246-2250. F. W. KÖNIG, *Alteste Geschichte der Meder und Perser*, Leipzig 1934. J. H. KRAMERS, *Het oudste historische tijdperk van Iran*, Leiden 1936, págs. 241-254. K. GALLING, *Textbuch zur Geschichte Israels*, Tübinga 1950, texto de la *Crónica Babilónica*. M. NOTH, *Geschichte Israels*, 2.ª ed., Gotinga 1953, pág 24 y sigs. E. MEYER, *Geschichte des Altertums*, III, 3.ª ed., Darmstadt 1954, donde hay abundante bibliografía.

2. En su novela pedagógica *Ciropedia* (1,45), Jenofonte cita a un Ciaxares, que debió de ser hijo de Astiages, sucesor de Ciaxares, y tío de Ciro, pues la madre de éste fue hija de Astiages. Por lo tanto, el segundo Ciaxares y la madre de Ciro serían hermanos. La autenticidad histórica de este Ciaxares II no puede demostrarse con las fuentes de que se dispone en la actualidad y su existencia se basa en la narración de Jenofonte.

Bibl.: F. WEISSBACH, *Kyaxares*, en PAULY-WISSOWA, XI, col. 2250. H. H. ROWLEY, *Darius the Mede and the Four World Empire in the Book of Daniel. A Historical Study of Contemporary Theories*, Cardiff 1953, págs. 37-43.

H. BARDTKE

CIBSAIM. Ciudad situada en el territorio de la tribu de Efraím → **Qibšáyim**.

CICUTA Parece ser que en las versiones bíblicas se confunde con el ajeno, la achicoria y otras hierbas de sabor amargo (→ **Flora**, § 10 a.).

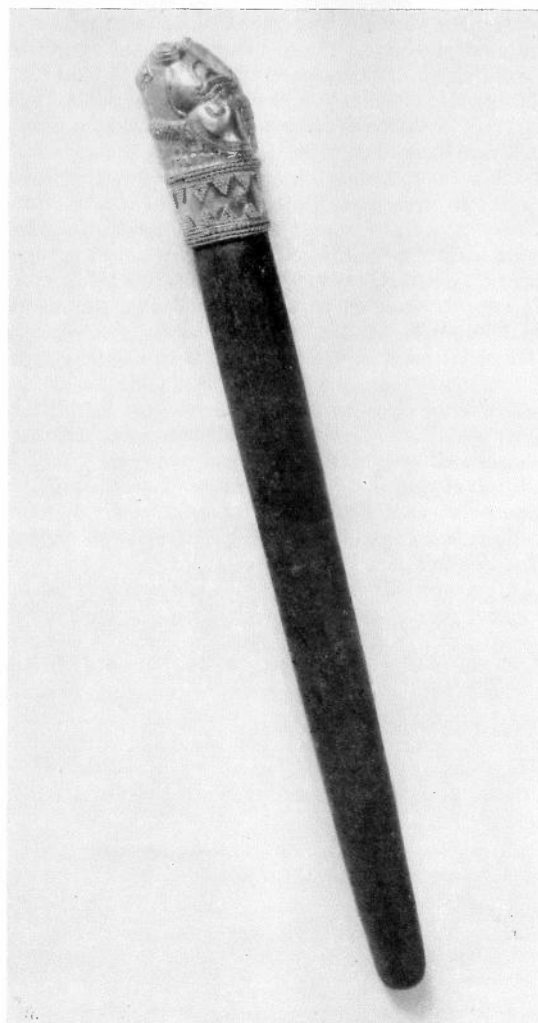
CIEGO. → **Ceguera**.

CIELO (heb. *šāmáyim*; οὐρανός, παράδεισος; Vg. *coelum*, *paradisus*). Inseparable de la cosmografía en el lenguaje bíblico, la concepción teológica del cielo se fija principalmente en estos tres aspectos: 1. morada de Dios; 2. habitación de los ángeles, y 3. estado de los bienaventurados.

1. **MORADA DE DIOS.** Dios se reservó el cielo como morada suya, cediendo la tierra a los hijos de los hombres¹. Se considera como el más elevado, por lo que se llama frecuentemente «cielo de los cielos»². Es el trono de Dios³, y se eleva sobre el firmamento, que se extiende a sus pies como un pavimento de zafiro⁴. Desde su trono y alcázar inaccesible, Dios observa la conducta de los hombres⁵. Allí se desarrollan los secretos designios de su providencia⁶ y desde allí descende sobre la tierra⁷. Pero Dios manifiesta también su presencia en otros lugares, como en Betel, convertido por la visión de Jacob en escala por la que subían y bajaban los ángeles⁸; el Sinaí, teatro de la promulgación de la Ley mosaica⁹; el templo de Jerusalén, habitación especial del «Nombre de Yahweh», sin prejuicio de la inmensidad divina, proclamada en términos precisos por otros pasajes¹⁰.

Desde la época persa, Yahweh se designa con frecuencia como el Dios del cielo¹¹. En el NT, Dios y el

Cetro de oro con cabeza de león. Procedente de Susa, siglo XII A.C. (Museo del Louvre)



cielo aparecen íntimamente unidos¹². Esta relación íntima explica el que a veces la palabra cielo se emplee para designar por metonimia a Dios¹³, siendo equivalente la expresión «en los cielos» acerca de Dios¹⁴. Por escrúpulos religiosos, ha sido reemplazado el nombre divino por el de cielo en diversos pasajes¹⁵.

Al declarar san Pablo que fue arrebatado hasta el tercer cielo, al «paraíso»¹⁶, quiere seguramente indicar que penetró hasta la morada inaccesible de Dios, sin insistir en el número de cielos, que los escritos apócrifos y rabínicos elevan hasta cinco, siete y diez.

¹Sal 115,16 (Vg. 113,24). ²Dt 10,14; 1 Re 8,27; 2 Cr 2,5; 6,18; Neh 9,46; Sal 148,4. ³Is 66,1; Mt 5,34; 23,22; Act 7,49. ⁴Ex 24,10. ⁵Dt 26,15; Sal 8,3; 11,4; 103,19; 104,3,13; 150,1; 1 Re 8,30; Mq 1,3; Hab 2,20; Is 40,22. ⁶1 Re 22,19-22; Job 1,6-12. ⁷Gn 11,5,7; 19,24; 24,3,7; Ex 19,18-20; Is 63,19. ⁸Gn 28,10-22. ⁹Ex 19,11. 18,20; Dt 4,36. ¹⁰1 Re 8,27; 2 Cr 2,6,18; Sal 139,7-12; Is 66,1. ¹¹2 Cr 36,23; Esd 1,2; 5,11-12; 6,9-10; 7,12,21; Neh 1,4-5; Sal 136,26; Dan 2,18-19,28,32,44; Jon 1,9; cf. Ap 11,13; 16,11. ¹²Mt 5,16. 45,48; 6,1,9. ¹³Jn 3,27; Dan 4,23. ¹⁴Mt 16,19; 18,18. ¹⁵1 Mac 3,18; 4,10,24,55; 2 Mac 7,11; Sal 73,9; Mt 21,25; Lc 15,18,21, etc. ¹⁶2 Cor 12,2-4.

2. HABITACIÓN DE LOS ÁNGELES. Formando la corte de Dios, los ángeles son llamados «hijos de Dios»¹, «santos»² y «fuertes»³, prontos a realizar en todo momento el significado de su nombre común *mal'ākīm*, «mensajeros». Constituyen el ejército incontable de las milicias celestiales⁴. A imitación tal vez de la corte persa, en la que eran admitidos siete oficiales «a ver la faz del rey», o sea a formar parte del consejo real, se habla en la Biblia de siete ángeles, siempre prestos a penetrar cerca de la Gloria del Señor⁵. La tradición bíblica conoce por su nombre a tres de estos jerarcas: Rafael⁶, Gabriel⁷ y Miguel⁸. Ejecutores de los castigos divinos⁹, desempeñan más frecuentemente el oficio de protectores, enviados para la salvación del pueblo escogido o de los individuos¹⁰.

En el NT, el servicio de los ángeles en el cielo es permanente¹¹. De los empleados en la guarda de los pequeños se dice que contemplan siempre en el cielo la faz de Dios¹². Forman una cadena ininterrumpida entre el cielo y la tierra¹³, hasta el punto de constituir en torno al santuario viviente de la humanidad de Cristo una nueva escala de Jacob¹⁴. Sirven a modo de agentes de enlace entre Jesús resucitado, las santas mujeres y los apóstoles¹⁵.

La presencia de Satanás entre los ángeles en ciertos pasajes¹⁶ parece ser una simple ficción o procedimiento literario, que entraña una indicación teológica sobre el papel que el diablo representa en la historia de la humanidad. Pero en el NT aparece desposeído de sus dominios¹⁷ y arrojado, no precisamente del cielo, morada de Dios, de la que quedó excluido desde su rebelión, sino de los cielos intermedios entre el trono de Dios y la tierra, la región del aire, donde otros textos sitúan su maléfica actuación¹⁸.

¹Sal 29,1; 82,1; 89,7; Job 1,6. ²Sal 89,6; Zac 14,5; Job 5,1; Dan 4,10,14. ³Sal 78,25; 103,20. ⁴1 Re 22,19; Dan 7,10; Job 1,6; 2,1; Ap 7,11. ⁵Est 1,14; Tob 12,15; Ap 8,2. ⁶Tob 3,17; 5,5; 12,12. ⁷Dan 8,16; 9,21; Lc 1,19. ⁸Dan 10,13,21; 12,1; 1 Tes 4,16; Jds 9; Ap 12,7. ⁹Ex 12,23; 2 Sm 24,16; 2 Re 19,35; Ez 9,1; Sal 78,49. ¹⁰Gn 24,7,40; Ex 33,2; Jos 5,14; Ez 9,4; Sal 34,8; 91,11. ¹¹Mt 22,30; 24,36; Mc 12,25; 13,32; Ef 3,15; Ap 10,1; 18,1; 19,14; 20,1. ¹²Mt 18,10. ¹³Mt 1,20; 2,13,19, etc.; Lc 1,11 y sigs., 26-38; 2,9-15; 22,43, etc. ¹⁴Gn 28,10-22; Jn 1,51. ¹⁵Mt 28,2-5; Mc 16,5;

Lc 24,4-5; Jn 20,12; Act 1,10-11. ¹⁶Job 1,6; 2,1; 1 Re 22,19-22. ¹⁷Lc 10,18. ¹⁸Ef 2,2; Ap 12,7-12.

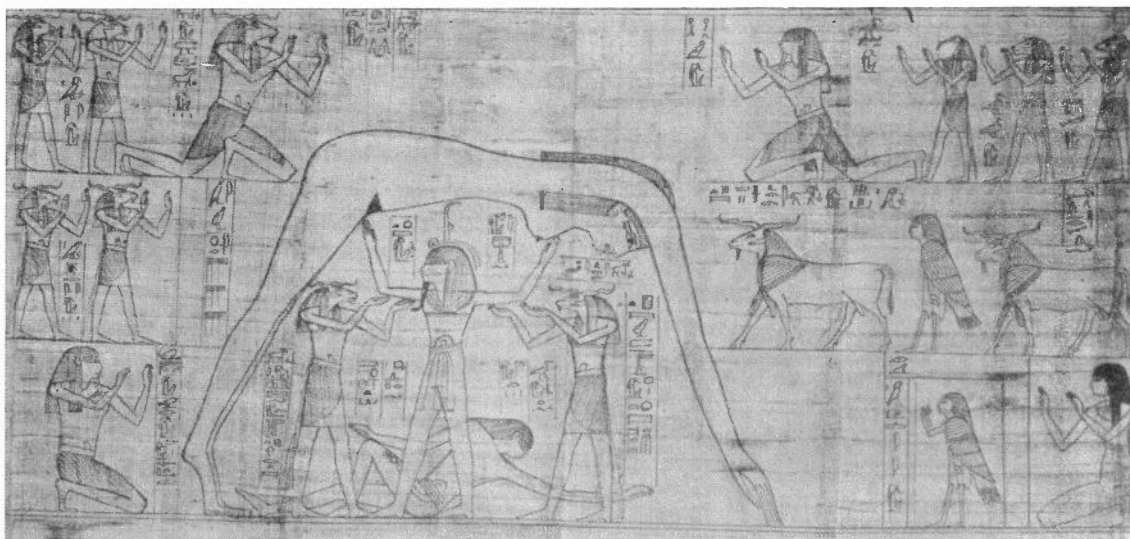
3. ESTADO DE LOS BIENAVENTURADOS. Hay en el AT algunos pasajes en los que la perspectiva de vivir en trato de familiaridad y amistad con Dios permite adivinar un anticipo de la revelación cristiana sobre la vida feliz de los justos después de la muerte¹. Pero estas luces fugaces quedan envueltas en las tinieblas que dominan todo el AT sobre los misterios del más allá. El NT, en cambio, ofrece tal panorámica celestial a los que han prestado su adhesión sincera a Cristo resucitado con la fe y la caridad, que en dicha unión, realizada en esta vida sólo en esperanza por la gracia, aparece cifrado y quintaesenciado cuanto Dios ha hecho para comunicar su propia vida y felicidad a los que le aman. El punto céntrico de referencia para la integración del cristiano a la vida celestial y beatífica es la humanidad de Cristo, convertida en templo vivo de la divinidad y manifestándose a la Iglesia desde el cielo².

Habiendo descendido del cielo, según su naturaleza divina³, el Verbo se hizo carne y estableció su tienda entre los hombres, irradiando en torno suyo la gloria que le correspondía como unigénito del Padre⁴. Sobre Él se habían de abrir de manera permanente los cielos⁵. Después de su muerte y resurrección, volvió a los cielos, donde está sentado a la diestra de Dios⁶. Atravesó como Sumo Pontífice el tabernáculo celestial, penetrando en el santuario, morada de Dios, con su propia sangre, precio de eterna redención⁷, para abogar en el acatamiento de Dios a favor nuestro⁸. Desde allí ha de volver a presentarse al final de los tiempos a los que le esperaban para su salud⁹, caracterizando la espera ansiosa de esta venida la actitud de la primera generación cristiana¹⁰. La perspectiva de «estar siempre con el Señor»¹¹ resume para san Pablo toda la felicidad del cielo.

Allí asegura Jesús a los suyos recompensa abundante¹² y tesoros impercederos¹³. Allí tienen su ciudad¹⁴, su herencia¹⁵, la morada eterna¹⁶, que Cristo les había preparado para tenerlos siempre consigo¹⁷, gozando de la vida eterna, que consiste en el conocimiento de Dios y de Jesucristo¹⁸. Como partícipes del poder judicial de Cristo, se sentarán a su lado en el trono¹⁹. Cubiertos con blancas vestiduras, emblema de felicidad, y con palmas en las manos, símbolo de victoria, asisten ante el trono de Dios, cantando con los ángeles las divinas alabanzas²⁰. La entrada de los justos y de los mártires en el cielo parece seguir inmediatamente a su muerte²¹.

Sobre un panorama de renovación mundial, en el que sería temerario pretender separar las realidades físicas de los rasgos metafóricos, propios del lenguaje bíblico convencional²², se describe la felicidad de los bienaventurados bajo la imagen del que mora sin pena ni temor alguno a la sombra del templo y junto a las fuentes y el árbol de la vida²³, o de los nuevos desposorios de la Jerusalén celeste con Dios y con el Cordero²⁴.

Se evocan en estos pasajes las escenas idílicas de alegría descritas por los profetas ante la perspectiva de los tiempos mesiánicos²⁵, y el símbolo paradisiaco del río de agua viva, principio de vida y de fecundidad²⁶, que también en el NT simboliza al Espíritu Santo, fuente de vida divina para los hombres²⁷.



La diosa del firmamento Nut arqueada a modo de cielo y sostenida por el dios del aire Šu. A sus pies el dios de la tierra Geb. De un papiro procedente de Deir el-Bahari. (Foto British Museum)

La diversidad de niveles cronológicos de las referencias bíblicas no obsta para que, a través de toda la historia de la revelación, aparezca el cielo como la obra más maravillosa del amor divino y como la suprema aspiración de la humanidad, a participar de nuevo, como en los días del paraíso terrenal, del trato íntimo y familiar con Dios en la bienaventuranza eterna.

¹Sal 16,7-11; 17,15; 49,16; 73,23-28; Job 19,27; Sab 3,1-4; 5,15-16; 6,17-21. ²Ap 3,12; 21,2.10. ³Jn 3,13; 6,38.41-42.50-51. ⁴Jn 1,14. ⁵Jn 1,51; Mt 3,15; Mc 1,10; Lc 3,21; Jn 1,51. ⁶Mc 16,19; Act 3,21; Ef 1,20; Heb 8,1; 1 Pe 3,22. ⁷Heb 9,11-12. ⁸Heb 9,24. ⁹Heb 9,28. ¹⁰Flp 3,20; 1 Tes 1,10; 4,14; 2 Tes 1,7. ¹¹1 Tes 4,17; 5,10; 2 Tes 2,1. ¹²Mt 5,12; Lc 6,23. ¹³Mt 6,20; 19,21; Lc 12,33. ¹⁴Flp 3,20; cf. Lc 10,20; Heb 12,22-23; 13,14. ¹⁵1 Pe 1,4. ¹⁶2 Cor 5,1. ¹⁷Jn 14,2-3; 17,24. ¹⁸Jn 17,3. ¹⁹Mt 19,28; 1 Cor 6,3; Ap 3,21. ²⁰Ap 7,9-12; 14,1-5; 15,2-4. ²¹2 Cor 5,6-10; Flp 1,23; Ap 14,13. ²²Act 3,21; Rom 8,19-23; 1 Cor 7,31; 2 Pe 3,3; Ap 21,1. ²³Ap 7,15-17; 22,1-5. ²⁴Ap 19,7-9; 21,1-5. ²⁵Is 61,10; 62,4-5; 65,18. ²⁶Gn 2,10; Is 12,3; 41,17-18; 44,3-4; Ez 47,1-12; Jer 2,13; 17,13; Zac 13,1; 14,8. ²⁷Jn 7,38-39; 14,10-14; Ap 7,17; 22,17.

Bibl.: T. FLÜGGE, *Die Vorstellung über den Himmel im AT*, Leipzig 1937. G. VON RAD, οὐρανός, en *ThW*, V, cols. 501-535.

J. PRADO

CIELO NUEVO Y TIERRA NUEVA (heb. *šāmā-yim ḥādāšim wē-ʾāreṣ ḥādāšāh*; οὐρανός καινός καὶ γῆ καινή; Vg. *coelum novum et terra nova*).

1. AT. Dos puntos de vista frente a la naturaleza. Desde uno de ellos se afirma que el cielo y la tierra — el cosmos del hombre israelita — son eternos e inmutables¹. Se trata únicamente de una inmutabilidad aparente y de una eternidad relativa, en comparación con lo efímero de las generaciones humanas². Ciertamente no tienen la eternidad de Dios, de cuya palabra creadora dependen³. Frente a esta visión poética y optimista del cosmos sometido a su Creador, el pensamiento profético insiste sobre la rebeldía del hombre, que atrae sobre sí el juicio de Dios y lleva el mundo al borde del caos⁴. En este contexto profético, la creación

de «nuevos cielos y nueva tierra»⁵ parecería indicar una ruptura definitiva con el mundo, el final de la creación actual, que da paso a una nueva creación. Hay, sin embargo, en el Deuteronomio una continuidad de la historia que no se rompe por la intervención «creadora» de Dios⁶. Esta nueva intervención creadora de Dios en la historia sólo pone de manifiesto que el mundo futuro de la salvación no procede por una simple evolución natural del presente y actual, sino por una libérrima intervención de Dios. Pero esta intervención de Dios no es aniquiladora, sino renovadora. El mundo que resulta de ella tiene una nueva orientación hacia Dios, pero es fundamentalmente el mismo de antes⁷ y la posibilidad del mal indica que el autor no considera aún una situación absolutamente escatológica, o que funde en una sola imagen dos situaciones sucesivas.

¹Sal 93,1; 96,10; 104,5; 148,6. ²Ecl 1,4. ³Sal 95,4-5; 102, 26-28. ⁴Am 7,4; Jer 4,22-23; Sof 1,2; Is 34,4; 51,6. ⁵Is 65,17; 66,22. ⁶Cf. Is 43,19; 45,8. ⁷Is 65,18 y sigs.

2. NT. La frase de Is 65,17 es recogida en Ap 21,1 y 2 Pe 3,13. En el Apocalipsis hay una cierta gradación de la intervención de Dios en la historia, que repercute en la naturaleza. Los terremotos son indicios de una peculiar intervención de Dios¹. Cuando la razón de intervenir es mayor se mueven de su sitio montes e islas² o desaparecen³. En la gloria definitiva desaparecen el cielo y la tierra⁴ para dar paso a un cielo y tierra nuevos⁵. El convencionalismo literario es claro y, por tanto, no se puede tomar a la letra. En todo caso, el elemento negativo es secundario y sirve sólo para hacer resaltar la absoluta novedad de lo que viene⁶. En 2 Pedro, los nuevos cielos y la nueva tierra son precedidos por una conflagración universal⁷. Esta destrucción por el fuego es equivalente a la del diluvio⁸, que es la «primera destrucción del mundo»⁹ y una vuelta al caos primitivo, con la confusión de las aguas superiores e inferiores. Este lenguaje apocalíptico no debe tomarse a la letra.

Mucho menos intentar un concordismo con los datos científicos. Su mensaje fundamental es el de la «simpatía» de la naturaleza inanimada con la historia de la salvación, que traerá a ella también, no la destrucción, sino la liberación de la corrupción¹⁰. De los nuevos cielos y tierra dice sobriamente 2 Pedro que en ellos habita la justicia. Con esto prescinde de todas las fantasías de los milenarios.

¹Ap 8,5; 11,19. ²Ap 6,14. ³Ap 16,20. ⁴Ap 20,11. ⁵Ap 21,1. ⁶Heb 12,27. ⁷2 Pe 3,7.10.12. ⁸2 Pe 3,5-6. ⁹Enok 93,4. ¹⁰Rom 8,19-22.

3. APÓCRIFOS. Unos niegan expresamente que haya una destrucción del mundo¹; se trata sólo de una purificación². Otros admiten la vuelta al caos primitivo³. La misma diversidad hay en la literatura rabínica⁴.

¹Apocalipsis de Baruk sirio 3,7-4,1. ²Enok 45,5; Jubileos 1,29; 4,26. ³4 Esd 7,29; Oráculos Sibílicos 5,476; Enok 83,3 y sigs., 91, 16. ⁴STRACK-BILLERBECK, III, 842 y sigs.

Bibl.: W. WATSON, *The New Heaven and the New Earth*, en *Exp* 9 (1915), págs. 165-179. H. KUHAUPT, *Der neue Himmel und die neue Erde*, Münster 1947. A. COLUNGA, *El cielo nuevo y tierra nueva*, en *Salm*, 3 (1956), págs. 485-492. A. HUGHES, *A New Heaven and Earth*, Londres-Filadelfia 1958.

R. FRANCO

CIELO, Reina del (heb. *mēléket* [*malkat*] *ha-šāmāyīm*; ἡ βασιλίσσα τοῦ οὐρανοῦ; Vg. *regina coeli*). Diosa a la que las israelitas rendían culto mediante la ofrenda de pasteles (*kawānīm*), que elaboraban con la ayuda de sus maridos y de sus hijos. A tal deidad se atribuía la abundancia de las cosechas y la prosperidad general del pueblo. Así, pues, era la diosa acádica Ištar y la fenicia → **Astarté**, a la que se reverenciaba por señora de la vegetación. Distintos comentadores y los LXX en determinados pasajes¹ afirman que no se trata de la reina del cielo (la estrella Venus), sino de la milicia celeste o astros (leyendo *mēleket*, ἡ στρατιά, como algunos mss., en vez de *mēléket*), ejército que se

agrupaba alrededor de Ištar. El profeta Jeremías predijo a sus paisanos el castigo de este género de idolatría² (→ **Astrolatría**).

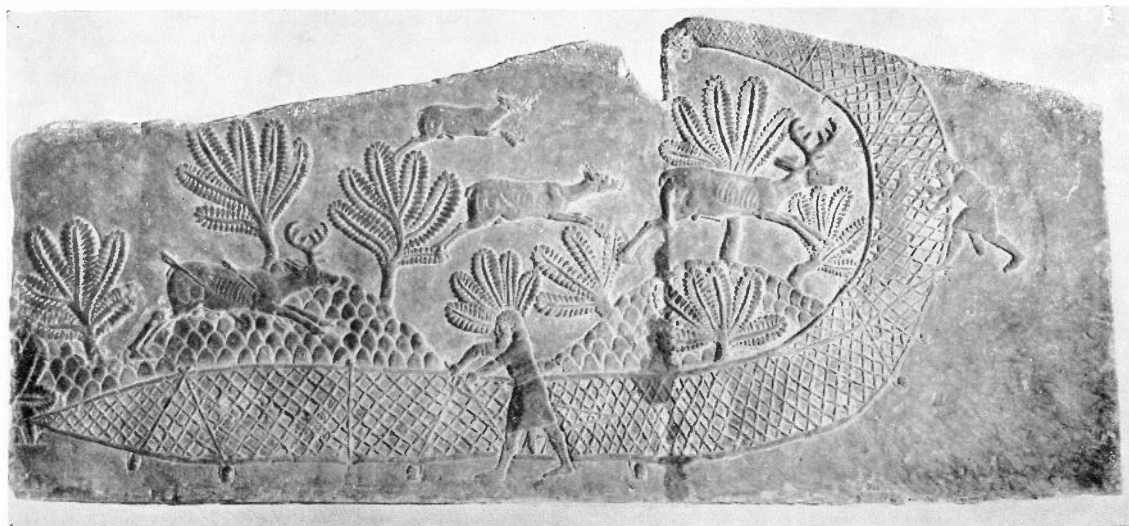
¹Jer 7,18. ²Jer 7,17-20; 44,17.19.25.

Bibl.: → **Astarté** y **Astrolatría**.

CIENCIA EN ISRAEL. Dada la índole de la Biblia, fuente principal para el estudio del pueblo israelita, no es de extrañar que los datos de carácter científico que proporciona sean muy escasos e indirectos. Indudablemente, los conocimientos de los hebreos serían empíricos, como en el caso de la → **medicina**, o rudimentarios, como en el de la → **astronomía**. En el campo de las matemáticas, se tienen indicios de la coexistencia del sistema decimal y el sexagesimal, sobre todo en lo que se refiere a los pesos y medidas (→ **Metrología** y **Calendario**).

CIERVO (heb. *ʾayyāl*, fem. *ʾayyālāh* y *ʾayyēlet*; ár. *ayyalun*; ἔλαφος; Vg. *cervus*). Animal cuya carne podía comer tanto el hombre impuro como el puro¹, lo que no ocurría en el caso de los animales que se ofrecían en sacrificio, rigurosamente prohibidos a quienes se hallaban en estado de impureza². El ciervo no figura en la fauna de la actual Palestina, aunque debió de conocerse en los tiempos bíblicos si se atiende a los numerosos pasajes de la SE que lo mencionan. Cabe la duda de si se trata del ciervo propiamente dicho o de cualquier animal del género *Cervus* o de la familia *Cervidae*, de cuyos diferentes miembros se han descubierto restos óseos en cuevas de la cadena del Líbano; mas es lo probable que el nombre denote estrictamente al ciervo, bastante difundido en la antigüedad en el Próximo Oriente como atestiguan los documentos plásticos. En la mesa de Salomón se consumía a menudo³. El ciervo se menciona casi siempre en la Biblia en metáforas

Caza de ciervos y cervatillos con la ayuda de redes, representada en un relieve asirio del palacio de Asurnipal en Nínive. (Foto *British Museum*)





La caza del ciervo en el arte mesopotámico. Molde de barro cocido procedente de Mari. Siglo XVII A.C.

de gran belleza para alabar su agilidad en la carrera y en el salto⁴. Es célebre la imagen del ciervo que anhela las corrientes de agua⁵. Jacob dice de Neftalí que es una cierva en libertad⁶. La cierva, graciosa y tímida, simboliza a la amada⁷. El famoso Salmo 22 lleva la indicación «sobre la cierva de la aurora», que se refiere tal vez a una melodía determinada que nosotros desconocemos.

¹Dt 12,15; 14,5. ²Lv 7,20. ³1 Re 5,3 (Vg. 4,23). ⁴Sal 17,34; Is 35,6; Hab 3,19. ⁵Sal 42,2. ⁶Gn 49,21. ⁷Cant 2,9.17; 8,14; Prov 5,19.

Bibl.: I. LEWYSOHN, *Die Zoologie des Talmuds*, Francfort del M. 1858, pág. 113. H. B. TRISTRAM, *Natural History of the Bible*, Londres 1873, pág. 99; id., *The Survey of Western Palestine, The Fauna and Flora of Palestine*, Londres 1884, pág. 4. F. S. BODENHEIMER, *Animal Life in Palestine*, Jerusalén 1935, pág. 114.

P. ESTELRICH

CIFRAS. → Gematría, Anagramas, Atbaš.

CIGÜEÑA. Es al parecer el ave que se cita entre los animales impuros¹ con el nombre de *hāsīdāh*, «pia-

dosa», que corresponde bien al afecto y cuidados que prodiga a sus crías. La LXX y la Vg. traducen la voz hebrea de modo incierto (abubilla, pelicano, milano y grulla) en diferentes pasajes bíblicos. En Palestina abunda junto al Jordán, conociéndose dos especies: la blanca (*Ciconia alba*) y la negra, más pequeña que la anterior (*Ciconia nigra*). En la SE se alude a sus costumbres. En los Salmos se dice de ella que «vive en los cipreses»² o «que anida en las grandes coníferas». Jeremías se refiere a su migración anual³ y, según algunos intérpretes, se trata de ella implícitamente en el libro de Job para distinguir el vuelo de las aves, grandes o pequeñas, de la veloz carrera del avestruz⁴. La envergadura de sus alas se emplea en las comparaciones⁵.

¹Lv 11,19; Dt 14,18. ²Sal 104,17. ³Jer 8,7. ⁴Cf. Job 39,13. ⁵Zac 5,9.

Bibl.: H. B. TRISTRAM, *Natural History of the Bible*, Londres 1873, pág. 244. F. S. BODENHEIMER, *Animal Life in Palestine*, Jerusalén 1935, págs. 141, 171.

R. SÁNCHEZ

CILANTRO. → Coriandro.

CILICIA (Κιλικία; Vg. *Cilicia*). Región marítima del sudeste de Asia Menor. Geográficamente se divide en dos partes: la occidental o Cilicia endotaurica, enclavada en la cordillera del Tauro, y la oriental o exotaurica, comprendida entre dicha cordillera y el mar. Es una llanura fértil¹. Los cilicios se gobernaban por príncipes indígenas que se llamaban *sienenses* o «príncipes nobles», aunque sometidos a los sucesivos imperios: asirio, caldeo, persa, seleucida y romano.

La primera vez que se menciona en la Biblia es en el libro de Judit como una de las regiones sometidas por Holofernes¹. En tiempo de los Macabeos la dominaban los seleucidas², hasta que la sometieron los romanos dirigidos por Pompeyo; en el año 81 fue convertida en provincia dependiente de Siria, y desde el emperador Adriano fue propiamente romana. Estaba limitada al norte por Capadocia, Licaonia e Isauria, al sur por el Mediterráneo, al oeste por Panfilia y al este por Siria. La capital y ciudad más importante era Tarso, patria de san Pablo. La presencia de judíos en esta provincia es atestiguada por Josefo que dice fueron transportados al Asia Menor dos mil familias por Antíoco³. Judíos de Cilicia disputaron con san Esteban en Jerusalén³. San Pablo y san Bernabé iniciaron su ministerio en Siria y Cilicia, después de su primer viaje a Jerusalén⁴. A estas dos regiones los cristianos helenistas transmitieron los decretos del concilio de Jerusalén⁵. Después de éste, san Pablo y Silas emprendieron el segundo viaje, separándose de Bernabé, y recorrieron las iglesias de Cilicia exhortando a los fieles a observar los preceptos de los apóstoles y de los ancianos. Para ir de Cilicia a Licaonia san Pablo atravesó las célebres Puertas de Cilicia, desfiladero del Tauro. Al ir prisionero de Cesarea a Roma, después de apelar al César, navegó frente a las costas de Cilicia⁶.

De ella tomó nombre el cilicio o tejido de pelo de cabra que allí se manufacturaba.



¹ Estrabón, *Geogr.*, 14,3,1; Plinio, *Hist. Nat.*, 5,27,91-93. ² F. Josefo, *Ant. Jud.*, 12,3,4.

³ Jdt 1,7; 2,12.15. ⁴ 1 Mac 11,14; 2 Mac 4,36. ⁵ Act 6,9. ⁶ Gál 1,21. ⁷ Act 15,23. ⁸ Act 27,5.

Bibl.: HAAG, cols. 1750-1751. SIMONS, §§ 55, 94, 1171, 1427, 1599 (a), 1601, 1602.

M. BALAGUÉ

CILICIA, Puertas de (Κιλικία Πύλαι). Es el puerto de montaña empleado, incluso en la actualidad, como carretera de carruajes que traspone el Tauro, en la región occidental de Cilicia, y se llama en turco Gülek Boğazi. Debe el nombre de «puerta» a las numerosas y angostas gargantas que hay en las montañas que integran el Tauro. El puerto se extiende unos 15 km y une al Asia Menor con la región oriental de Cilicia y, a través de ésta, con Siria y Mesopotamia. Desde hace unos cuatro milenios lo han recorrido en diversos sentidos ejércitos de las más dispares potencias: hititas, asirios, griegos (Alejandro Magno) y romanos. Lo citan Arriano, Curcio Rufo, Estrabón, Diodoro y Herodiano.

Bibl.: H. GUTHE, *Bibelatlas*, 2.ª ed., Leipzig 1926, mapa 7 CD2. H. E. WRIGHT - F. V. FILSON, *Westminster Historical Atlas to the Bible*, 4.ª ed., Filadelfia 1953, mapa III, BC 2, XII, B2, fot. 48, pág. 67. L. H. GROLLENBERG, *Atlas van de Bijbel*, 3.ª ed., Amsterdam 1955, grabado 399.

2. Jenofonte en su obra menciona las Πύλας τῆς Κιλικίας καὶ τῆς Συρίας relacionándolas con el paso de Bēlān, al sur de Alejandreta, que da acceso al alto valle del Éufrates y Antioquia, por el mediodía, a través del Amanus. Citan este paso Estrabón, Ptolomeo, Diodoro, Polibio, Curcio Rufo, Arriano, Apiano y Dion Casio. La mejor identificación del puerto ha sido la de Deissmann con el nombre de «Pylai Syriai».

Bibl.: JENOFONTE, *Anabasis*, 1,4,4. A. DEISSMANN, *Die Welt des Apostels Paulus*, Tübinga 1925.

H. BARDTKE

CILINDRO. Nombre variante de «sello cilindro» o «sello rodillo», casi o tanto más empleado que estas dos últimas denominaciones, y que denota claramente su forma característica (→ Sellos). Nougayrol ha catalogado hasta 1939 todos los cilindros descubiertos en Palestina, cuyas improntas más antiguas se tienen en jarras descubiertas en el nivel V de Megiddo, el cual es anterior al Bronce I.

Los cilindros palestinos son de ejecución mucho más tosca que los de importación. Si siguen los motivos ornamentales de éstos, que es lo más corriente, no hacen sino corromper o imitar torpemente los símbolos iconográficos de los extranjeros. Los temas que aparecen de preferencia en ellos son de

Mapa con la situación de Cilicia en el ángulo nordeste de la cuenca mediterránea



Cascadas del antiguo Cidno, río de Cilicia, hoy Tarso, en las afueras de la ciudad de su nombre. Alejandro Magno estuvo a punto de morir en él a consecuencia de un baño en sus frías aguas. (Foto P. Termes)

origen mesopotámico: pertenecen a la Epopeya de Gilgameš o representan el árbol sagrado, animales ordinarios o fantásticos, etc.

Bibl.: J. NOUGAYROL, *Cylindres-sceaux et empreintes de cylindres trouvés en Palestine*, Paris 1939. A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, II, Paris 1953, págs. 158-162, con esquemas de cilindros y reproducciones de improntas.

CÍMBALO (heb. *šelšelim*, *mēšiltáyim*; κύμβαλα [pl.]; Vg. *cymbala* [pl.]). Instrumento musical de percusión, que se menciona con frecuencia en el AT desde la época de David. El dual *mēšiltáyim* revela que el instrumento constaba de dos partes: dos platillos campaniformes o abombados en el centro, provistos de un mango o cordón, o unidos por una cadena¹. Los que tenían mango se percutían verticalmente. Se usaban especialmente en las fiestas religiosas y profanas, bien para marcar el ritmo de una danza, bien para acompañar a otros instrumentos de música. Se han descubierto en los sitios arqueológicos de Tell Abu Hawām y en 'Ain Šems (Bronce III), cuyos modelos no se distinguen de modo sensible de los de la época romana. Para Pablo, es imagen de una religiosidad vacía, desprovista de caridad².

¹ 2 Sm 6,5; 1 Cr 15,16-19; 16,5; 2 Cr 5,12; Esd 3,10; Neh 12,27; Sal 150,5. ² 1 Cor 13,1.

Bibl.: K. L. SCHMIDT, κύμβαλον, en *ThW*, III, págs. 1037-1038. A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, II, Paris 1953, pág. 203.

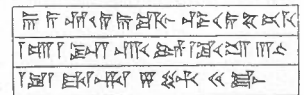
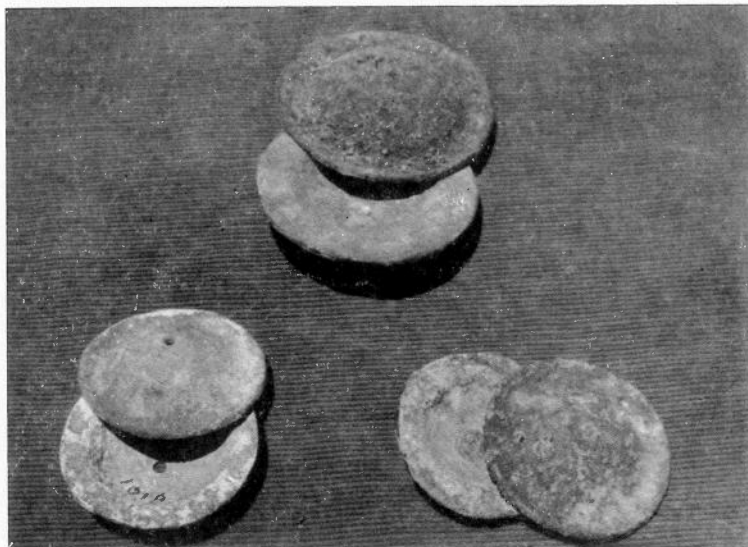
G. SARRÓ

CIMIENTO. → **Arquitectura**.

CIMITARRA. Una de las traducciones propuestas, tal vez la más acertada, del arma llamada en hebreo → **Kídōn**.

CINA. Ciudad del territorio de Judá, que en el T. M. recibe el nombre → **Qināh**.

CINAMOMO. → **Flora**, § 4 m.



Sello cilíndrico, matriz e impresión, en que aparece Darío I cazando leones; sobre él se ve el símbolo de Ahura-Mazdāh. La inscripción, con el nombre y título de «el gran rey», es trilingüe: persa, elamita y babilónico cuneiforme. Tebas 521-486 A.C. (Foto *British Museum*)

CINEO. En la Vg., nombre de los → **Quineos**.

CINITA. Así llama la Vg. al pueblo que se denomina → **Quenitas** en el T. M.

CINTURÓN. Parte del vestuario judío. → **'Abnēt**.

CIPRÉS (heb. *bērōš*; κυπάρισσος; Vg. *cypressus*, *cypressinus* [adj.]). Árbol del Líbano, que los judíos importaban del territorio fenicio. Su madera, más resistente que la del cedro, se utilizaba en la construcción de edificios, naves, artesonados, instrumentos musicales, etc. (→ **Flora**, § 6 e).

2 Sm 6,5; 1 Re 6,15; 9,11; Ecl 24,17; 50,11; Cant 1,17; Is 41,19; 60,13; Ez 27,5.

CIPRIANO (ca. 200-258). Padre de la Iglesia occidental. → **Padres de la Iglesia**.

CIPRIANO, Penitencia de. Libro apócrifo citado en el Decreto Gelasiano. Tal vez se trate de la confesión de san Cipriano el Mago, que sufrió martirio en Damasco con san Justino en la época de Decio.

Bibl.: P. BATIFFOL, *Apocryphes (livres)*, en *DB*, I, 1.ª parte, Paris 1926, col. 772. A. DE SANTOS, *Los evangelios apócrifos*, Madrid 1956, págs. 19-23.

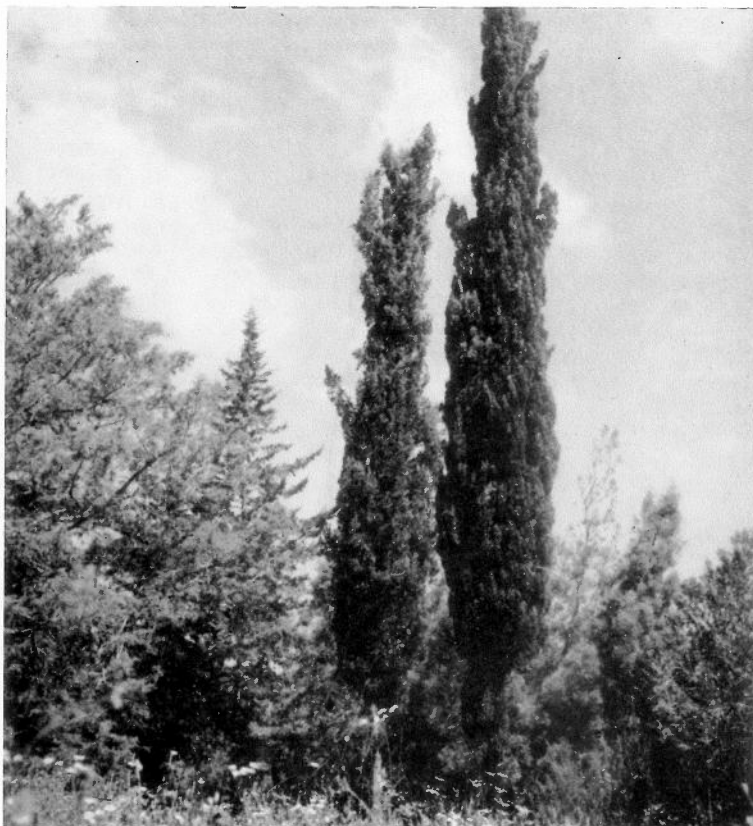
Cimbales pertenecientes a la época de los reyes de Judá. (Foto *Orient Press*)

Cipreses (*Cupressus sempervirens*) de la Palestina actual. (Foto *Orient Press*)

CIRCUNCISIÓN (heb. *mūlāh*; περιτομή; Vg. *circumcisio*). Es la ablación del prepucio. Su importancia religiosa bíblica data de Abraham, que la observó por mandato de Dios, como señal sensible e indeleble del pacto con su familia. De Abraham pasó a todos sus descendientes judíos y de éstos a los musulmanes. La circuncisión fue anterior a Abraham. En Egipto se practicó desde las primeras dinastías (2400 A.C.), como lo prueban las pinturas, algunas momias y el bajorrelieve de una tumba de Saqqārah, que contiene la escena de practicarla a un niño. Herodoto habla de la circuncisión de los neonatos egipcios. También dice que la practicaban los de la Cólquida, y Etiopía, y que los sirios y fenicios la recibieron de los egipcios, aunque esto último es discutible. La circuncisión existió también entre los moabitas y amonitas¹, edomitas, itureos y árabes (Josefo). La Biblia llama incircuncisos a los cananeos y filisteos². Herodoto dice además que los egipcios la practicaban por razones higiénicas, aunque con el tiempo pudo adquirir un carácter religioso, pues parece seguro que al menos los sacerdotes estaban obligados a ella³. Es difícil probar la universalidad y continuidad de la circuncisión entre estos pueblos, porque los testimonios son inciertos y contradictorios.

¹ Jer 9,26. ² Gn 34,16; 1 Sm 14,6. ³ Ez 31,18; 32,19-32.

1. ORIGEN. Hay indicios de que la circuncisión tuvo su origen en un rito de iniciación al matrimonio, como actualmente todavía la practican muchos pueblos africanos. Es bastante probable también para el Egipto antiguo, pues circuncidaban al empezar la pubertad. Hay indicios de lo mismo entre los israelitas, como lo prueban el episodio de los siquemitas, a quienes dijeron los hijos de Jacob que no podían dar su hermana a un incircunciso (Siquem) por ser una afrenta para ellos; y para entablar matrimonios con ellos, debían circuncidarse todos sus varones¹. Y el bastante oscuro del Éxodo²: Yahweh salió al encuentro de Moisés y Séfora con su hijo y quería matar a éste, pero la madre cogiendo un cuchillo de piedra circuncidó a su hijo y arrojó el prepucio a sus pies diciendo: «Esposo de sangre eres para mí» y le dejó, diciendo lo de esposo de sangre por la circuncisión de su hijo. Además de la palabra *ḥatana*, que en árabe significa circuncidar, se derivan los nombres hebreos de *esposo*, *yerno*, *suegro*, *pariente*, *desposorios*.



Pero al trasladarse la circuncisión, por mandato divino, a los ocho días de nacer, se olvidó este significado y adquirió uno más elevado: la iniciación a la vida social y religiosa y la señal de la alianza de Dios con su pueblo³. Por todo lo cual, aunque la circuncisión no tenga su origen en Abraham, que la conoció en Egipto, ni distinga a los israelitas de los demás pueblos, adquiere en Israel en carácter exclusivamente religioso. Como Dios se valió del arco iris para señal de su pacto con la tierra, en tiempo de Noé, y se valdrá de la materia sensible de los sacramentos como causa y señal de su gracia, otorgada por ellos en la economía neotestamentaria, así ahora se sirve de la circuncisión: «Esto es lo que has de observar tú y tu descendencia después de ti: circuncidad todo varón. Circuncidaréis la carne de vuestro prepucio, y ésa será la señal del pacto entre mí y vosotros. A los ocho días de nacido, todo varón será circundado en vuestras generaciones; los siervos, ya los nacidos en casa, ya los comprados, serán circuncidados, aunque no sean de vuestra estirpe. Todos, criados en casa o comprados, se circuncidarán, y llevaréis en vuestra carne la señal de mi pacto por siempre; y el incircunciso, que no circuncidare la carne de su prepucio, será borrado de su pueblo: rompió mi pacto»⁴. Abraham se circuncidó a la edad de 99 años y circuncidó a su hijo Ismael, que tenía 13 años, y a todos sus criados, y al año siguiente a Isaac, a los ocho días de haber nacido⁵.

En adelante, la observarán más o menos sus descendientes y Dios tendrá que recordárselo en diferentes ocasiones. Así a Moisés le dijo que sólo celebrarían la Pascua los circuncidados, antes de salir de Egipto⁶; en el desierto se volvió a olvidar y sólo a partir de la conquista de Canaán adquirió pleno vigor el cumplimiento de esta ley. En Galgal, cerca de Jericó, por orden de Dios, Josué hizo circuncidar al pueblo que no lo estaba y emplearon cuchillos de piedra. «Y el Señor dijo: Hoy os he quitado el oprobio de Egipto»⁷. Esta segunda vez se refiere a la primera del tiempo de Abraham, en que todos sus descendientes fueron circuncidados. El *oprobio de Egipto* alude a que los egipcios tenían la incircuncisión por cosa impura o a que el hagiógrafo tiene por tales a los egipcios por no estar circuncidados. Desde la Cautividad, la practicaron siempre los judíos y por eso los libros santos varias veces llaman incircuncisos a sus pueblos vecinos; y los extranjeros, que quisieron incorporarse al pueblo judío,

tuvieron que circuncidarse⁸. Y al contrario, los judíos renegados, por miedo a la persecución de Antíoco Epífanes, se hacían una operación (ἐπισμῶν) para restituirse el prepucio, borrando las señales de la circuncisión⁹.

La circuncisión de las mujeres atestiguadas por Estrabón nunca fue practicada en Israel.

⁶Gn 34,13-17. ⁷Éx 4,24-26. ⁸Gn 34,14-16; Éx 12,47-48 y Gn 17,9-14 tradición sacerdotal. ⁹Gn 17,10-14. ¹⁰Gn 17,23-27; 21,4. ¹¹Éx 12,44,48. ¹²Jos 5,2-9. ¹³Jdt 14,6. ¹⁴1 Mac 1,15; 2 Mac 4,7-17.

2. EL RITUAL DE LA CIRCUNCISIÓN. Se circuncidaba al niño a los ocho días de nacer¹, ordinariamente en casa, y por el padre o algún varón de la familia²; nunca se practicó en el santuario ni por los sacerdotes. En los tiempos posteriores se instituyó el operador especialista, llamado *mōl*, de *mūl*, «circuncidar»³; el lugar era la sinagoga, por la mañana y ante diez personas por lo menos. Se disponían dos sillas, una para el testigo y otra para el profeta Elías, que se creía estaba presente

Relieve egipcio de la VI dinastía en el que aparecen sacerdotes del culto de los muertos en el acto de practicar la circuncisión a varios adolescentes



en la ceremonia¹. Durante la operación, el *mōl* decía: «Bendito sea el Señor nuestro Dios, que nos ha santificado con sus preceptos y nos ha dado la circuncisión». El padre del niño continuaba: «Que nos ha santificado con sus preceptos y nos ha concedido introducir a nuestro hijo en la alianza de nuestro padre Abraham»⁵. El *mōl* curaba la herida e imponía un nombre al niño, como Dios lo hizo con Abraham⁶. Se terminaba con una comida familiar. Si el niño estaba enfermo, no se guardaba el requisito de los ocho días, y se evitaba hacerlo después en sábado; en caso de muerte, se circuncidaba el cadáver. Los cuchillos de piedra o sílex fueron poco a poco sustituyéndose por instrumentos metálicos.

El rito, muy simple en un principio fue completándose con el tiempo a medida que adquirió importancia por acentuarse su carácter religioso; por eso se explica que lo que tanto se descuidó durante siglos llegara a imponerse al mismo sábado⁷. También con el tiempo, sobre todo con la predicación de los profetas, se acentuó su valor espiritual, como se ve en los textos de la época de la cautividad, que hablan de la circuncisión del corazón⁸, de labios incircuncisos⁹, y como dirá san Pablo en el NT el verdadero judío no es el que lleva la circuncisión física, sino más bien la del corazón¹⁰.

¹Lv 12,3; Jn 7,23. ²Gn 17,23, por excepción Séfora; Éx 4,25. ³1 Mac 1,61. ⁴1 Re 19,10. ⁵*Sabbā*; f. 137 b. ⁶Gn 17,5. ⁷Jn 7,23. ⁸Lv 26,4; Dt 10,16; Jer 4,4. ⁹Éx 6,12. ¹⁰Rom 2,28 y sigs.

Desde ahora, la circuncisión será algo puramente externo, sin valor interior; lo que cuenta es la nueva criatura¹, la fe manifestada por las obras del amor, que nos une a Cristo². La justificación inicial se obtiene mediante el bautismo, que es la nueva circuncisión espiritual³. Por eso, san Pablo llama a los cristianos la nueva circuncisión, y peyorativamente mutilación a la circuncisión física⁴. El concilio de los apóstoles declaró que los gentiles no necesitaban de la circuncisión para salvarse, quedando así su uso definitivamente abolido en el cristianismo⁵.

¹Gál 6,15. ²Gál 5,6. ³Col 2,11-13. ⁴Flp 3,2 y sigs. ⁵Act 15,18 y sigs.; cf. Gál 2,2-3.

3. SIGNIFICADO. La circuncisión era ante todo una señal sensible e indeble del pacto de Dios con su pueblo, y de la pertenencia a él de todos los circuncidados. Recordaba también la mortificación de las pasiones, que apartan el corazón de Dios¹. Para san Pablo era un recuerdo de la fe de Abraham y sombra del bautismo².

¹Dt 10,16; 30,6; Jer 4,4. ²Rom 4,11; Col 2,11 y sigs.

Bibl.: HERODOTO, *Hist.*, 3,14. F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 19,5,1; 1,12,2. ESTRABÓN, *Geogr.*, 17,25. STRACK-BILLERBECK, IV, págs. 23-40. O. CULLMAN, *Die Tauflehre des Neuen Testament*, Zurich 1949, págs. 50-73. HAAG, cols. 184-185. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, Paris 1958, págs. 78-82.

M. BALAGUÉ

CIRCUNCISIÓN DE JESÚS. El evangelista san Lucas nos la narra con la mayor sencillez y brevedad: «Cuando se hubieron cumplido los ocho días para circuncidar (περιτομῆν) al niño, le dieron el nombre de Jesús, impuesto por el ángel antes de ser concebido en el seno»¹. En este versículo está resumida la ley sacer-

dotal sobre la circuncisión². Por ella, el circuncidado era incorporado a su pueblo, se hacía heredero de la promesa y deudor de toda la Ley. Jesús, como Mesías ungido por la unión hipostática y señor de la Ley, no estaba obligado a la circuncisión. Sin embargo, quiere recibirla y se humilla profundamente, sometiéndose a una Ley dada al hombre prevaricador, y ofrece un ejemplo de sumisión y mortificación. A su pueblo le librará del yugo pesadísimo de la circuncisión y de la maldición de la Ley³, como redimió del pecado a toda la humanidad, asumiendo la carne pecadora y purificándola en el sacrificio que culminará en la cruz, iniciado ahora con las primicias de su sangre. Así terminará la Antigua Alianza e inaugurará la Nueva, cuya prenda es su nombre «Jesús», porque no hay otro nombre, dado a los hombres bajo el cielo, por el cual podamos ser salvos⁴. Con lo cual, se adquirirá un nuevo pueblo que participará de las promesas, hechas a Abraham y a su descendencia.

¹Lc 2,21. ²Gn 17,1 y sigs.; Lv 12,3. ³Gál 3,10-14; 4,1-5; 5,2-3. ⁴Act 4,12.

Bibl.: Comentarios a san Lucas y a Gálatas.

M. BALAGUÉ

CIRENE (Κυρήνη; Vg. *Cyrene*). Ciudad antigua e importante de Libia, que dio nombre a la región (Cirenaica). Fue una de las cinco poblaciones griegas, que formaron la Pentápolis líbica. Estaba situada al borde de la meseta de Gebel Aḥḍar a 622 m sobre el nivel del mar y a 16 km del mismo. Su puerto era Apolonia. Se cree que la fundaron los dorios, ca. 650-640 A.C.; desde el siglo III hasta la época romana estuvo bajo el dominio de los Ptolomeos y en el reinado de Ptolomeo I Sóter se establecieron en ella numerosos judíos, que se organizaron en colonia aparte, con sinagoga propia. A los judíos cireneos, que fueron una de las principales comunidades de la Diáspora, dirigió su carta circular el cónsul Lucio Calpurnio Pisón, en época de Simón Macabeo, a fin de que no guerreasen con los judíos palestinos¹.

¹1 Mac 15,93.

Bibl.: HERODOTO, *Hist.*, 4,164. F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 14,7,2; id., *Bel. Iud.*, 2,4,6. D. BALDI, *Cirene*, en *ECatt*, III, Roma 1949, col. 1712. M. GRANDCLAUDON, *Les Livres des Macchabées*, en *La Sainte Bible*, VIII, 2.^a parte, Paris 1951, págs. 119-120. SIMONS, § 1197.

J. A. G.-LARRAYA

CIRENEO (Κυρηναίος; Vg. *Cyrenaeus*). Nombre dado a los habitantes o naturales de → **Cirene**, como el historiador Jasón¹ y al Simón que ayudó a Jesús a llevar la cruz². Los cireneos se contaron entre los judíos que disputaron en la Sinagoga de los Libertos con Esteban³; algunos cireneos conversos, huyendo de la persecución suscitada por la muerte de Esteban, predicaron el evangelio en Antioquía⁴. Entre los personajes destacados de la Iglesia hubo un cireneo llamado Lucio⁵.

¹2 Mac 2,23. ²Mt 27,32; Mc 15,21; Lc 23,26. ³Act 6,9. ⁴Ac 11,20. ⁵Act 13,1.

Bibl.: → **Cirene**.

CIRILO DE ALEJANDRÍA. Padre y doctor de la Iglesia oriental (370-444). → **Padres de la Iglesia**.

CIRILO DE JERUSALÉN. Padre y doctor de la Iglesia oriental (315-386). → **Padres de la Iglesia.**

CIRINO. → **Quirino.**

CIRO (heb. *kōreš*; pr. *kuruš*; Kūpoš; Vg. *Cyrus*). Rey de Persia y fundador del imperio persa aqueménida. Hijo de Cambises I y nieto de Ciro I, rey de Anzán, reinó de 559 ó 557 á 529. Descendía de una dinastía local persa, los «reyes de Anzán» (Elam), y subió al trono de Anzán como sus antecesores, aunque no faltan versiones que, como la de Nicolás de Damasco, afirman que era hijo de un bandido mardo llamado Atrdates cuya mujer, Argoste, apacentaba cabras. Tal vez Anzán fue conquistada por los primitivos persas cuando en 625 Babilonia se proclamaba independiente de Asiria, viendo ésta debilitado su poder en Elam. El testimonio de los monumentos revela dos antepasados de la estirpe descendiente de Aquemenes, ambos llamados Teispes. De una descenderían Ciro y sus antepasados y de la otra, colateral, Histaspes y más tarde Darío que sucederá al hijo de Ciro, Cambises, el conquistador de Egipto. En un principio, Ciro era vasallo de Astiages, rey de Media, pero fue emancipándose y acabó por arrebatárle el territorio y el trono. Comenzó formando con otros pueblos no persas una federación de tribus autónomas, pero obedientes. Según Herodoto estos pueblos eran los pantiateos, caramanios y derusieos (agricultores) y los daos, mardos, drópicos y sagartios (pastores nómadas), en conjunto siete, número que corresponde al de los siete príncipes que formaron después el consejo de Ciro. Aunque los libros de la doctrina de Zoroastro no se recopilaban hasta la época sasánida, es fama que, hacia 559 a.c., predicó su religión el profeta, convirtiéndose a ella Histaspes. Se ha repetido hasta la saciedad que el zoroastrismo fue la religión nacional aqueménida, pero aun admitiendo la rigurosa exactitud de este aserto, ello debe aclararse precisando que por ser el zoroastrismo la religión nacional de los persas, fue una creencia puramente cantonal y, por tanto, no imperial, y estuvo reducida a las comarcas iránias. Los aqueménidas no pensaron imponerla a los demás pueblos, pues Ciro se presentará en Babilonia, por ejemplo, como defensor del dios Marduk y protegerá también los demás cultos de los países que vaya sometiendo. Esta adopción de dioses extranjeros por política, en que cada ídolo lleva adscrito un territorio, ha sido llamada anacrónicamente por los modernos «tolerancia religiosa» persa, pero ello es una forma muy libre de traducir el auténtico pensamiento de Ciro.

En 553 comenzó Ciro su guerra contra Media, que quedaría conquistada en 550. En 548 Cresos, rey de Lidia, pasa el Halys y pone sitio a Pteria, pero al año siguiente Asia Menor queda invadida por los persas y Sardes cae en manos de Ciro que, sustituyendo al poder lidio, somete a su vasallaje, con bastante liberalidad, a los griegos de Asia. Este mismo año había estallado al parecer un primer conflicto de Ciro con Babilonia reinando Nabonid, padre del célebre Baltasar. Ciro establece un gobernador en Caldea (Érek) y al año siguiente realiza su primera campaña en Asia central (546-540), guerreando contra pueblos entre

el Caspio y la India (Margiana, Bactriana, Sogdiana y Corasmia). Al regresar de esta lejana lucha, en 539, Ciro toma por asalto Babilonia. Baltasar, el del festín, muere, y Nabonid cae prisionero, víctima de la hostilidad de sus propios sacerdotes que acogen como liberador a Ciro. Los fenicios se entregan también al aqueménida. En 538 ó 537 otorga el edicto autorizando el retorno de los israelitas a Jerusalén y permite reconstruir el Templo. Ciro muere en una segunda campaña en Asia central (530 ó 529) peleando contra los masageas o escitas (Herodoto), contra los derbices e indos (Ctesias) o contra los dahos (Beroso). Mientras el rey perece en esta oscura guerra, su hijo Cambises, nombrado rey de Babilonia, estaba preparando su expedición contra Egipto. El rasgo general de la política de Ciro fue la autonomía a los diversos reinos del imperio, aunque éste se hallaba ya dividido en territorios llamados satrapías, sistema cuya centralización fue acentuada después por Darío.

En las relaciones de Ciro con los judíos, que esperaban ardientemente en él, hallamos en la Biblia varias versiones, concordes en el fondo, no obstante las supuestas dificultades que creen hallar en ellas algunos críticos, como Cheyne. Las versiones están contenidas en el libro segundo de las Crónicas, Esdras, Isaías y Daniel. Ciro encargó la reconstrucción del Templo al gobernador que había nombrado para Palestina, Šēšēbaššar, y la obra, después de ser interrumpida por «los enemigos de Judá y Benjamín», fue continuada más tarde, reinando Darío. Éste hizo preguntar a los que proseguían la obra quién les había autorizado a ello y los judíos contestaron que en el reinado de Ciro se les había dado permiso, proponiendo a Darío que indagase en los archivos del reino para comprobar la exactitud de este mandato. En efecto, se encontró «en ʾAḥmētāʾ, el castillo que está en la provincia de Media», un rollo en el que Ciro autorizaba la reconstrucción del Templo y la restitución de sus objetos preciosos saqueados por Nabucodonosor.

Ciro es elogiado en varios pasajes de Isaías donde se le llama el ungido de Yahweh¹, que libertará a Israel de su esclavitud. Yahweh «lo asió de la diestra para pisotear pueblos delante de él y descenir lomos de reyes». En el libro de Daniel, este profeta aparece también relacionado con la figura de Ciro²; en el citado libro existe una enumeración de dudoso sentido cronológico en cuanto a la sucesión de los reinados: «Y este Daniel prosperó en el reinado de Darío y en el reinado de Ciro el persa», lo que hace decir a Cheyne que Daniel presenta a Ciro como sucesor de Darío. Es difícil saber si el autor del libro bíblico pretendía precisar un orden de sucesión histórica o se limitaba a enumerar sencillamente reyes persas importantes, como parece lo más probable.

¹Is 45,1. ²Dan 1,21; 6,29 y 10,1.

Bibl.: T. K. CHEYNE - J. SUTHERLAND BLACK, *Encyclopaedia Biblica*, I, Londres 1899. PRAEKE, *Geschichte der Meder und Perser*, Gotha 1906, pág. 195 y sigs. É. DHORME, *Cyrus le Grand*, en *RB*, 9 (1912), pág. 22 y sigs. Artículo *Kyros*, en PAULY-WISSOWA, supl. IV, cols. 1129-1166. R. DE VAUX, *Les décrets de Cyrus et de Darius sur la reconstruction du Temple*, en *RB*, 46 (1937), pág. 29 y sigs.



Tumba identificada, con bastante probabilidad, con la de Ciro el Grande, cerca de Pasargada, la primera capital de la Persia aqueménida. Es un monumento construido con grandes bloques calcáreos, unidos sin mortero y ajustados con gran precisión. (Foto *Orient Press*)

CIS. Nombre de varón que corresponde al hebreo → **Qiš**.

CISNE. En las listas de las aves impuras aparece el nombre hebreo de *tinšemet*: en Lv 11,18, en primer lugar y en Dt 14,16 en el tercero. La voz procede de la raíz *nāšam*, «soplar», por lo que se ha intentado identificarle con el buho, a causa de su grito especial. No obstante, en Lv 11,30 *tinšemet* se traduce en las versiones antiguas por → **topo**. Los LXX, que no siguieron el orden exacto de las palabras de los pasajes citados, y la Vg. lo vertieron κύκνος e ἰβίς y *cygnum* e *ibis*, y viceversa. Seguramente ha de identificarse con la grulla u otra especie de la familia de las zancudas, como el ibis, pues no es probable que el cisne, ave de las regiones septentrionales y que sólo por excepción se hallaría en Egipto y Palestina, motivara la prohibición de Moisés.

Bibl.: H. B. TRISTRAM, *Natural History of the Bible*, Londres 1873, pág. 249. A. CLAMER, *Le Lévitique*, en *La Sainte Bible*, II, París 1946, pág. 93.

R. SÁNCHEZ

CISÓN. Célebre río de Palestina denominado en hebreo → **Qišōn**.

CISTERNA (heb. *bôr*; λάκκος; Vg. *cisterna*). → **Agua, Conducción y canalización en tiempos bíblicos**.

CÍTARA. → **Música**.

CITAS BÍBLICAS. Aparecen en las múltiples ocasiones en que en los diversos libros de la Biblia vienen referidos pensamientos y palabras de personajes históricos distintos del escritor. Aquí el término se coarta a palabras de otros libros, sean o no canónicos, que vienen alegadas en libros bíblicos posteriores. La cita es explícita cuando de modo expreso viene indicada la fuente de la alegación; en el caso contrario, la cita es implícita.

En el AT hay: 1. Citas de libros canónicos más antiguos. Baste recordar las múltiples referencias explícitas al libro de la Ley de Moisés en las obras históricas y en los escritos de los profetas.

2. También se encuentran alegaciones de fuentes no canónicas en los libros históricos: Libros del Justo, Anales de los reyes de Judá, Anales de los reyes de Israel, etc¹.

En el NT el fenómeno se repite. Hay citas explícitas de autores profanos, vgr.: Act 17,28 y Tit 1,12.

La presencia de tales citas en la Biblia se explica partiendo del verdadero concepto de «inspiración», la cual no exige la infusión sobrenatural de las imágenes e ideas, que el hagiógrafo puede tomar de testigos oculares o de otros documentos escritos². Tales alegaciones se hacen bíblicas si el autor sagrado se pronuncia sobre ellas con juicio personal, que es el constitutivo de la inspiración por realizarse bajo un influjo especial directo de Dios, el autor principal. La inerrancia de las citas profanas viene garantizada en la medida y el

sentido posible que tuvieron en el original del que han sido tomadas.

El hecho de las citas es un buen ejemplo del sentido histórico y concreto de la Biblia, que no prescinde de las realidades y aportaciones humanas.

¹Cf. Jos 10,13; 1 Re 11,41; 2 Re 1,18; 1 Cr 9,1. ²Cf. Lc 1,1-2.

CITAS DEL AT EN EL NT. Los libros del NT están esmaltados de textos del AT o, al menos, de expresiones y reminiscencias. Las alegaciones explícitas son más de doscientas, correspondiendo de ellas aproximadamente la mitad a Pablo (principalmente en las cuatro grandes epístolas), 43 a Mateo, 36 a Hebreos, más de 20 a Hechos y Juan. Ello prueba que la Biblia influye sobre sí misma y que la revelación divina se ha desarrollado progresivamente, teniendo cuenta del camino andado. Las ideas que Cristo trae a los hombres encuentran ya su cauce de expresión, como su sangre y humanidad tienen un pasado histórico preciso que las ha hecho posibles. Las citas manifiestan además la voluntad de conexión con el AT que late en los hagiógrafos a ejemplo de Jesús. La novedad del mensaje cristiano no anula la vieja revelación¹. Los cristianos saben que a ellos les pertenece más que a nadie.

Modernamente el problema de las citas ha cobrado renovada actualidad debida al empeño por penetrar mejor en el género literario y el modo de hacer exégesis de los escritores apostólicos; género y exégesis que los modernos estudiosos orientan decididamente hacia el mundo y mentalidad judeobíblicos, sin conceder especial interés a las posibles influencias extrañas a ese ambiente.

¹Cf. Mt 5,17 y sigs.

TEXTO Los escritores del NT leían la Biblia al menos en dos lenguas: el original hebreo y la versión griega de los LXX. El primer problema que plantean las citas es el de su origen, supuesta la divergencia que media en muchos lugares entre los dos textos referidos. En líneas generales prevalecen los LXX; en algunos libros, como Hechos, Hebreos y epístolas de Pablo, de modo exclusivo; en otros, vgr. los evangelios, hay algunas citas que recuerdan más bien el texto hebreo, tal sucede en algunos pasajes de Juan y en las alegaciones de Mateo, que no tienen paralelo en los otros dos Sinópticos. Bien es verdad que no siempre es posible descubrir el texto griego de la actual LXX, ya que las variantes recuerdan otras versiones.

El que se dirijan a lectores que conocen la versión de los LXX, concediéndole idéntico valor pastoral que al original hebreo, así como el hecho de haber sido escrito el NT en griego, da la razón de tal preferencia. Las variantes encuentran probable explicación en la libertad con que vienen hechas las citas, muchas veces de memoria (¿cómo es posible si no que un mismo texto, en el mismo autor, presente diversas modalidades?), porque lo que importa de verdad son las nuevas realidades, y de no haber perfecta coincidencia entre textos e historia es ésta la que prevalece: las exigencias precisistas son floración de nuestro espíritu libresco, y no deben buscarse en aquellos hombres profundamente creyentes y realistas.

FÓRMULAS. Ordinariamente los textos vienen introducidos con fórmulas que reclaman la atención del lector; son una prueba de respeto a la palabra divina. Se presentan muy varias: «Está escrito», «Dios, la Escritura, Moisés, Isaías, David... dice». «Para que se cumpla lo que Dios dijo por el profeta», «Se cumple la Escritura», «Es preciso cumplir», etc. Cada escritor tiene sus preferencias: Hechos y Hebreos consideran la Biblia más como «palabra» que «escrito», de ahí la abundancia del «decir» en sus alegaciones; Pablo y los Sinópticos (en lugares paralelos) emplean más el «está escrito»; Mateo, en las que hace por su cuenta, usa en exclusiva la expresión del «cumplimiento» y también Lucas insiste en la «necesidad» del mismo en las alusiones de tipo general que le son propias.

Todas estas fórmulas — muy parecidas son también las de los rabinos, aunque menos variadas —, expresan una voluntad de conexión de las realidades cristianas con los textos sagrados; pero tal conexión no es idéntica ni siquiera en aquellos casos en que viene la misma fórmula introductora. Es preciso analizar en cada pasaje el contexto de donde la cita está tomada y aquél en que viene introducida.

VALOR PROBATIVO. La primitiva comunidad cristiana — no se especificarán las características exegéticas de cada libro del NT en gracia a la brevedad y porque fundamentalmente es una interpretación uniforme —, veía en las profecías un argumento en pro de la veracidad de Jesús. En los primeros discursos de Pedro¹ y Pablo², la profecía con el milagro y el testimonio ocular constituyen la mejor prueba apologética. Ello es debido a que el mensaje fue dirigido primeramente a los judíos, «el pueblo del Libro»; de ahí la importancia especialísima del argumento escriturístico³.

¹Cf. Act 2,14-36. ²Cf. Act 13. ³Cf. 1 Cor 15,3-4.

No hay por qué pretender encontrar en cada texto alegado el filo cortante de una prueba apodíctica, ya que en muchos casos más que prueba de los hechos se tiene una iluminación de los textos; pero, en su conjunto, manifiestan la voluntad de convencer de que, por lo menos, Jesús no es extraño a la religión y al mensaje bíblicos.

¿Cómo concretan los apóstoles la prueba de la Escritura?

Se impone una distinción: las alegaciones de tipo moral viene en el sentido literal e histórico del texto primitivo; sólo en algún caso hay una mayor afinación que no es en realidad sino la vuelta al sentido y espíritu genuinos del precepto¹. Tales citas hablan del respeto sumo con que Cristo y sus discípulos aceptaban los mandamientos de la Biblia como fuente primera de la moralidad, aun en la nueva economía cristiana².

¹Cf. Mt 5,21,27, etc.; 9,13; 15,3; 19,4-5. ²Cf. Mc 7,9 y sigs. 10,17-19.

Los textos con destino e intención mesiánicos son más complejos. El uso apologético de los mismos por parte de los escritores del NT presupone un doble principio admitido a su vez por los oyentes y lectores: a) la Biblia tiene, conservando su valor histórico, un valor figurativo de las realidades cristianas, porque

b) todas las profecías — en un sentido mucho más amplio que el nuestro — se refieren al Mesías en quien logran su perfecta realización (los rabinos lo reconocían también así). Éste es precisamente el método para descubrir las profecías: todo texto que no ha logrado aplicación adecuada en los pretéritos acontecimientos históricos es por ello mismo profético, ya que como palabra de Dios que es — ¡radical dignidad de la Biblia! — no puede quedar vacía de contenido real. De ahí que tenga que cumplirse necesariamente en el Mesías. Los textos que de algún modo se han realizado ya — de ellos son conscientes los escritores del NT —, no quedan muertos y sin mensaje vigente; su pasado cumplimiento los pone en trance de «tipos» de una realidad más honda y consciente, que es la mesiánica a que la Providencia salvadora de Dios los destinaba y sólo en los tiempos mesiánicos, en que vienen incluidos también los acontecimientos escatológicos, alcanzan su adecuada realización.

El modo más frecuente de esta tipología consiste en aplicar a Jesús y al pueblo cristiano lo que en el AT se dice del justo en general o del pueblo de Israel. Cuando a Jesús se le aplican los atributos de Yahweh, caso frecuente, es claro que sólo es posible supuesta la fe en su divinidad. Poco importa lo que de esto pudieron entrever los antiguos escritores sagrados y sus contemporáneos, inmediatos destinatarios del mensaje. Importa que es palabra de Dios, dominadora del tiempo y la geografía y, por tanto, siempre viva y dinámica; sólo se precisa una visión de fe iluminada por el Espíritu para descubrir todo su contenido real. Tal visión es un verdadero carisma, don de Dios, traído por Jesús y del que se sienten dotados los escritores del NT al realizar su interpretación cristiana siguiendo el ejemplo del Maestro¹. La gran obra de Dios es la encarnación de su Hijo; su explicación adecuada es la Biblia, su palabra.

¹Cf. Lc 24,25-27.

Los criterios filológicos e históricos resultan totalmente insuficientes; en muchos casos ni siquiera cuenta el contexto primitivo, si no es en orden a lanzar el puente del paralelismo entre tipo y antitipo, y entre figura histórica y realidad cristiana. En esto se acercan los métodos rabínicos — casos de argumento *ad hominem* —, aunque sin llegar a sus exageraciones y cavileos. Los textos quedan desconectados de su circunstancia histórica y adquieren la fuerza gnómica de los proverbios aplicables a toda situación análoga a la que motivó su formulación primera¹.

¹Cf. Act 13,40.

Muchos textos alegados no juegan más que un papel de mera ilustración literaria, sirviéndose los hagiógrafos de las expresiones bíblicas para formular de modo más autorizado su propio pensamiento. Aun en tales casos, el recurso al AT crea un ambiente sacro que encarna perfectamente la realidad cristiana.

Tal exégesis, seguida en gran parte por los Padres, en su formulación concreta no puede ser modelo de la actual, destituido como está el hombre moderno del carisma personal de la interpretación. Puede sí servir

de hito orientador cuando con mentalidad más técnica y alicorta, se corre el peligro de vaciar los libros santos de su contenido sobrenatural y cristológico.

Bibl.: J. BONSIRVEN, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, París 1939. L. VENARD, *Citations*, en DBS, II, cols. 23-51; id., *Initiation Biblique*, 2.^a ed., París 1948, págs. 400-404. F. H. WOODS, *Quotations*, en HASTINGS, IV, cols. 184-188. L. CERFAUX, *Simple réflexions à propos de l'exégèse apostolique*, en EThL, 25 (1949), págs. 565-576. C. GANCHO, *Las citaciones del AT en los sinópticos y en los rabinos*, en SBesp, XVII, Madrid 1958, págs. 3-82.

C. GANCHO

CITAS IMPLÍCITAS, Teoría de las. Vislumbrada ya por algunos Padres (p. ej., Jerónimo y Eusebio), logró su sistematización a principios de siglo por obra principalmente de F. Prat^A. El problema de las citas ha surgido cuando se empezó a prestar mayor atención al elemento humano en la Biblia. Va en concreto relacionado con el problema más amplio de las fuentes y supone que no todos los datos de la Biblia son revelados, aunque estén todos consignados por divina inspiración.

^A*La Bible et l'Histoire*, París 1904.

Afirma como cierta la existencia de citas implícitas o tácitas en cuanto que el hagiógrafo alega fuentes y documentos sin advertir de ello, al menos de modo expreso, al lector. Los datos parecen fehacientes en este sentido: las tablas genealógicas tan frecuentes en los libros históricos es casi seguro que no las han elaborado los autores sagrados, sino que las han transcrito simplemente sin alegar el lugar de su procedencia. Is 36-39 reproduce literalmente 2 Re 18,13-29,19; si uno procede de otro o los dos de una fuente común tenemos una cita implícita; dígame otro tanto de las múltiples referencias de Crónicas respecto de Reyes; y así otros muchos casos, vgr.: Jer 39,2-10 = 2 Re 25,4-12; Sal 17 = 2 Sm 22, etc. Expresiones tales como «hasta el presente día», cuando las circunstancias históricas han cambiado, hacen suponer que el autor ha transcrito literalmente la fuente en que las palabras referidas conservaban aún su sentido exacto (cf. 2 Cr 5,9). Las alusiones generales, que encontramos repetidas veces en los libros históricos del AT, indican no sólo que las fuentes alegadas poseen más datos sobre el punto en cuestión, sino que dejan entrever que mucho, si no todo, de lo transcrito se debe a las mencionadas fuentes: Libro de las guerras del Señor, El libro del Justo, Anales de los reyes de Judá, Anales de los reyes de Israel, libros de profetas que no han llegado hasta nosotros, etc.¹.

¹Nm 21,14; 2 Sm 1,18; 1 Re 11,41; 19,19,29; 1 Cr 29,29; 2 Cr 9,29; 12,15; 20,34; 26,22; 33,18-19 (las Crónicas citan hasta 16 fuentes diversas); 1 Mac 16,23-24, etc.

El hecho, pues, parece demostrado. Con todo, creemos exacta la observación de Durand: no todos los documentos alegados son citas en sentido propio; no lo son cuando entran a formar parte integrante del relato, mientras la cita queda siempre como pieza suelta^A. Una obra compuesta en su totalidad de documentos preexistentes — caso no improbable en el antiguo concepto de historia llamado «de compilación» —, no podría ser considerada como simple conglomerado de citas. La cita implica una conexión más estrecha con

la mente personal del autor, lo que no sucede con el documento, que es más despersonalizado por naturaleza propia.

^AEn *DAFC*, col. 801 y sigs.

En épocas en que la propiedad intelectual era menos sagrada, y cuando sólo se sentía la necesidad de citar expresamente a los poetas, porque la prosa era considerada de dominio común, se explica perfectamente el hecho de las alegaciones implícitas. Es cierto que los libros más antiguos citan menos fuentes de modo expreso.

Las dificultades de la teoría son dos: 1. ¿Cuándo hay cita implícita propiamente dicha? Los indicios rara vez llegan a ser decisivos, ya que la diversidad de vocabulario y aun de ideología no implican necesariamente diversidad de autores. La experiencia de los últimos lustros es aleccionadora en este sentido. 2. Aun supuesto el descubrimiento cierto de una cita, ¿es posible señalar frente a ella una actitud pasiva del hagiógrafo? Formulamos la pregunta porque la teoría surgió para explicar las pretendidas incongruencias que rozaban la inerrancia bíblica, incongruencias que vendrían soslayadas si el hagiógrafo certificaba la existencia de una fuente — «verdad de la citación» —, sin pronunciarse sobre su contenido: ésta sería la «verdad de lo citado». El caso límite que se pretende resolver es el de esta abstención, pues en otra hipótesis no hay problema sobre la inspiración e inerrancia.

Ahora bien, una tal inhibición es probable en citas explícitas, donde el lector queda al menos advertido de la existencia de relatos diversos y el hagiógrafo, que no siempre da su juicio aun en los atentados contra la moralidad, no tiene por qué pronunciarse; pero en nuestro caso faltan las dos «verdades».

El hecho y la psicología de la citación inducen a considerar garantizado por el autor cuanto él aduce, al menos en líneas generales, mientras no se demuestre en cada caso su voluntad de abstención. Sólo en ejemplos de contradicción patente entre los datos del mismo libro cabría tal solución.

El apriorismo de la teoría aparece evidente; de ahí que como solución apologética no haya logrado despertar interés y como aportación de crítica histórica haya quedado absorbida por el estudio creciente de los géneros literarios de la antigüedad.

Siguen, pues, conservando su vigencia la respuesta de la Pontificia Comisión Bíblica (13, II, 1905), que niega la admisión como principio general de tales citas, a no ser que «se pruebe con sólidos argumentos» y salvo el juicio de la Iglesia: 1.º que el hagiógrafo cita dichos o documentos de otros, y 2.º que no los haga suyos, de modo que se pueda colegir que no habla en nombre propio^A, y el dictamen de Benedicto XV condenando a quienes «con demasiada facilidad» recurren a tales citas^B.

Sin las condiciones anotadas, tal recurso no dejaría de ser una escapatoria insincera que a la postre acabaría provocando un relativismo demoledor del mensaje historiorreligioso de la Biblia.

^AS. MUÑOZ IGLESIAS, en *DocB*, n. 167. ^B*Spiritus Paraclitus*, ibid., n.º 150.

Bibl.: CH. PESCH, *De Inspiratione S. Scripturae*, 2.ª ed., Friburgo de B. (1925), págs. 539-543. A. LEMONNYER, *Citations implicites, Théorie des*, en *DBS*, II, cols. 51-55. A. MERK - A. BEA, *Institutiones Biblicae*, I, 6.ª ed., Roma 1951, págs. 81-84.

C. GANCHO

CITIEIS. → Kittim.

CITIMUM. Nombre latino del topónimo hebreo → **Kit-tim**.

CIUDAD (‘ir, qiryāh; fen. ‘r; Lak. ‘yr; sab. ‘yr, «acrópolis», «castillo sobre un monte»; πόλις; Vg. *urbs, civitas*). Hay que distinguir en la concepción bíblica, que es la propia de la antigua cultura del Próximo Oriente, la capital y las ciudades extensas, del castillo (*castellum, oppidum*), más o menos grande, rodeado de fuertes murallas, en donde se refugiaban los habitantes de los alrededores en tiempo de guerra o asedio, de los arrabales, aldeas o villorrios (κώμη). Por lo demás, la nomenclatura no es constante. Los LXX traducen a veces por aldea (κώμη) lo que en el original hebreo es ciudad (‘ir, qiryāh). Es frecuente el semitismo de llamar «hijas» a las aldeas e incluso a las ciudades que caían dentro del círculo político de una ciudad mayor¹. Había ciudades grandes, como Nínive², y pequeñas³. Hay que evitar con cuidado proyectar nuestras imágenes modernas sobre el mundo antiguo. La Biblia atribuye por primera vez el origen de la arquitectura ciudadana, como todo el florecer del progreso material y artístico, a los cainitas⁴. La arqueología bíblica y oriental va descubriendo y estudia cuidadosamente muchas de las ciudades que aparecen en los libros sagrados.

Bajo el punto de vista político, a lo largo de la historia de los países mesopotámicos de la antigüedad, prevalecía el concepto de «ciudad-imperio», según el cual la ciudad capital de los nuevos vencedores se convertía en todos sentidos en la capital de su mundo. En Canaán prevaleció el concepto de «ciudades-estado», cuyo radio de acción solía ser muy reducido; de ahí la abundancia de reyezuelos o jefes de cada pieza del mosaico político en Canaán, que la Biblia llama «reyes». En los linderos de la época neotestamentaria, algunas ciudades helenísticas de Palestina gozaron de independencia política, formando la → **Pentápolis**.

¹Jos 13,17; Jer 19,15; 49,2; Ez 16,48. ²Gn 10,12; Jon 1,2. ³Gn 19,20. ⁴Gn 4,17.

Especial mención merece Jerusalén como ciudad. Se la llama «la ciudad» por antonomasia¹, también «la ciudad de Dios»², «la ciudad de Yahweh»³, «la ciudad del Santuario» o Templo único (*qdš*)⁴, y por el mismo motivo, «la ciudad santa»⁵. Por haber sido conquistada por David y en cuanto prolongación de la antigua Yēbūs y de Sión, se la llama también profusamente «la ciudad de David»⁶, y ya con perspectivas mesiánicas «la ciudad del gran Rey», sobre un trasfondo veterotestamentario⁷.

El paso frecuente de lo material a lo espiritual y del contenido al continente, en este caso de la ciudad a los ciudadanos, la Jerusalén celeste o que baja del cielo⁸ es la gloria celeste o ciudad de Dios, que ha de realizarse de una manera incoativa, pero real, en la tierra durante los tiempos mesiánicos⁹.

De modo parecido, al tomarse algunas veces la ciudad de alguien por su patria¹⁰ o lugar de su residencia¹¹ da pie para el concepto de ciudadanía o πολιτεία¹² que implica en sí un estado, una manera de vivir y un cúmulo de derechos¹³.

¹Is 66,6; Ez 7,23. ²Sal 87,3. ³Is 60,14: *Siôn*; Sal 48,9. ⁴Is 48,2; 52,1; Neh 11,1; Dn 9,24. ⁵Mt 27,53. ⁶2 Sm 5,7,9; 1 Re 3,1; 8,1; 9,24; 11,27; Is 22,9; Neh 12,37. ⁷Sal 47,3; Mt 5,35. ⁸Ap 21,2,10 y sigs.; 22,14,19; 11,2; 20,9. ⁹Heb 11,10,16; 12,22; 13,14; Ap 3,12. ¹⁰Jn 1,45; Lc 2,4,11. ¹¹Mt 9,1. ¹²Act 22,28. ¹³Ef 2,12.

S. BARTINA

CIUDAD DE LAS PALMAS. Uno de los nombres aplicados a → Jericó.

CIUDADANO ROMANO. Se denomina derecho de ciudadanía al conjunto de privilegios que aseguran a un hombre la completa protección de las leyes del Estado. Estos privilegios pertenecen a los nacidos de padre o madre ciudadanos o a los que han sido admitidos por tales.

En Roma la concepción de ciudadano tenía un matiz enteramente político. La ciudadanía se adquiría por nacimiento o por concesión. Así era ciudadano romano el hijo nacido de padre romano y casado por el derecho civil romano. Se concedía este derecho ya a un individuo, ya a toda una comunidad, y durante la República podía ser otorgado por el pueblo reunido en comicios. Con este nombre se englobaban los derechos siguientes: el *ius connubii* (de contraer matrimonio con cualquier), el *ius commercii* (de actuar en transacciones comerciales) y también el derecho de testar y el de comparecer en juicio ante un magistrado romano. Incluso existía el derecho de apelación al juicio del pueblo en las causas capitales.

Bibl.: A. COJAZZI, *S. Paolo apostolo, cittadino romano*, Roma 1936. V. ARANGIO-RUIZ, *Storia del diritto romano*, Nápoles 1950.

G. SARRÓ

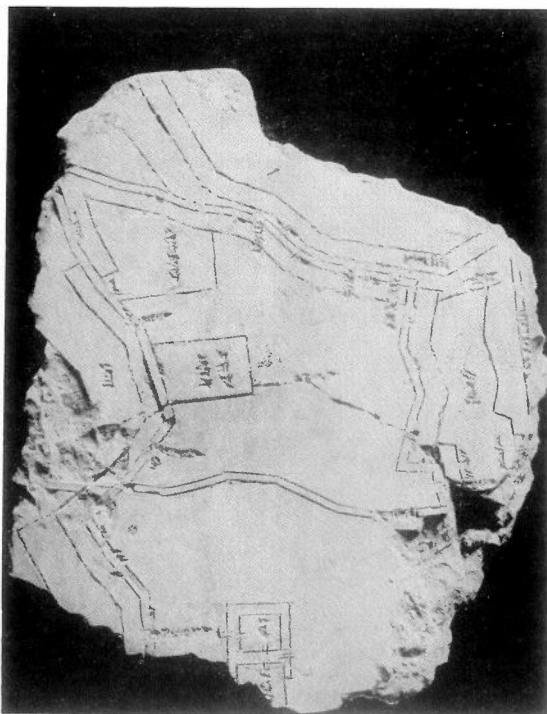
CIUDADES DE REFUGIO. → Asilo, Derecho de.

CIUDADES LEVÍTICAS. → Levíticas ciudades.

CIZAÑA (ζιζάνιον, pl. ζιζάνια; Vg. *zizania*). Planta venenosa de la familia de las gramíneas que se cría entre los trigos y las cebadas, y en la primera fase de crecimiento es muy parecida a ellas. Se menciona en un solo pasaje del NT, en la parábola del sembrador que sembró buena semilla y fue el enemigo y sembró cizaña. Sus características hacen cierta la identificación¹. La harina de su semilla produce vértigos y convulsiones, llegando a ocasionar la muerte. En Palestina abunda mucho, como en todo el Oriente. El hecho de sembrar cizaña en los campos de los enemigos no es privativo del Oriente; sí vemos cómo el código penal romano previene y castiga el hecho.

¹Mt 13,24-30,36-43.

CLAN. El concepto de clan — grupo de familias que desciende o pretende descender del mismo antepasado, que reconoce la autoridad de un jefe común y que está unido por los mismos intereses —, no tiene



Plano guía de la antigua ciudad de Nippur, centro religioso y cultural de Babilonia. Fragmento de una tablilla mesopotámica coloreada en azul

en hebreo un nombre preciso, sino que se expresa con la misma voz que denota a la familia (*mišpāḥāh*).

No obstante, la noción de una entidad superior a la familiar e inferior a la tribal, o sea la de clan, se colige en diferentes casos, no sólo por el contexto en que el vocablo *mišpāḥāh* aparece, sino también porque lo mencionado responde al moderno concepto etnológico de clan. En términos generales, varios clanes componen una tribu (*šēbet*, *maṭteḥ*), y aluden a una división técnica de la misma¹. A su vez, el clan consta de distintas «casas de padres» (*bēt ʾābōt*)². Así, por ejemplo, Abraham quiere casar a Isaac dentro de su clan («Írás a la casa de mi padre y de mi parentela»)³, y el clan estará unido en la celebración de la Pascua⁴ o sacrificio anual⁵. Las prescripciones sobre el → levirato, el año sabático y el año jubilar — en cuanto se refieren a los parientes —, el trato reservado a las viudas, etc., son un reflejo en lo social de la preocupación que el clan, israelita o no, ha sentido siempre por sus miembros.

¹Éx 6,14; Nm 3,15; Neh 4,14, etc. ²Éx 12,21; Nm 1,20; 36,6; Dt 29,7; Jos 13,15; 1 Sm 9,21. ³Gn 24,38. ⁴Éx 12,21. ⁵1 Sm 20,6,9.

J. A. G.-LARRAYA

CLAUDA (gr. Κλαῦδα, Καῦδα). Los escritores latinos y la Vg. prefieren llamar Cauda al islote ante el cual pasó la nave de san Pablo durante la tempestad de catorce días¹. Para unos autores es Gozzo, próxima a

Malta, y para otros Gaudos o Cauda, próxima al puerto de Fenice en Creta.

¹Act 27,16.

Bibl.: HAAG, col. 895.

CLAUDIA (Κλαυδία; Vg. *Claudia*). Cristiana de Roma, tal vez esposa de Pudente, que saluda a Timoteo a través de san Pablo¹. Se pretende que nació en Britania.

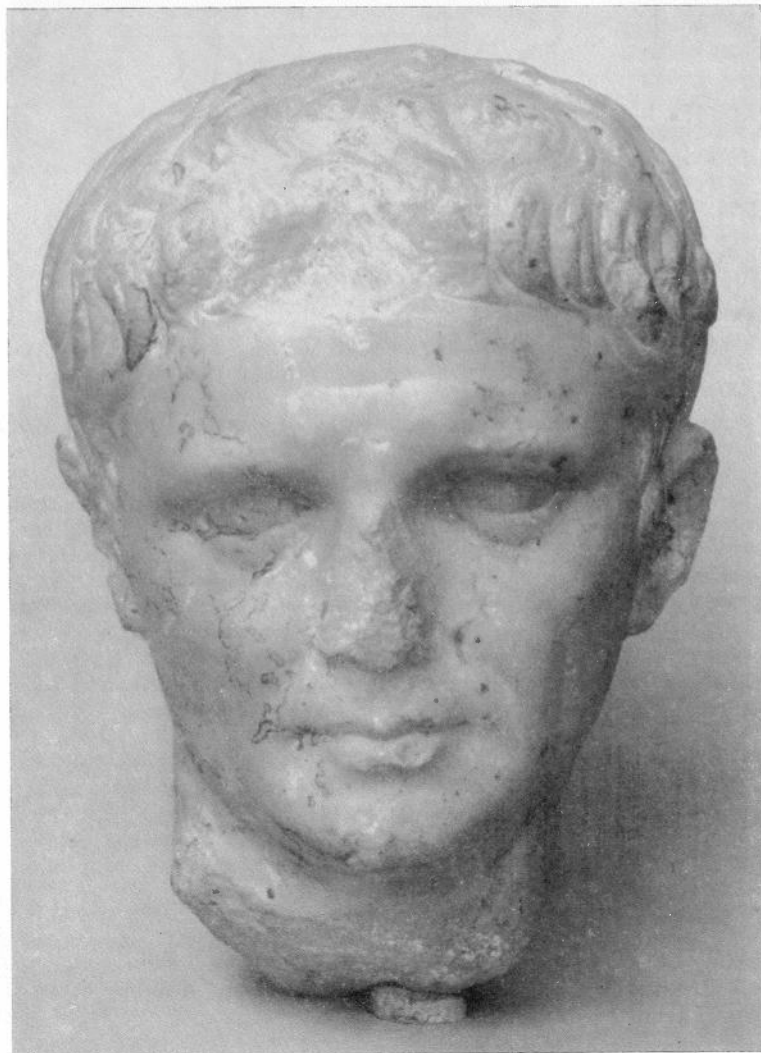
²2 Tm 4,21.

Bibl.: F. X. PÖLZL, *Die Mitarbeiter des Weltpostels Paulus*, Regensburg 1911, págs. 429-430. HAAG, col. 300.

CLAUDIA PRÓCULA (Κλαυδία Πρόκλα). La mujer de Pilatos, según la obra apócrifa de los *Hechos de Pilatos*, se llamó Claudia Prócula y fue una prosélita. Algunos Padres dicen que se había convertido al cristianismo, lo que explicaría el consejo que dio a su marido de que no interviniera en la muerte del «justo» (Jesús)¹.

¹Mt 27,19.

Bibl.: E. FASCHER, *Das Weib des Pilatus*, Halle 1951.



CLAUDIO (Κλαύδιος; Vg. *Claudius*). Tiberio Claudio César Augusto Germánico, cuarto emperador romano (41-54), sobrino de Tiberio e hijo de Nerón Claudio Druso y Antonia Minor, hija de Marco Antonio y Octavia, sucedió a su sobrino Calígula a la muerte de éste (41 D.C.), pero favoritos sin escrúpulos detentaron el poder. Sin embargo, las provincias gozaron de un buen gobierno. En el NT se recuerdan dos hechos ocurridos durante su imperio. En el primero¹, se habla de la carestía que sufrió su imperio a consecuencia de una sequía pertinaz, y el hambre se hizo sentir cruelmente en Palestina en los años 44-48; san Pablo organizó colectas en las iglesias de Asia y Siria, a fin de socorrer a los cristianos pobres de Jerusalén². En el segundo, Claudio expulsó a los judíos de Roma, marchando entre ellos Áquila y Priscila, matrimonio cristiano que encontró a san Pablo en Corinto³.

La política que Claudio siguió con los judíos hizo que favoreciera a Herodes Agripa I, que había intervenido decisivamente en su reconocimiento por emperador, ratificándole en la posesión de los territorios que Agripa había obtenido de Calígula (la tetrarquía de Filipos y de Lisanias y Galilea), y añadiendo a ellos Judea, Samaría e Idumea, por lo que la dinastía herodiana volvió a disfrutar de autoridad total sobre Palestina.

A poco de su advenimiento, Claudio puso fin a la persecución de los judíos alejandrinos, desencadenada a la muerte de Calígula, con una carta, conservada en el papiro griego 1912 del Museo Británico, en la que reconocía los antiguos privilegios, el ejercicio de los mismos, la libertad religiosa y la plenitud de derechos a los judíos. Suele situarse en el año 42, es decir, durante su imperio, la primera estancia de san Pedro en Roma. Entre los años 49 y 50 dictó el ya aludido decreto de expulsión, cuyo motivo debió de ser la predicación evangélica, que había dividido a la comunidad judía en dos bandos, uno de ellos cristiano, cuyas disputas turbaron la tranquilidad pública. Parece que el decreto se aplicó con mucha suavidad, porque unos años después bajo Nerón, la comunidad judía de Roma era más floreciente y numerosa que antes. Pero desde entonces los cristianos y la Sinagoga estuvieron separados⁴. Claudio murió envenenado por su es-

Cabeza en mármol de Claudio César en su juventud. Hacia 41-45 D.C.
(Foto British Museum)

posa Agripina y le sucedió Nerón. La leyenda siroarmenia, que se originó entre los siglos IV y V, relaciona la invención o hallazgo de la Santa Cruz con Protónice, supuesta esposa de Claudio.

¹Act 11,28. ²Cf. Act 11,29; Gál 2,10; 1 Cor 16,1. ³Act 18,2. ⁴Cf. Act 28,17-28.

Bibl.: F. JOSEFO, *Ant. Jud.*, 19,5,2. SUETONIO, *Claudius*, 5,18; 25. DION CASIO, 60,11. J. STRAUBINGER, *Die Kreuzauffindungslegende*, Paderborn 1912, págs. 82-103. G. FELTEN, *Storia dei tempi del NT*, IV, Turin 1914, págs. 27-33. M. J. LAGRANGE, *La lettre de Claude aux Alexandrins*, en *RB*, 40 (1931), págs. 270-276. A. MONSIGLIANO, *L'opera dell'imperatore Claudio*, Florencia 1932. V. M. SCRAMUZZA, *The Emperor Claudius*, Cambridge (Mass.) 1940. HAAG, col. 300.

J. A. G.-LARRAYA

CLAUDIO LISIAS. → Lisias, Claudio.

CLAVO (heb. *wāw*, *yātēd*, *mismērīm*, *mismērōt*; πᾶς-σολος, ἥλος; Vg. *paxillus*, *clavus*). En el AT varios nombres designan diferentes clases de clavos: *wāw*, clavo de metal, con cuyo nombre se designan los de oro que fijaban el velo delante del Arca y los de plata, puestos en las columnas del atrio del santuario¹; *yātēd*, clavo o estaca de metal o madera que se clava en tierra o en un muro para sujetar los objetos: así los clavos de bronce que fijaban el santuario por medio de cuerdas² y los que mantienen las tiendas en el suelo³; *mismērīm* y *mismērōt*, sólo nombrados en plural, son clavos de metal puntiagudos. David mandó forjarlos para las puertas del Templo⁴; Salomón mandó hacerlos de oro para el Santo de los santos⁵.

En el NT santo Tomás hace alusión a los clavos de la cruz⁶.

¹Éx 26,32-33. ²Éx 27,19. ³Jue 4,21-22. ⁴1 Cr 22,3. ⁵1 Re 6,21; 2 Cr 3,9. ⁶Jn 20,25.

Bibl.: A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, I, París 1939, pág. 84.

T. DE J. MARTÍNEZ

CLEMENCIA. → Misericordia.

CLEMENTE (Κλήμης, «piadoso»; Vg. *Clemens*). Cristiano de Filipos, colaborador de san Pablo, al que elogia el apóstol en la Epístola a los Filipenses¹, declarando que su nombre, junto con el de otros colaboradores, está escrito en el libro de la vida, esto es, de la gloria, pero no de modo indeleble y definitivo, ya que pueden caer². Una antigua tradición lo identificaba con el papa san Clemente, opinión si no imposible, poco verosímil.

¹Flp 4,3. ²Flp 2,2.

Bibl.: F. X. PÖLZL, *Die Mitarbeiter des Weltapostels Paulus*, Regensburg 1911. A. SEGOVIA, *Carta a los Filipenses*, en *La Sagrada Escritura*, II, Madrid 1962.

M. V. ARRABAL

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA. Padre y doctor de la iglesia oriental (ca. 146-ca. 216). → **Padres de la Iglesia.**

CLEMENTE, Epístola de. Carta apócrifa, atribuida al papa san Clemente I, que dirige la iglesia de Roma a la iglesia de Corinto, y compuesta durante el imperio de Nerva (96-98 d.c.). El escrito tuvo gran difusión



Moneda con la efigie del emperador Claudio.
(Foto Orient Press)

hasta el punto de que se leyó públicamente en muchas iglesias y algunos códices bíblicos la admitieron a continuación del NT. Es notable por su contenido histórico y dogmático. La motivó la rebelión de unos cuantos individuos contra la autoridad de los jefes de la iglesia de Corinto.

Bibl.: G. BOSIO, *I Padri Apostolici*, I, Turin 1940. B. ALTANER, *Patrologia*, 4.ª ed., Turin 1944, n.º 80-84. D. RUIZ BUENO, *Padres Apostólicos*, Madrid 1950.

J. A. G.-LARRAYA

CLEMENTE ROMANO. Uno de los primeros sucesores de san Pedro en la iglesia de Roma — según Ireneo el cuarto —, entre los años 88 y 101. → **Padres de la Iglesia.**

CLEOFÁS (Vg. *Cleophas*). Nombre de dos personajes neotestamentarios:

1. (Κλεόπας). Uno de los dos discípulos que hicieron el viaje a Emmaús cuando el suceso del día de la resurrección¹. Al parecer, no es el mismo que Clopas, aunque algunos cristianos, y no precisamente de época antigua, presumieron la identidad de los dos, confundiendo los. El nombre de Κλεόπας es una contracción de Κλεόπατρος, de la misma manera que se contrae y se usa Antipas por Antipatros.

2. (Κλωπᾶς). Hermano de san José, según Hege-sipo (cf. Eusebio, I. c.). A menudo se le identifica con Alfeo, marido de una de las tres Marías y padre de Santiago el Menor². Quienes opinan que este personaje era Alfeo, se basan en que un hijo de Cleofás, Santiago el Menor, fue llamado *Alphaei*, es decir, hijo de Alfeo. Su nombre es la forma aramea de Κλεόπας.

¹Lc 24,18. ²Mi 10,3; Jn 19,25.

Bibl.: EUSEBIO, *Hist. Eccl.*, 3,11,32; 4,22. HAAG, col. 938.

R. SÁNCHEZ

CLEOPATRA (Κλεοπάτρα, «hija de padre famoso»; Vg. *Cleopatra*). Hija de Ptolomeo VI Filométor y de Cleopatra, hija de Ptolomeo V. Contrajo matrimonio con Alejandro I Balas, el usurpador del trono de Siria, en el año 150, a cuya boda asistió Jonatán Macabeo¹. Ptolomeo VI disputó con su yerno, porque sospechaba que le traicionaría, y, buscando la alianza de Demetrio II Nicátor, le ofreció la mano de Cleopatra². Demetrio cayó prisionero de los partos; durante su cautividad, casó con la princesa Rodoguna. Cleopatra, desechada por su conducta, contrajo matrimonio con Antíoco VII Sidetes, hermano del prisionero. Pero, al regresar, Demetrio arrebató el trono a Antíoco y fue derrotado por Ptolomeo Fiscón; en su huida, solicitó asilo en la ciudad de Ptolemaida, pero Cleopatra se negó a concedérselo. Los perseguidores capturaron al fugitivo cuando intentaba embarcar en Tiro y le mataron. Cleopatra asesinó también a Seleuco, uno de los dos hijos que había tenido de Nicátor, porque se había apoderado del gobierno sin su consentimiento; el otro hijo, Antíoco VIII Grifos, ocupó el trono debido a la influencia de su madre (125 A.C.) y la envenenó con la ponzoña que ella destinaba para él. Cleopatra había tenido un tercer hijo, llamado Antíoco IX Ciziceno, cuyo padre fue Antíoco VII Sidetes.

¹ Mac 10,57-58. ² Mac 11,9-12.

Bibl.: F. M. ABEL, *Les Livres des Maccabées*, Paris 1949, ad. loc.; id., *Histoire de la Palestine*, I, *De la conquête d'Alexandre jusqu'à la guerre juive*, Paris 1952, págs. 171-216. HAAG, cols. 937-938.

M. V. ARRABAL

CLERO (heb. *gōrāl*, *nahālāh*; κλήρος Vg. *sors*). El significado fundamental de esta palabra griega es el de «suerte». Por evolución semántica adquirió diversas significaciones derivadas de ésta.

I. En el griego profano, ya desde Homero, tiene una doble significación: suerte y territorio o parte que le ha cabido en suerte a alguien. Se explica esta doble significación por el sistema de colonización de los antiguos. De estos dos significados fundamentales se fueron derivando otros por el ambiente histórico religioso o cultural. Luego pasó a significar «un trozo de terreno cualquiera», una finca o herencia particular, y por último porción o herencia sin más.

En los papiros de Egipto, como consecuencia de echar «suerte» sobre los terrenos, significa «feudo», terreno que hasta principios de la dominación romana pertenecía a la corona, cuyo cultivo y explotación se había adjudicado a los soldados. De aquí pasó a significar «coto o recinto» adjudicados a alguien. La evolución de κλήρος es: suerte, parte de terreno obtenida por suerte, cualquier trozo o parte de terreno, porción o herencia, feudo. Conserva siempre la idea de espacio.

II. En la versión de los LXX se emplea κλήρος 129 veces. Corresponde casi siempre a las palabras hebreas *gōrāl* (62 veces) o *nahālāh* (49). En las restantes procede de la traducción de diversas palabras hebreas, principalmente de la raíz *yṣ*. El hecho de que la palabra *nahālāh* se traduzca también con frecuencia por κληρονομία indica la afinidad que existe entre estos dos vocablos griegos.

La significación fundamental de κλήρος en los LXX es la de suerte, echar suertes, caer en suerte, sacar a suerte, etc.¹ El vencedor echaba suertes para el reparto del botín. Ser sorteado era la mayor humillación para el vencido². En el resultado de la suerte se veía la expresión de la voluntad de Dios³. También el destino que Dios ha señalado a cada uno se representa a veces bajo la imagen de «echar suertes»⁴. Se conserva también en los LXX la significación clásica de campo o heredad⁵.

Para comprender la significación de κλήρος hay que relacionar esta palabra con κληρονομία que significa fundamentalmente «herencia». De aquí pasó a significar sencillamente posesión, significación que prevalece en los LXX. Se emplean ambos vocablos como sinónimos al hablar de la distribución y posesión de la Tierra Prometida⁶. En este contexto significan la posesión de la parte tocada en suerte, o la porción concreta de terreno que corresponde a cada tribu, familia o individuo. No obstante esta semejanza, se mantiene la distinción. Ἔσται ὑμῖν εἰς κληρονομίαν es giro propio nunca usado con κλήρος. De la comparación de los diversos textos se puede deducir que κλήρος significa principalmente «la parte o porción de tierra» concedida por Dios, mientras κληρονομία hace resaltar que esta «parte o porción» ha sido como herencia fija y permanente. Ambas expresiones conservan el sentido primitivo de «algo que ha venido en suerte», de algo que ha sido dado por Dios en posesión, no por derecho de conquista, sino por voluntad de Dios.

En sentido figurado κλήρος pierde la idea de espacio o territorio que tiene en el griego profano para pasar a usarse casi como sinónimo de μέρος, «parte», conservándose únicamente el concepto de que ha sido asignado o adjudicado. Se dice que Israel es heredad de Yahweh, la parte propia de Yahweh, la suerte de su heredad⁷.

En los últimos libros del AT se encuentra también con la significación de «destino» la parte asignada a cada uno, sobre todo en el sentido de correr la misma suerte o destino⁸. El Eclesiástico profiere la imprecación de que la «suerte» del pecado caiga sobre la mujer maligna⁹.

Cuando ya la fe en la resurrección es más explícita, se emplea también por significar la parte o herencia que le corresponde a cada uno después de la muerte, es decir, el destino eterno¹⁰. Esta última significación pasó a ser frecuente en la literatura rabínica posterior y en la primitiva literatura cristiana. En estos escritos, del judaísmo o del cristianismo, se encuentran principalmente estas dos significaciones: suerte o aquello con que se echaban las suertes y el destino escatológico o parte que Dios ha señalado a cada hombre.

¹Nm 26,54; 33,54; Jos 18,10-11. ²Jl 4,3; Abd 1,11; Nah 3,10; Ecl 37,8. ³Nm 26,52 y sigs.; 33,53 y sigs.; Jos 18,1; Ez 47,22; 48,29; 1 Cr 25,8 y sigs.; 26,13. ⁴Is 34,17; Est 10,3. ⁵Nm 16,14; cf. 4 Esd 4,56. ⁶Ex 6,8; Nm 18,24; 33,53; Jos 17,4; Mal 1,3. ⁷Dt 2,29; Est 4,17; cf. Dt 32,8. Para esto se usa generalmente κληρονομία. ⁸Prov 1,14; Sal 124,3; Sab 2,9; 5,5. ⁹Ecl 25,19. ¹⁰Dan 12,13; en Teodoción.

III. Filón ofrece gran interés para reconocer el desarrollo semántico de la palabra κλήρος. En las expresiones verbales conserva una estrecha relación y dependencia con el AT, pero ideológicamente se aparta de él.

Se muestra escéptico ante la muerte y la califica de cosa insegura. Partiendo de los conceptos básicos del AT, emplea esta palabra para significar parte o propiedad, destino individual. Otras veces casi equivale a don. Filón aplica también al individuo lo que en el AT se decía del pueblo de Israel, afirmando que el justo es heredero de Dios y, viceversa, Dios es la herencia del justo. Veremos que este pensamiento pasó a la literatura cristiana.

IV. El NT continúa la tradición verbal y de significación del AT en las citas implícitas o explícitas de AT. Así en la historia de la Pasión cuando echan suertes sobre la túnica del Salvador¹. Quizá se quiera expresar también con este detalle el profundo anonadamiento de Cristo.

También ideológicamente se conserva en NT en íntima relación con el AT. En el resultado de la suerte veían el signo de la voluntad de Dios. Sin duda que la tradición judía de echar suertes para designar los ministerios del Templo influyó en la decisión de recurrir a este procedimiento para designar un sustituto a Judas², lo cual no impide que fuese Dios quien la inspirase adaptándose a la mentalidad de aquellos cristianos.

Otro sentido frecuente en el AT de «parte», «porción», se encuentra también en el NT, referido a cosas materiales o espirituales. De Judas se afirma que la había tocado en suerte «parte» en este ministerio³. Se hace resaltar el carácter gratuito del don.

Esta misma significación late en el reproche de Pedro a Simón Mago⁴. Más discutido es el pasaje de 1 Pedro: «Apacentad el rebaño... no como dominadores sobre la heredad»⁵, pero creemos que significa la parte de la grey confiada a los presbíteros.

Solamente en dos pasajes hallamos la significación de destino o suerte escatológica⁶. No obstante, esta última significación pasó a la literatura cristiana. San Policarpo, escribiendo a los de Filipos, pide que Dios les conceda *sortem et partem inter sanctos suos* («suerte y parte entre sus santos»). Con más frecuencia se encuentra en san Ignacio de Antioquía. Escribiendo a los de Éfeso les dice que desea ser partícipe de sus plegarias, «para poder tener parte en la heredad de los cristianos de Éfeso».

¹Mt 27,35. ²Act 1,26. ³Act 1,16-17. ⁴Act 8,21. ⁵1 Pe 5,2-3. ⁶Act 26,18; Col 1,12.

V. REPERCUSIÓN EN EL LENGUAJE ECLESIASTICO. La significación fundamental de κληρος (suerte) dio ocasión a que se designara con este nombre a las personas a quienes ha cabido en suerte, por vocación divina, el servicio de Dios. Así lo explica san Agustín: *Cleros et clericos hinc appellatos credimus, quia Matthias sorte electus est, quem primum per apostolos legimus ordinatum, kleros cum graece sors vel hereditas dicitur* («Clero y clérigos de eso creemos que les viene el nombre de que Matías fuera elegido por suerte, el cual leemos que fue el primero ordenado por los apóstoles, puesto que κληρος en griego significa suerte o herencia»). San Jerónimo, en cambio, recoge el pensamiento ascético de Filón y explica este nombre de clero, ya corriente en su tiempo, *vel quia de sorte sunt Domini, vel quia ipse Dominus sors, id est, pars clericorum est* («o porque

son parte de la suerte de Dios o porque el mismo Señor es suerte, es decir, parte de los clérigos»). A esto se alude en el rito de la tonsura.

Esta designación, aunque un poco imprecisa, la encontramos ya en Tertuliano y en san Cipriano, el cual contraponen ya el clero a los seglares.

No obstante su origen griego, este vocablo ha pasado al lenguaje eclesiástico latino y a todas las lenguas romances para designar a aquellos que en sus diversos grados están consagrados, mediante un rito religioso, a los sagrados ministerios y han escogido al Señor como única heredad.

Bibl.: HERODOTO, *Hist.*, 2, 109; 3, 83. PLATÓN, *Leg.*, 11. DEMÓSTENES, *Orat.*, 43,3. ARISTÓTELES, *Ethic. Nic.*, 8,14. FILÓN, *De mutatione nom.*, 151; id., *De decal.*, 112; id., *De congressu erud.*, 108; id., *De plant.*, 47 y sigs. POLICARPO, *Epist. ad Philip.*, 12,2. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ephes.*, 11,2. AGUSTÍN, en *PL*, 36, 824. JERÓNIMO, en *PL*, 22,531. TERTULIANO, en *PL*, 2,947. CIPRIANO, *Epist.*, 42,3. G. KITTEL, en *ThW*, III, págs. 757 y sig. CABROL-LECLERCQ, en *DACL*, III, col. 1902 y sigs. PAULY-WISSOWA, XI, cols. 810-813; XII, cols. 1451-1504.

D. FERNÁNDEZ

CLIMA DE PALESTINA. → Geografía de Palestina.

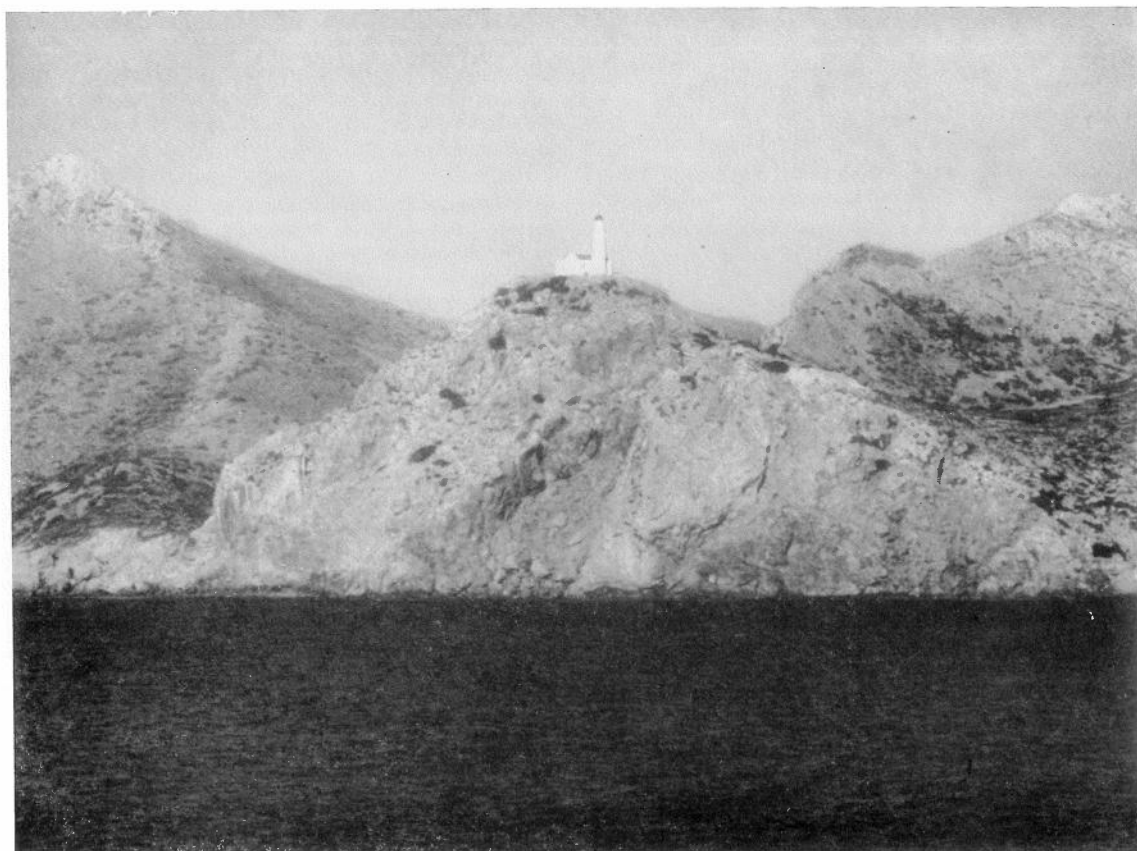
CLOE (Χλόη, «hierba verde»; Vg. *Chloe*). Mujer por cuya «casa» san Pablo se enteró de las disensiones habidas en la iglesia de Corinto.

1Cor 1,11.

CNIDO (Κνίδος; Vg. *Gnidus*). Antigua ciudad de la Caria, en el Asia Menor, en la extremidad occidental (el *Triopium Promontorium* de Herodoto, hoy llamado cabo Crio) de una península, que tomó de la ciudad el nombre de *Quersoneso Cnidio*. La ciudad tiene una situación caprichosa entre los golfos Ceramicus y Doridis y un doble puerto que aún hoy existe. Una isla delante de la ciudad protege ambos puertos. De éstos se conservan aún hoy ruinas, así como de la necrópolis grecorromana, de dos teatros y de varias construcciones.

Su historia se puede reconstruir bien con las frecuentes alusiones que a ella hicieron los clásicos griegos y latinos. Antes se creía de origen fenicio, pero parece más bien fundada por los espartanos y constituyó con otras cinco ciudades (Cos, Halicarnaso, Jaliso, Camiro y Lindo) la Exápolis dórica. Los cnidios estuvieron al principio en relaciones comerciales con Egipto; quisieron resistir a Ciro, pero fueron vencidos y sometidos al imperio persa en el siglo VI (Herodoto). En sus costas obtuvo Conón victoria completa sobre la escuadra espartana (394 a.C.) mandada por Pisandro. Formó parte del imperio de Alejandro Magno. Después de la división del imperio de Alejandro, fueron sometidos los cnidios a los seleucidas; y al ayudar a los romanos en la guerra que éstos hicieron a Antioco III el Grande fueron englobados en la provincia romana de Asia (Tito Livio). Su ciudad recibió los privilegios de *civitas libera* y desde el siglo I a.C. fue aliada de Roma.

Conocida es en la historia del arte la Venus de Cnido, esculpida por Praxiteles, no llegada hasta nuestros días, pero conservada en reproducciones posteriores (Museo Vaticano).



Perspectiva de las costas de la península de Cnido, muy cerca de la ciudad del mismo nombre, que está situada hacia la izquierda de la ilustración. (Foto P. Termes)

Dos recuerdos bíblicos se asocian a Cnido. Es mencionada en 1 Mac 15,23 entre las ciudades a las que fue enviada la carta de los romanos, anunciando que tomasen el pueblo judío bajo su protección. Cnido pertenecía entonces con toda la Caria a los seleucidas. La segunda mención se encuentra en Act 27,27. Cuando Pablo fue enviado a Roma por Festo, el navío intentó refugiarse en Cnido contra el mal tiempo, pero por el viento adverso tuvo que desistir, estando ya al frente de la ciudad. Ésta pertenecía entonces a la provincia romana de Asia.

Bibl.: HERODOTO, *Hist.*, 1,174; 2,178. TITO LIVIO, *Hist.*, 37,16. W. J. HAMILTON, *Reisen in Kleinasien*, Leipzig 1843, pág. 38. A. VON GERKAN, *Antike Städteanlagen*, Berlin 1924, pág. 117 y sigs. L. BURCHER, en PAULY-WISSOWA, IX, col. 914 y sigs.

F. PUZO

COA (ἐκ Θεκουέ, Θεκουέμ [A]; Vg. *Coa*). En 1 Re 10,28, hablando de los carros y los caballos salomónicos, la SE (texto hebreo) dice: «Los caballos de Salomón procedían de Egipto (*mišráyim*) y una tropa (*miqwēh*) de comerciantes del rey los compraba por tropa (*miqwēh*) a un precio fijo». En vez de *miqwēh* las versiones han leído acertadamente «de Coa» (ac. *qua*) región de la Cilicia oriental. Esta enmienda aconseja

también corregir *Mišráyim* en *mušru* (*mušrī*), otra región vecina, al norte de Cilicia, en el Tauro, famosa por sus caballos. Tal vez sea la → **Tōgarmāh** de Ezequiel.

Bibl.: HERODOTO, *Hist.*, 3,90. A. MÉDEBIELE, *Les Livres des Rois*, en *La Sainte Bible*, III, Paris 1955, pág. 643. É. DHORME, en *BP*, I, pág. 1077, n. 28.

R. SÁNCHEZ

COA. Nombre de un pueblo y de un país mencionado a la vez que Babel y los caldeos → **Qōa**^c.

COBA (Χωλά, Χωβαί, Χωβά [S]; Vg. omite). Población a la que Jerusalén y el Templo enviaron emisarios en petición de auxilio¹. El mismo nombre, pero en plural, Cobas (Χωβαί), se repite en la lista de las ciudades que recibieron noticia de la victoria judía sobre el invasor y de la persecución de que fue objeto². Abel identifica el nombre con Hōbāh³, el país de Ube, situado al norte de Damasco. Simons admite lo mismo en lo que se refiere a Jdt 15,5; en los otros dos casos (Jdt 4, 4; 15,4), aunque acepte que son ambos el mismo lugar, confiesa la imposibilidad de asignarles una localización segura e indiscutible.

¹Jdt 4,4. ²Jdt 15,4.5. ³Gn 14,15.

Bibl.: ABEL, II, pág. 299. SIMONS, §§ 1606, 1612, 1613.

COBAR. Nombre de un río de las tierras de Mesopotamia. → **Kēbār.**

COBARDÍA. Se opone al valor y fuerza de voluntad. En este sentido no existe en hebreo un término equivalente. La falta de energía, la indolencia, se designa en la Biblia por la palabra *rēmyyāh*, que en la acepción de «cobardía» sólo se emplea como calificativo de *nēfeš* «espíritu de cobardía», hombre indolente, cobarde (LXX ψυχή ἀεργοῦ; Vg. *anima dissoluta*)¹.

Las consecuencias de la cobardía, de ese espíritu indolente y amorfo, son la indigencia y el hambre². El cobarde está en situación de sufrir toda clase de humillaciones³ y es incapaz del menor esfuerzo para enfrentarse con éxito a las situaciones difíciles de la vida⁴. Es reprobable sobre todo cuando de manera directa dice orden al servicio de Dios; por eso Jeremías maldice a quien fraudulentamente obra en los asuntos divinos⁵. Y como la muerte inspira un temor instintivo, el cobarde y sin decisión huye y se retira ante el peligro, en tanto que el aguerrido lo afronta con valentía hasta morir, si es necesario⁶. Los libros sagrados censuran a todos los indecisos, cobardes, que perdieron la confianza en Dios: los israelitas temieron a los egipcios, a pesar de los prodigios realizados por Dios⁷; Saúl se alarmó sobremanera ante el ejército de los filisteos⁸; Pedro niega cobardemente a Cristo⁹ y Pilatos, intimidado, le condena, no obstante estar cierto de su inocencia¹⁰.

¹ Prov 19,15. ² Prov 10,4; 19,15. ³ Prov 12,24. ⁴ Jos 18,3. ⁵ Jer 48,10. ⁶ Dt 20,8; Jue 7,3. ⁷ Éx 14,10-12. ⁸ 1 Sm 28,4-5. ⁹ Mt 26, 69-75. ¹⁰ Mt 27,24.

Bibl.: P. RENARD, *Lâcheté*, en *DB*, IV, cols. 12-13.

S. FOLGADO

COBAS. Topónimo que se considera como equivalente a → **Coba.**

COBRE. → **Metalurgia.**

COCITO (lat. *Cocytus*). Uno de los cuatro ríos infernales de la mitología pagana. San Jerónimo traduce equivocadamente con su nombre el vocablo heb. *nāḥal* («torrente») en Job 21,33.

COCODRILO. Se han hallado restos de un cocodrilo (levalloisomusteriense) en las cuevas del monte Carmelo. El *Crocodylus niloticus* hasta 1877, en que se mató probablemente el último ejemplar, existía en los pantanos que había en la desembocadura del Nahr el-Zerqā, al norte de Cesarea, al cual los antiguos llamaban «Río de los cocodrilos». No sólo se conocía en Palestina, sino en el antiguo Próximo Oriente: Tiglat-pileser I recibió uno del Nilo como regalo del faraón, y en Egipto, donde era un animal sagrado, al que se atribuían dotes vaticinadoras, se han descubierto en Esnah (Letópolis) muchos cementerios con momias de familias enteras de cocodrilos.

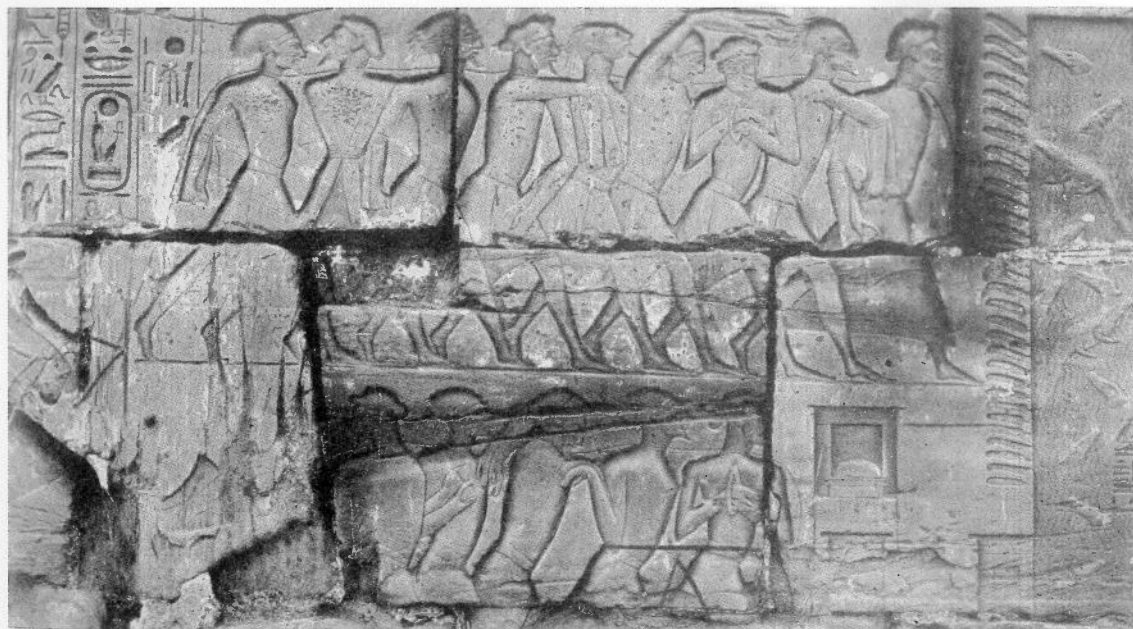
El cocodrilo no tiene nombre propio en el T. M., recibiendo el de *tannin*, *rāḥāb* y *liwyātān*. En el AT tratan indudablemente de él la bella y larga descripción del *liwyātān* en el libro de Job¹ y la alusión alegórica de Ezequiel, comparando a Egipto con un cocodrilo gigantesco².

¹ Job 40,25; 41,1-26. ² Ez 29,4.

Bibl.: F. S. BODENHEIMER, *Animal and Man in Bible Lands*, Leiden 1960, págs. 24, 65, 128.

D. VIDAL

Canal lleno de cocodrilos, al que se aproxima un grupo de prisioneros de Seti I. Relieve en el exterior de la pared norte del gran atrio de Karnak



COCHINILLA (heb. *šēni tōlā'at*, «gusano de carmín»; κόκκος, κόκκινος; Vg. *coccus, coccinum, croceum*). → **Tinte**.

CÓDICES GRIEGOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO. Todos los escritos que componen el NT fueron compuestos en griego; de ahí la importancia que tiene para la fijación del texto primigenio el estudio y colación de los códices griegos del NT. En cambio, casi la totalidad del AT fue escrita en hebreo, excepto algunos fragmentos arameos. Se compusieron en griego el libro de la Sabiduría y el segundo de los Macabeos. En cambio, otros, muy pocos, que fueron escritos originalmente en lengua semítica (hebreo o arameo), han llegado hasta nosotros sólo en su versión griega. Son los libros de Tobit, Judit, Baruc con la aneja Epístola de Jeremías y fragmentos de Daniel (3,24-90; 13,1-14,42) y de Ester (10,4-16,24). Tiene, pues, mucha más trascendencia para la purificación del texto del AT el análisis de los códices hebreos.

De las versiones griegas del AT la más antigua e importante es la alejandrina (siglo II A.C.), llamada así por haberse hecho en Alejandría de Egipto para judíos helenistas residentes en esta ciudad. Se denomina también de los Setenta (LXX) por el número tradicional de traductores. En realidad, es obra de personas de diversa capacidad. A veces se aparta bastante del original hebreo. Durante el siglo II D.C., se hicieron seis versiones griegas del AT, tres totales y tres parciales: Áquila (130-150 D.C.), servil; Teodoción (180 D.C.), que sigue de cerca a LXX hasta parecer una revisión; Simmaco (200 D.C.), elegante y preocupada por el sentido. Las otras tres son anónimas y se conocen por la *quinta*, la *sexta* y la *séptima* después de los LXX. Las divergencias de la versión de los LXX con respecto al texto hebreo y las alteraciones de transmisión fueron pretexto para polémicas entre judíos y cristianos. Orígenes, para eliminar este inconveniente, compuso una obra colosal de unos cincuenta volúmenes (240-245 D.C.), donde disponía por columnas paralelas, palabra por palabra o frase por frase, el texto hebreo, el texto hebreo transcrito en letras griegas, las versiones de Áquila, Simmaco, los LXX y Teodoción, por eso recibió el nombre de *Hexaplas* («Biblia en seis columnas»), y a veces utilizó también la versión quinta, sexta y séptima. Purificó críticamente la versión de los LXX, de donde se llama a esta forma *recensión origeniana* o *texto hexaplar* de los Setenta. Finalmente, se sabe que Hesiquio (300 D.C.?) purificó, recensionándolo, el texto de los LXX, y Luciano (312 D.C.) revisó la versión de los LXX, teniendo ante los ojos un texto hebreo del AT que difiere a veces del T. M.

Para un estudio completo de los códices griegos del AT se ha de tener presente esta gran diversidad de versiones. Hay muy poco hecho, debido sobre todo a la gran escasez de material de que se dispone. Los estudios realizados se centran principalmente en las → *Hexaplas* de Orígenes y en la versión de los Setenta.

1. **CÓDICES DE LA VERSIÓN ALEJANDRINA.** La iglesia griega la utilizó siempre; de ahí que adquiriera pronto una gran difusión. Ya en tiempo de san Agustín se

había extendido su uso también por Occidente. Por eso han llegado hasta nuestros días multitud de códices enteros y fragmentos. Hacia el 1800 se conocían más de 300. Los que ahora se conocen llegan a 1534, y no han sido todavía ni reconocidos ni coleccionados. Es fundamental el trabajo de descripción de Rahlfs⁴, que introdujo una nueva numeración que respetaba la de Holmes y Parsons. Rahlfs describe los códices según las ciudades y las bibliotecas (págs. 1-327), y según los libros que en ellos están contenidos (págs. 373-439). Algunos de los más importantes, conforme a su categoría de unciales y cursivos, son los siguientes, sólo en el aspecto que afecta al AT, pues varios de ellos contienen íntegro o fragmentario también el NT.

2. **UNCIALES.** S o X (01, 82, S), *códice Sinaitico*, a cuatro cols. de 48 líneas por página. Contiene gran parte del AT, incluso 4 Mac. Siglo IV, quizá anterior. C. von Tischendorf halló 43 folios del AT en el monasterio de Santa Catalina del Sinaí y los llevó a Leipzig. Más tarde, todo el códice pasó a San Petersburgo y ahora está en el *British Museum*.

A (02, 84), *códice Alejandrino*, a dos columnas de 50 líneas por página. Falta del AT 1 Sm 12,17-14,9; Sal 49,20-79,11. Del siglo V, escrito en Egipto. *British Museum*.

B (03, 81), *códice Vaticano (Baticanus)*, a tres columnas de 42 líneas por página. Del AT falta Gn 1,1-46,8; Sal 105,27-137,6. Estas dos lagunas se suplieron con otro códice durante el siglo XV. Parece que contiene un texto prehexaplar del que Orígenes y Hesiquio dispusieron para sus respectivas recensiones de los LXX (AT). Biblioteca Vaticana.

C (04, 83), *códice de Ephraem rescriptus*, a una columna de 42 líneas página. Contiene fragmentos de los libros sapienciales, excluidos los Salmos. Escrito en Egipto, siglo V. Durante el siglo XII se escribieron encima del texto 38 tratados de san Efrén con letras minúsculas griegas. Biblioteca Nacional de París.

D (I), *códice Cottoniano*, del siglo V-VI. Quedó casi totalmente destruido por un incendio en 1731. Hay en el *British Museum* 151 hojas y 4 en el Colegio Baptista de Bristol que contienen fragmentos del Génesis.

F (VII y 449), *códice Ambrosiano*, del siglo V. Consta de 215 hojas, de las cuales 213 contienen fragmentos del Hexateuco (Gn 31,15 hasta Jos 12,12), y las 214-215, fragmentos de los Profetas (Is 5,20-6,10; Mal 1,10-2,15).

G (IV-V), *códice Colbertino Sarraviano*, del siglo IV-V. Consta de 153 hojas, de las cuales 130 están en Leiden (Lugduni Batavorum), 22 en París y 1 en San Petersburgo. Contiene Gn 31,53 hasta Jue 21,12.

K, *códice Lipsiense* (de San Petersburgo), del siglo VII-VIII. Rescripto árabe, a. 885. Contiene Nm 5,17 hasta Jue 18,20, fragmentario. Consta de 28 hojas, de las cuales 22 están en Leipzig y las 6 restantes en San Petersburgo.

L (VI), *códice Púrpúreo Vindobonense*, del siglo V-VI. Las hojas se conservan en Viena; contienen fragmentos del Génesis con imágenes. Las hojas 25-26 están añadidas del códice N y son de los evangelios.



Corinto. Sobre una cumbre que domina la ciudad del NT y las riberas del istmo, hay todavía siete columnas monolíticas acanaladas del templo dórico periptero dedicado a Apolo en la época de Periandro (ca. 585 A. C.). (Foto S. Bartina)



Cuarentena. Las grutas de antiguos anacoretas recuerdan, en las abruptas y quemadas laderas del desierto de Judá, la cuarentena de Jesús después de su bautismo en el Jordán (Mt 4,1-11 y par). Al fondo la fértil llanura de Jericó. (Foto S. Bartina)

M (X), *códice Coisliniano*, del siglo VII. Se conserva en la Biblioteca Nacional de París. Consta de 227 hojas que contienen el Octateuco (1-2 Sm; 1 Re 1,1-8,40) con escolios y notas hexaplares, y en el margen lleva numerosos lugares paralelos del NT.

Q (XII), *códice Marcaliano*, del siglo VI. En la Biblioteca Vaticana. Contiene los Profetas, mayores y menores, con muchas notas hexaplares.

T (262), *códices Turicense*, del siglo VII. Consta de 223 hojas de membrana purpúrea. Contiene los Salmos y los Cánticos, incluso los del NT (*Magnificat*, etc.), pero con lagunas.

V (XI 23), *códice Vaticano Véneto*, del siglo VIII. Contiene todo el AT, excepto los Salmos. La primera parte se guarda en la Biblioteca Vaticana; consta de 132 hojas que contienen los libros históricos (Lv 13,59-Neh 17,3), con bastantes lagunas. La segunda parte se conserva en la Biblioteca de San Marcos de Venecia; consta de 164 hojas que contienen los libros sapienciales (desde Job 30,8), los Profetas mayores y menores, Tobit, Judit y 1-2 Macabeos.

W (O), *códices Washingtonense*, del siglo V. Consta de 102 hojas. Contiene el Deuteronomio (excepto 5,16-6,18) y Josué (excepto 3,3-4,10).

Z, *códice Zuqninense* (monasterio de Zuqnin cerca de Amid), hoy en la Vaticana. Rescripto siríaco, siglo X-XI. Consta de 133 hojas de pergamino que contienen fragmentos de Jueces, 1 Re, Salmos, Ezequiel y Daniel. Proviene de seis diversos manuscritos (Z^{I-IV}), de distinta época (siglos V-VIII). Siete hojas están en el *British Museum*.

3. CÓDICES MINÚSCULOS. Los códices minúsculos son de edad posterior a los unciales, pero suelen ofrecer un texto muy bueno. De entre unos 1400, pueden considerarse de mayor importancia los siguientes:

Se llevan actualmente a cabo importantes estudios sobre las versiones griegas del AT, que han de repercutir necesariamente en la búsqueda y valoración de los distintos códices (J. Ziegler, etc.).

A. A. RAHLFS, *Verzeichnis der griechischen Handschriften des AT für das Septuaginta-Unternehmen aufgestellt*, en *Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, II, Berlin 1914.

Bibl.: A. FERNÁNDEZ, *Breve introducción a la crítica textual del NT*, Roma 1917, págs. 87-101. A. MERK, *Introductionis in S. Scripturae Libros compendium*, 9.ª ed., París 1927; id., *De codicibus versionis Alexandrinae*, ibid., págs. 159-160. P. H. HÖPEL-B. GUT., *Introductio generalis in Sacram Scripturam*, 5.ª ed., Nápoles-Roma 1950; id., *De codicibus manuscriptis versionis LXX interpretum*, ibid., págs. 310-314. A. VACCARI, *Institutiones biblicae scholis accommodatae*, 6.ª ed., Roma 1951; id., *De textu. De codicibus VT*, ibid., págs. 277-279. J. MERCATI, *Psalterii Hexapli reliquiae cura et studio Joh. card. Mercati editae*, I, Ciudad del Vaticano 1958, págs. XXXIX-113. P. E. KAHLE, *The Greek Bible Manuscripts used by Origen*, en *JBL*, 79 (1960), págs. 111-118.

S. BARTINA

Códices minúsculos selectos de los LXX

| Rahlfs | Brooke McLean | Nombre | Siglo | Lugar | Contenido |
|--------|-------------------|-----------|-------|----------------|------------------|
| 19 | b' | — | 12 | Vaticana | Gn-Mac |
| 22 | — | — | 11 | Londres | Profetas |
| 26 | — | — | 10 | Vaticana | Profetas |
| 36 | — | — | 11 | Vaticana | Profetas |
| 46 | — | — | 13-14 | París | AT (excepto Sal) |
| 51 | — | — | 11 | Florenia | Profetas |
| 54 | g | — | 14 | París | Octateuco |
| 55 | h | — | 10 | Vaticana | Gn-Sal; Mac |
| 56 | i | — | 11 | París | Gn-Mac |
| 59 | l | — | 15 | Glasgow | Octateuco |
| 75 | n | — | 12 | Oxford | Octateuco |
| 82 | o | — | 12 | París | Gn-Re |
| 86 | — | Barberino | 9-10 | Vaticana | Profetas |
| 87 | — | — | 10 | Vaticana | Profetas |
| 88 | — | Chisiano | 10 | Vaticana | Profetas mayores |
| 93 | e ₂ | — | 13 | Londres | Rut-Mac; Is |
| 106 | p | — | 14 | Ferrara | Biblia |
| 108 | b | — | 13 | Vaticana | Gn-Tob |
| 119 | n | — | 10 | París | 1 Re-Esd |
| 129 | r | — | 11 | Vaticana | Octateuco |
| 158 | — | — | 13 | Basilea | Re-Cr |
| 198 | — | — | 9 | París | Profetas |
| 231 | — | — | 10 | Vaticana | Profetas mayores |
| 247 | x | — | 12 | Vaticana | 1 Sm-2 Re |
| 248 | — | — | 13 | Vaticana | Prov-Jdt |
| 253 | — | — | 11 | Vaticana | Job-Ecl |
| 314 | w | — | 12 | Atenas | Gn-Tob |
| 376 | c | — | 15 | El Escorial | Gn-2 Re |
| 426 | x | — | 11 | Londres | Octateuco |
| 509 | E.a. ₂ | — | 9-10 | Oxford-Londres | Gn-1 Re |
| 1219 | — | Freer | 5 | Washington | Sal |

CÓDICES GRIEGOS DEL

NUEVO TESTAMENO. Se trata aquí sólo de los que, escritos en griego, sean propiamente códices, tanto por la materia como por la forma, es decir, en forma de libro y escritos en piel, destinados a contener el texto del NT o algunos libros del mismo. Quedan, pues, excluidos, para ser tratados aparte, los *papiros*, por ser de otra materia; los *rollos*, por ser de otra forma; los *leccionarios*, por contener solamente perícopes sueltas del sagrado texto.

De lo dicho se deduce que, por lo que se refiere a la figura externa de los documentos, unos fueron preparados en forma de rollo y otros de libro. La forma de rollo prevalece en los papiros, y la de libro en los escritos en membrana. Aunque en ninguno de los dos casos exclusivamente.

Los escritos, pues, en pergamino, y en forma de libro, son los que suelen llamarse *códices*. Y estos se dividen por el tipo de letra, en *unciales* y *cursivos*. Los primeros

ΜΗΛΟ
ΚΑΙ ΕΠΙΕΝ ΠΡΟΣΧΥ
ΤΟΥ ΣΠΡΑΜΑΙΟΥ
ΟΙΔΕΙ ΤΟ ΕΙΠΑΙ ΑΥΤ
ΕΜΙΣΟΥΝ ΑΥΤΟΝ
ΑΠΕΣΤΑΛΑΝΤΙ ΡΕ
ΒΕΙΑΝ ΟΠΙΣΘΑΥΤ
ΛΕΓΟΝΤΕΣ ΟΥ ΟΧΛ
ΤΟΥ ΤΟΝ ΒΑΣΙΛΕΥ
ΕΦΗΜΑΣΚΑΙ ΕΓΕ
ΤΟ ΕΝΤΩ ΕΙΠΑΝ ΕΚ
ΑΥΤΟΝ ΑΛΒΟΝ ΤΑ
ΒΑΣΙΛΕΙΑΝ ΚΑΙ ΕΠ
ΦΩΝΗΘΗΝ ΑΥΤ
ΤΟΥΣ ΛΟΥΟΥΣ ΤΟΥ
ΤΟΥ ΟΙΣ ΚΑΛΩ ΚΕ
ΤΟ ΑΡΓΥΡΙΟΝ ΙΝΑ
ΤΙ ΔΕΙ ΠΡΑΓΜΑΤΕ
ΤΩ ΠΑΡΕΓΕΝΕΤΟ
ΔΕ Ο ΠΡΩΤΟΣ ΚΕ
ΚΕΝ ΜΗΝΑΣ ΟΥΔΕ
ΠΡΟΣΕΙΡΓΑΣΜΗΝ
ΚΑΙ ΕΠΙΕΝ ΑΥΤΩ
ΛΟΥΑΝ ΛΟΕΟΤ
ΕΝ ΕΛΛΑΧΙΣΤΩ
ΕΓΕΝΟΥΙΣ ΘΕΣΟΥ
ΑΝΕΧΩΝ ΕΠΑΝΩ
ΔΕΚΑΠΟΛΕΩΝ
ΚΑΙ ΗΛΘΕΝ Ο ΔΕ
ΡΟΣ ΛΕΓΩΝ ΗΜΗ
ΣΟΥ ΚΕ ΕΠΟΙΗΣΕΝ
ΠΕΝΤΕ ΜΗΝΑΣ
ΕΠΙΕΝ ΔΕ ΚΑΙ ΤΟΥ
ΤΩ ΚΑΙ ΣΥ ΕΠΑΝΩ
ΓΕΙΝΟΥΙΤΕΝ ΤΕ
ΛΕΩΝ
ΚΑΙ ΟΤΕ ΡΟΧΛΟΕΝ
ΛΕΓΩΝ ΚΕΙΛΟΥΗ
ΜΗ ΧΣΟΥΗ ΝΕΥ
ΑΠΟΚΕΙΜΕΝΗΝ
ΣΟΥ ΑΛΡΙΩ ΕΦΟ
ΚΟΥΜΗΝ ΓΑΡ ΣΕ ΟΤ
ΑΝΘΡΩΠΟΥ ΕΥ
ΡΟΣΕΙ ΑΡΙΣΟΥ ΚΕ
ΘΗΚΑΣ ΚΑΙ ΘΕΡ
ΖΕΙΣ ΟΥΚ ΕΣΠΙΡ
ΛΕΓΕΙ ΑΥΤΩ ΚΡΥ

ΣΤΟΜΑΤΟΣ ΟΥΚ
ΝΩΣΕΤΙ ΟΝ ΗΡΕ
ΛΕΗ ΔΙΟΤΙ ΕΓΩ
ΘΡΩΠΟΣ ΑΥΣΤΗ
ΕΙΜΙ ΑΙΡΩΝ ΟΟΤ
ΘΗΚΑΣ ΚΑΙ ΟΕΡ
ΟΟΥΚ ΕΣΠΙΡΑΚ
ΔΙΑΠΟΥΚΕΛΩΚ
ΜΟΥ ΤΟ ΑΡΓΥΡΙΟΝ
ΕΠΙΤΡΑΠΕ ΖΑΝΚ
ΓΩΣ ΛΟΩΝ ΟΥΝ
ΤΟΚΩΝ ΑΥΤΩ
ΠΡΑΞΑΙ ΤΟΙΣ
ΙΕΣΤΩΣΙΝ ΕΠΙΕΝ
ΑΡΕΑΙ ΑΥΤΟΥ ΤΗΝ
ΜΗΝ ΚΑΙ ΛΟΤΕ
ΤΑΣ ΔΕ ΚΑΜΝΑΣ
ΤΙΚΑΙ ΕΠΙΑΝΑΤ
ΚΕΕΧΕΙ ΔΕ ΚΑΜΝ
ΔΕ ΓΩΤΙ ΠΑΝΤΙ
ΕΧΟΝΤΙ ΛΟΘΗ
ΤΑΙ ΑΠΟ ΛΕΤΟΥ
ΕΧΟΝΤΟΣ ΚΑΙ
ΧΕΙΡΟΝ ΣΕ ΤΑ
ΙΑΝ ΤΟΥΣ ΧΕΡ
ΜΟΥ ΤΟΥ ΤΟΥ
ΜΗΟΣ ΑΝΘΡΩ
ΜΕΒΑΣ ΔΕΥΣ
ΠΑΥΤΟΥΣ ΑΓΕ
ΩΔΕΚΑΙ ΚΑΤΑ
ΣΕΤΕ ΑΥΤΟΥΣ
ΠΡΟΣΘΕΝ ΜΟΥ
ΚΑΙ ΕΠΩΝΤΑΥ
ΠΟΡΕΥΕΤΟ ΕΜ
ΣΟΕΝ ΑΝΑΒΑΙΝ
ΕΙΣ ΕΤΟΣ ΟΥ
ΚΑΙ ΕΓΕΝΕΤΟ
ΠΙΣΕΝ ΕΙΣ ΒΗ
ΠΗΚΑΙ ΒΗΘΑΝ
ΠΡΟΣΤΟΡΟ
ΚΑΛΟΥΜΕΝΟΝ
ΑΠΕΣΤΑΛΕΝ Δ
ΤΩΝ ΜΑΘΗΤΩΝ
ΛΕΓΩΝ ΥΠΑΓΕΤΕ
ΤΗΝ ΚΑΤΕΝΑΝΤΙ
ΚΩΜΗΝ ΕΝ Η
ΠΟΡΕΥΟΜΕΝΟΥ

ΡΗΣΕΤΕ ΤΩ ΛΟΝ
ΔΕ ΜΕΝ ΟΝΕΦΩΝ
ΔΙΕΠΩΤΙ ΟΤΕ ΑΝ
ΠΩΝΕΚΑΛΟΙΣΕΝ
ΣΑΝΤΕΣ ΑΥΤΟΝ
ΓΕΤΕ
ΚΑΙ ΕΑΝΤΙΣΥΜΑ
ΤΑ ΑΥΤΟΥ ΕΤΕ
ΕΡΕΠΕΟΤΙ ΟΚΑ
ΧΡΙΑΝ ΕΧΕΙ ΑΠΕ
ΤΕΣ ΔΕ ΟΙ ΑΠΕ
ΝΟΙΕΥΡΟΝ ΚΑ
ΕΠΙΕΝ ΑΥΤΟΙΣ
ΤΩΝ ΔΕ ΑΥΤΩΝ
ΠΩΛΟΝ ΕΠΙ
ΚΥΡΙΟΙ ΑΥΤΟΥ
ΑΥΤΟΥΣ ΤΑ ΧΕ
ΠΩΛΟΝ ΟΙ ΔΕ
ΟΤΙ ΟΚΑΥΤΟΥ
ΕΧΕΙ ΚΑΙ ΗΓΙΟΝ
ΤΟΝ ΠΡΟΣΤΟΝ
ΕΠΙΡΑΝΤΕΣ
ΙΑΝ ΑΕΠΙΟΝ
ΠΩΛΟΝ ΕΠΕ
ΣΑΝΤΟΝ ΗΓΙΟ
ΟΜΕΝΟΥ ΔΕ ΑΥ
ΥΠΕΣΤΩΝ ΝΥΟΝ
ΤΑ ΜΑΤΙΑ ΑΥ
ΕΝ ΤΗ ΟΔΩ
ΕΠΙΤΟΝΤΟΣ
ΤΟΥ ΗΑΓΙΟΥ
ΤΑΒΑΙ ΤΟΥ
ΕΛΑΙΩΝ ΗΡ
ΑΠΑΝΤΟΙ
ΤΩΝ ΜΑΘΗΤΩΝ
ΧΑΙΡΟΝΤΕΣ ΑΙΝ
ΤΟΝ ΘΕΟΝ
ΑΠΕΡΓΙΑΣ
ΕΙΛΟΝ ΑΥΝΑΜ
ΛΕΙΟΝΤΕΣ
ΜΕΝΟΣ ΟΣ
ΕΝ ΟΝΟΜΑ
ΝΟΥ ΑΝΩ
ΝΗ ΚΑΙ ΛΟ
ΙΣΤΟΙΣ ΚΑΙ
ΤΩΝ ΦΑΡΙΣΑ
ΑΠΟ ΤΟΥ
ΠΑΝΤΙ

ΔΙΑΔΑΣΚΑΛΕ
ΜΗΝ ΤΟΙΣ
ΤΑΙΣ
ΚΑΙ ΑΠΟΚΡΙΘΕ
ΛΕΓΩ ΜΗΝ
ΟΤΙ ΟΙΣ
ΟΙ ΔΙΟΙΚΗΤΕ
ΚΑΙ ΟΧΗΤΙ
ΤΗΝ ΠΟΛΙΝ
ΕΠΙ ΤΗΝ
ΟΤΙ ΕΙΝΑ
ΗΜΕΙ ΑΥΤΗ
ΤΑ ΠΡΟΣ
ΚΥΝ ΔΕ
ΟΦΘΑΛΜ
ΟΤΙ ΗΣ
ΕΠΙΣΚΑ
ΛΟΥΣΙΝ
ΣΟΥ ΧΑ
ΠΕΡΙΚΥ
ΚΑΙ ΣΥΝ
ΠΑΝΤΟ
ΑΛΛΟΙ
ΤΑΤΕΚ
ΚΑΙ ΟΥΚ
ΛΙΘΟΝ
ΕΝ ΟΙ
ΚΕΓΝΩ
ΡΟΝΤΙ
ΗΗ
ΚΑΙ ΕΙΣ
ΤΟΙΕ
ΕΚΔΑ
ΠΩΛΟΥ
ΑΥΤΟΙ
ΟΟΙΚΟ
ΠΡΟΣ
ΥΜΕΙΣ
ΠΟΙΗ
ΟΝ ΑΙ
ΔΙΑΔ
ΘΗΜΕ
ΑΡΧΙΕ
ΓΡΑΜ
ΤΟΥΝ
ΛΕΣΕΚ
ΤΟΥ
ΡΙΚΟΝ

Código Sinaítico (Lc 19,13b-20,34). Fue descubierto en el monasterio de Santa Catalina, en el Sinaí, en 1844 por C. von Tischendorf. Comprado en 1859 por Alejandro II de Rusia, fue vendido en 1933 al British Museum. El código contiene, además de todo el NT, gran parte del AT en la versión de los LXX, 4Mac, la epístola de Bernabé

ΕΩΣΙΝΟΛΛΟCΤΑΡΑ
ΠΑCΕCΕΚΡΗΜΕΤΟ
ΑΥΤΟΥΑΚΟΥΟΝ
ΚΑΙΕΓΗΕΤΟCΝΗΔΙ
ΤΩΝΗΜΕΡΩΝΔΙ
ΑΛΕΚΟΝΤΟCΑΥΤΟΥ
ΤΟΝΑΛΟΝΕΝΤΩΡΕ
ΚΑΙΕΥΑΓΓΕΛΙΖΟΜ
ΝΟΥΕΠΕCΤΗCΑΝΗ
ΑΡΧΙΕΡΕΙCΚΑΙΟΙ
ΓΡΑΜΜΑΤΕΙCΟΥΝ
ΤΟΙCΠΡΕCΚΥΤΕΡΟΙ
ΚΑΙΕΠΙΠΑΝΑCΤΟΝ
ΤΕCΠΡΟCΑΥΤΟΝΕΝ
ΠΟΙΛΕCΟΥCΙΚΑΙ
ΤΑΠΟΙΕΙCΗΤΙCΕC
ΤΙΝΟΔΟΥCΟΙΤΗΝ
ΕCΟΥCΙΑΝΤΑΥΤΗΝ
ΑΠΟΚΡΙΘΕΙCΑΕΙΠΗ
ΠΡΟCΑΥΤΟΝΕΡΩΤΗ
CΩΤΗΡΑCΚΑΤΩΛΕ
ΚΑΙΕΠΙCΗΜΟΙΤΟ
ΕΛΙΠΙCΜΑΤΟΙΩΑΝ
ΝΟΥΕCΟΥΡΑΝΟΙΩΝ
ΗΕΞΑΝΟΡΩΤΩΝ
ΟΙΛΕCΥΝΕΛΟΠΙΖΩ
ΤΟΠΡΟCΑΥΤΟΥCΑ
ΤΟΝΤΕCΟΠΕΛΑΓ
ΤΩΜΕΝΕCΟΥΡΑΝ
ΕΡΕΙΔΙΑΠΟΥΚΕΠΙ
CΤΕΥCΤΑΙΔΥΤΩ
CΑΝΑΕΕΠΙΩΜΕΝ
ΕΞΑΝΟΡΩΤΩΝΟ
ΛΛΟCΑΠΙCΚΑΤΑΙ
ΟΛCΕΠΗΜΑCΤΕΠΙ
CΜΕΝΟCΑΡΕCΤΗΝ
ΙΩΑΝΝΗΝΗΠΡΟΦΗ
ΤΗΝΕΙΝΑΚΑΙΑΝ
ΚΡΙΘΕCΑΝΕΙΛΕΝΑ
ΠΟΘΕΝ
ΚΑΙΑΠΟΚΡΙΘΕΙCΕΠΗ
ΑΥΤΟΙCΟΥΛΕΤΩΡΕ
ΥΜΙΝΕΝΤΙΟΙΛΕCΙ
ΟΙΑΚΥΤΑΤΟΙΩ
ΗΡΕΛΙΘΑCΠΡΟCΤΟ
ΑΛΟΝΤΗΝΠΑΡΕ
ΑΝΗΤΑΥΤΗΝ
ΑΝΟCΕΦΥΤΕΥCΕΝΑ

ΠΕCΩΝΑΚΑΙΕΞΕΛΟ
ΤΟΥΤΟΝΤΕCΩΡΤΟΙ
ΚΑΙΑΠΕΔΗΜΗCΕΝ
ΧΡΟΝΟΥCΙΚΑΝΟΥC
ΚΑΙΚΕΡΩΑΠΕCΤΗC
ΠΡΟCΤΟΥCΤΕCΩΡΤΟ
ΔΟΥΑΟΝΙΝΑΑΤΟΡ
ΑΜΠΕCΑΩΝΟCΑΩ
CΙΝΑΥΤΩ
ΟΙΔΕΓΕCΩΡΤΟΙCΑΠ
CΤΙΛΑΝΑΥΤΟΝΑΠ
ΤΕCΚΑΙΝΟΝΚΑΙΕΟ
ΤΟΕΤΕΡΟΝΤΗΕΜΦΑΙ
ΔΟΥΑΟΝΟΙΔΕΚΑΚΙ
ΝΟΝΑΙΡΑΝΤΕCΚΑΙ
ΑΠΗΛΑΝΤΕCΕCΑ
ΠΕCΤΙΛΑΝΚΑΙΝΟΝ
ΚΑΙΤΠΡΟCΘΕΤΟΙ
ΤΟΝΤΗΕΜΦΑΙΟΙΔΕΚ
ΤΟΥΤΟΝΤΗΥΜΑΤΗC
ΤΕCΕΡΑΛΟΝ
ΕΠΙΕΝΔΕΘΚΕΤΟΥΑ
ΠΕCΩΝΟCΤΗΠΟΙΗ
CΩΤΗΕΜΦΩΤΟΝΤΗ
ΜΟΥΤΟΝΑΓΑΠΗΤΗ
ΙCΩCΤΟΥΤΟΝΕΝ
ΤΗΑΠΗCΟΝΤΑΙΛ
ΤΕCΔΕΟΠΕCΩΡΤΟΙ
ΛΙΕΛΟΠΙΖΟΝΤΟΠ
ΑΛΗΛΟΥCΑΕΙΤΟΝ
ΟΥΤΟCΕCΤΙΝΟΚΑΙ
ΡΟΝΟΜΟCΑΕΥΤΕΛ
ΤΟΚΤΙΝΩΜΕΝΑ
ΤΟΝΙΝΑΗΜΩΝΓ
ΝΗΤΑΙΗΚΑΗΡΟΝ
ΜΙΑΚΑΙΕΚΡΑΛΟΝ
ΑΥΤΟΝΕCΩΤΟΥΑ
ΠΕCΩΝΟCΑΠΕΚΤΙ
ΝΑΝ
ΤΟΥΝΤΟΙΗCΕΙΝ
ΤΟΙCΟΚΕΤΟΥΑΠ
ΛΩΝΟCΕΛΕΥCΕΙΝ
ΚΑΙΑΠΟΛΕCΕΠΟΤΗ
ΚΑΙΛΩCΕΙΤΟΝΑΗ
ΠΕCΩΝΑΑΛΛΟΙCΑ
ΚΟΥCΑΝΤΕCΑΕΙ
ΠΑΝΜΗΤΕΝΟΤΟ
ΑCΕΜΚΛΕΦΑCΤΗ

ΕΠΙΕΝΤΟΥΝΕCΤ
ΤΟΓΕΡΑΜΜΕΝΟΝ
ΤΟΥΤΟΙΟΟΝΟΝΑ
ΠΕΛΟΚΙΜΑCΑΝΟΙ
ΟΙΚΟΛΟΜΟΥΝΤΕC
ΟΥΤΟCΕΓΕΝΗΟΗ
ΕΙCΚΕΦΑΛΗΝΙΩ
ΝΙΑCΠΑCΟΠΕCΩ
ΕΠΕΚΙΝΟΝΤΟΝΑ
ΟΟΝCΥΝΟΛΑCΟΗ
CΕΤΑΙΕΦΟΝΑΑΝΤ
CΗΛΙΚΜΗCΕΙΝΤ
ΚΑΙΕΖΗΤΗCΑΝΟΙ
ΑΡΧΙΕΡΕΙCΚΑΙΟΙ
ΓΡΑΜΜΑΤΕΙCΕΠΙ
ΚΑΛΕΙΝΕΤΑΥΤΟΝ
ΤΑCΧΙΡΑCΕΝΑΥΤΗ
ΤΗΩΡΑΚΑΙΕΦΟΡΗ
ΟΗCΑΝΤΟΝΑΛΟΝ
ΟΠΠΡΟCΑΥΤΟΥC
ΠΕΝΤΗΝΤΑΡΑΚΑ
ΤΑΥΤΗΝΚΑΠΙΤΑ
ΤΗΡΗCΑΝΤΕCΑΠ
CΤΙΛΑΝΕΝΚΑΟΕ
ΑΠΟΚΡΙΝΟΜΕΝ
ΕΛΥΤΟΥCΑΙΚΑΙΟ
ΕΙΝΑΙΝΑΕΠΗΛΑ
ΒΩΝΤΑΙΑΥΤΟΥC
ΦCΤΕΠΑΡΑΛΟΥΝΑ
ΑΥΤΟΝΤΗΑΡΧΗΚΩ
ΕCΟΥCΙΑΤΟΥΗΓΕ
ΜΟΝΟC
ΚΑΙΕΠΗΡΩΤΗCΑΝ
ΑΥΤΟΝΑΕΤΟΝΤΕC
ΔΙΔΑCΚΑΛΕCΙΔΑΜ
ΟΤΙΟΡΩCΑΕΙΕ
ΚΑΙΛΙΔΑCΚΙCΚΑΙ
ΟΥΑΛΜΕΑΝΕΙCΠ
CΩΤΟΝΑΑΛΕΠΑ
ΛΗΘΕΙΑCΤΗΝΟC
ΤΟΥΘΑΙΔΑCΚΙCΕ
ΞΕCΤΗΝΗΜΑCΚΑ
CΑΡΙΦΟΡΟΝΑΟΥΝΑ
ΗΟΥΚΑΤΑΝΟΗCΑ
ΔΕΑΥΤΩΝΤΗΝΙΑ
ΝΟΥΡΙΑΝΕΠΕΝ
ΠΡΟCΑΥΤΟΥCΑΕΙ
ΤΕΜΘΙΑΗΝΑΡΙΟΝ

ΟΙΛΕCΑCΙΑΝΑΥΤ
ΚΑΙΕΠΙΔΑΝΤΙΝΟC
ΕΧΕΙΕΙΚΟΝΑΚΑΙ
ΤΗΡΗΦΗΝΟΙΔΕC
ΠΑΝΚΑΙCΑΡΟC
ΟΛΕCΠΙΕΝΠΡΟCΑ
ΤΟΥCΤΟΙΝΥΝΑΠ
ΛΟΤΕΡΑΚΑΙCΑΡΟC
ΚΑΙCΑΡΙΚΑΙΤΑΙΟΥ
ΟΥΤΩΟΦΚΑΙΟΥΚΙ
CΧΥCΑΝΕΠΙΛΑΒΕ
CΘΑΙΤΟΥΡΗΜΑΚΙΟ
ΕΝΑΝΤΙΟΝΤΟΥΑ
ΟΥΚΑΙΟΥΑΥΜΑCΑΝ
ΕΠΙΤΗΑΠΟΚΡΙCΕΙ
ΑΥΤΟΥCΕΠΗCΑΝ
ΠΡΟCΕΛΘΟΝΤΕCΑ
ΤΙΝΕCΤΩΝΕCΑΚ
ΚΑΙΩΝΟΙΔΕΤΟΝ
ΑΝΑCΤΑCΙΝΜΗ
ΝΑΙΕΠΗΡΩΤΗCΑ
ΑΥΤΟΝΑΕΤΟΝΤΕC
ΔΙΔΑCΚΑΛΕΜΩ
ΕΙΡΑΓΕΝΗΜΙΝΕ
ΑΝΤΙΝΟCΑΔΕΦ
ΑΠΟΘΑΝΗΕΧΩΝ
ΓΥΝΑΙΚΑΚΑΙΕΞΑ
ΝΑCΤΗCΗCΤΕΡΜΑ
ΤΩΑΔΕΦΩΑΥΤ
ΕΠΙΤΑΟΥΝΑΛCΑ
ΗCΑΝΚΑΙΟΙΠΩ
ΑΛΩΝΓΥΝΑΙΚΑ
ΑΠΕΘΑΝΕΝΑΙΕ
ΚΝΟCΚΑΙΟΛΕΥΤΕ
ΡΟCΚΑΙΟΤΡΙΤΟCΕ
ΑΔΕΝΑΥΤΗΝΩ
ΑΥΤΩCΑCΚΑΙΟΙΕ
ΠΤΑΟΥΚΚΑΙΕΠΟΝ
ΤΕΚΝΑΚΑΙΑΙΕΘΑ
ΝΟΝΥCΤΕΡΟΝΚΟ
ΗΓΥΝΗΑΠΕΘΑΝ
ΕΝΤΗCΗCΤΑCΙ
ΤΙΝΟCΕCΤΑΠΥΝΗ
ΟΙΠΑΡΕΠΗCΧΟΝ
ΑΥΤΗΝΓΥΝΑΙΚΑ
ΚΑΙΕΠΕΝΑΥΤΟΙ
ΟΙCΟΠΙΟΤΟΥΑ
ΝΟCΤΟΥΤΟΥΑΜ

ΤΟΥCΤΕCΩΡΤΟΙC

+ ΚΑΤΑ ΔΙΑΘΗΚΗΝ +

+ + +

B

ΒΙΒΛΟΣ ΓΕΝΕΣΕΩΣ ΧΥ
 ΥΙΟΥ ΑΑΥΕΙΑ ΥΙΟΥ ΑΒΡΑΑΜ
 ΑΒΡΑΑΜ ΓΕΝΕΝΗΝ ΣΕΙΤ
 ΙΣΑΑΚ
 ΙΣΑΑΚ ΓΕΝΕΝΗΝ ΣΕΙ
 ΤΟΝ ΙΑΚΩΒ
 ΙΑΚΩΒ ΓΕΝΕΝΗΝ ΣΕΙ
 ΤΟΝ ΙΟΥΔΑΝ ΚΑΙ ΤΟΥΣ
 ΑΔΕΛΦΟΥΣ ΑΥΤΟΥ
 ΙΟΥΔΑΣ ΓΕΝΕΝΗΝ ΣΕΙ
 ΤΟΝ ΦΑΡΕΣ ΚΑΙ ΤΟΝ ΖΑ
 ΡΕΕΚ ΤΗΣ ΟΥΜΑΡ
 ΦΑΡΕΣ ΓΕΝΕΝΗΝ ΣΕΙ
 ΤΟΝ ΕΣΡΩΝ
 ΕΣΡΩΝ ΓΕΝΕΝΗΝ ΣΕΙ
 ΤΟΝ ΑΡΑΜ
 ΑΡΑΜ ΓΕΝΕΝΗΝ ΣΕΙ
 ΜΕΙΝΑΛΑΡ
 ΜΕΙΝΑΛΑΡ ΓΕΝΕΝΗΝ
 ΣΕΙ ΤΟΝ ΝΑΑΘ
 ΝΑΑΘ ΓΕΝΕΝΗΝ
 ΣΕΙ ΤΟΝ ΣΑΛΜΩΝ
 ΣΑΛΜΩΝ ΓΕΝΕΝΗΝ
 ΤΟΝ ΒΟΕΣ ΚΑΙ ΤΗΝ ΣΑΧΕ
 ΒΟΕΣ ΓΕΝΕΝΗΝ ΣΕΙ
 ΤΟΝ ΗΔΕΚ ΤΗΣ ΤΟΥ
 ΤΟΝ ΗΔΕΚ ΓΕΝΕΝΗΝ
 ΤΟΝ ΗΕΣΚΑΙ
 ΗΕΣΚΑΙ ΓΕΝΕΝΗΝ
 ΤΟΝ ΑΔΥΕΙΑ ΤΟΝ ΒΑΣΙΛ
 ΑΔΥΕΙΑ ΓΕΝΕΝΗΝ
 ΤΟΝ ΣΟΛΟΜΩΝ ΗΔΕΚ ΤΗ
 ΤΟΥ ΟΥΡΟΥ
 ΣΟΛΟΜΩΝ ΓΕΝΕΝΗΝ
 ΣΕΙ ΤΟΝ ΡΟΔΑΝ
 ΡΟΔΑΝ ΓΕΝΕΝΗΝ
 ΤΟΝ ΑΡΙΑ
 ΑΡΙΑ ΓΕΝΕΝΗΝ ΣΕΙ
 ΑΣΑΦ
 ΑΣΑΦ ΓΕΝΕΝΗΝ
 ΤΟΝ ΙΩΣΑΦΑΤ
 ΙΩΣΑΦΑΤ ΓΕΝΕΝΗΝ

ΣΕΙ ΤΟΝ ΙΩΡΑΜ
 ΙΩΡΑΜ ΓΕΝΕΝΗΝ ΣΕΙ
 ΟΖΟΡΙΑΝ
 ΟΖΟΡΙΑΝ ΓΕΝΕΝΗΝ
 ΤΟΝ ΙΩΑΧΑΖ
 ΙΩΑΧΑΖ ΓΕΝΕΝΗΝ ΣΕΙ
 ΕΖΕΚΙΑΝ
 ΕΖΕΚΙΑΝ ΓΕΝΕΝΗΝ
 ΤΟΝ ΜΑΝΑΣΣΗ
 ΜΑΝΑΣΣΗ ΓΕΝΕΝΗΝ
 ΤΟΝ ΑΜΩΣ
 ΑΜΩΣ ΓΕΝΕΝΗΝ
 ΤΟΝ ΙΩΣΙΑΝ
 ΙΩΣΙΑΝ ΓΕΝΕΝΗΝ
 ΤΟΝ ΙΕΧΟΝΙΑΝ ΚΑΙ ΤΟΥΣ
 ΑΔΕΛΦΟΥΣ ΑΥΤΟΥ ΕΝ
 ΤΗΣ ΜΕΤΟΙΚΕΣΙΑΣ ΒΑΒΥ
 ΛΩΝΟΣ
 ΜΕΤΑΛΕΤΗΝ ΜΕΤΟΙΚΕ
 ΣΙΑΝ ΒΑΒΥΛΩΝΟΣ ΕΧΩ
 ΝΙΑΣ ΓΕΝΝΑ ΤΟΝ ΣΕΛΑ
 ΘΙΝΑ
 ΣΕΛΑΘΙΝ ΓΕΝΝΑ ΤΟΝ
 ΖΟΡΟΒΑΒΕΛ
 ΖΟΡΟΒΑΒΕΛ ΓΕΝΝΑ
 ΤΟΝ ΑΒΙΟΥΔΑ
 ΑΒΙΟΥΔΑ ΓΕΝΕΝΗΝ
 ΤΟΝ ΕΛΙΑΚΕΙΜ
 ΕΛΙΑΚΕΙΜ ΓΕΝΕΝΗΝ
 ΤΟΝ ΑΖΩΡ
 ΑΖΩΡ ΓΕΝΕΝΗΝ
 ΣΑΛΩΚ
 ΣΑΛΩΚ ΓΕΝΕΝΗΝ
 ΤΟΝ ΑΧΕΙΜ
 ΑΧΕΙΜ ΓΕΝΕΝΗΝ
 ΤΟΝ ΕΛΙΟΥΔΑ
 ΕΛΙΟΥΔΑ ΓΕΝΕΝΗΝ
 ΤΟΝ ΕΛΕΑΖΑΡ
 ΕΛΕΑΖΑΡ ΓΕΝΕΝΗΝ
 ΤΟΝ ΜΑΘΑΝ

ΜΑΘΑΝ ΓΕΝΕΝΗΝ
 ΤΟΝ ΙΑΚΩΒ
 ΙΑΚΩΒ ΓΕΝΕΝΗΝ
 ΤΟΝ ΙΩΣΗΦ ΤΟΝ ΑΝΑΡΑΜ
 ΙΩΣΗΦ ΓΕΝΕΝΗΝ
 ΟΛΕΓΟΜΕΝΟΣ ΧΩ
 ΠΑΣΑΙ ΟΥΝ ΑΙ ΓΕΝΕΑΙ ΑΠ
 ΑΒΡΑΑΜ ΕΩΣ ΑΥΣΙΑ ΓΕ
 ΑΙ ΔΕ ΚΑΤ' ΕΣΣΑΡΣ ΚΑΙ Α
 ΠΟΛΛΑΥΕΙΔΕΩΣ ΤΗΣ ΜΕ
 ΤΟΙΚΕΣΙΑΣ ΒΑΒΥΛΩΝΟΣ
 ΓΕΝΕΑΙ ΔΕ ΚΑΤ' ΕΣΣΑΡΣ
 ΚΑΙ ΑΠΟ ΤΗΣ ΜΕΤΟΙΚΕ
 ΣΙΑΣ ΒΑΒΥΛΩΝΟΣ ΕΩΣ
 ΤΟΥ ΧΥ ΓΕΝΕΑΙ ΔΕ ΚΑΤ'
 ΕΣΣΑΡΣ
 ΤΟΥ ΔΕ ΧΥ ΓΕΝΕΣΙΣ
 ΟΥΤΩΣ ΕΝ ΜΗΝ ΤΕΥΘ
 ΕΝ ΤΗΣ ΜΗΤΡΟΣ ΑΥΤΗΣ
 ΜΑΡΙΝ ΤΩ ΙΩΣΗΦ
 ΗΝ ΕΥΝΕΛΟΓΕΙΝ ΑΥΤΟΥ
 ΕΥΡΕΘΗ ΕΝ ΓΑΣΤΡΙ ΧΥ
 ΣΑΚΚΙΗΣ ΚΑΙ ΤΟΥ ΙΩΣΗΦ
 ΛΕΘΑΝ Η ΑΥΤΗΣ ΚΑΙ
 ΟΣΩΣ ΚΑΙ ΜΗ ΕΛΘΟΝ ΑΥ
 ΤΗΝ ΔΕ ΕΓΜΑΤΙΣ ΑΙΕΛΟΥ
 ΑΝΘΡΩΠΩΝ ΑΠΟΛΥΣΑΙ
 ΑΥΤΗΝ ΤΑΥΤΑ ΔΕ ΑΥ
 ΤΟΥ ΕΝΘΥΜΗΘΕΝΤΟΣ
 ΙΔΟΥ ΑΓΓΕΛΟΣ ΚΥ ΚΑΤΟ
 ΝΑΡΕΦΑΝ Η ΑΥΤΗ ΔΕ
 ΙΩΣΗΦ ΥΙΟΣ ΑΔΥΕΙΑ ΜΗ
 ΦΟΒΗΘΗΣ ΠΑΡΑΛΑΒΕΙΝ
 ΜΑΡΙΝ ΤΗΝ ΓΥΝΑΙΚΑ ΤΗ
 ΤΟ ΓΑΡ ΕΝ ΑΥΤΗ ΓΕΝΝΗΣ
 ΕΚ ΤΗΣ ΕΣΤΙΝ ΑΓΙΟΥ ΤΗ
 ΕΣΤΙΝ ΑΓΙΟΥ ΚΑΙ ΑΝ
 ΣΕΙΣ ΤΟ ΟΝΟΜΑ ΑΥΤΟΥ
 ΙΗΣΟΥΝ ΑΥΤΟΥΣ ΓΑΡ
 ΣΕΙ ΤΟΝ ΑΔΟΝΑΥΤΟΥ
 ΠΟΤΩΝ ΑΜΑΡΤΙΩΝ
 ΤΩΝ ΤΟΥΤΟ ΛΕΟΧΟΝ

Código Vaticano (fol. 1235: Mt 1,1-22a). Escrito probablemente en Egipto o en Cesarea del Mar, contiene además del NT (del que faltan, sin embargo, algunos folios), el AT casi completo (no hay en la versión de los LXX: Gn 1,1-49,28; Sal 105,27-137,6)

están escritos con letras *mayúsculas*; los segundos, con *minúsculas*. El periodo de los unciales acaba en el siglo xi, si bien aisladamente se da algún caso de ejemplares tardíos. El de los cursivos empieza en el siglo ix. Entre el ix y el xi alternan ambos, pero acaba por prevalecer la letra cursiva, que es más rápida y menos costosa. Dentro de esos dos grandes periodos hay, sin

embargo, varias evoluciones en los tipos de letra, que sirven a los paleógrafos para determinar la fecha de los códices con bastante precisión. Por otra parte, es preciso tener en cuenta el modo de la grafía en general, y particularmente la ortografía. En los cursivos se hallan separadas las palabras y se encuentran signos ortográficos y de puntuación. En los unciales, ni una cosa

+ ΚΑΤΑΛΟΥΚΗΝ

1304 + + +



ΠΕΙΔΗΤΕΡ ΠΟΛΛΟΙ ΕΙΝ
ΧΕΙΡΗΣΑΝ ΑΝΑΤΑΞΑΣΘΗ
ΔΙΗΓΗΣΙΝ ΠΕΡΙ ΤΩΝ
ΠΑΝΟΦΟΡΗΝ ΕΙΝΩΝ
ΕΝΗΜΗ ΠΡΑΓΜΑΤΩΝ
ΚΑΘΩΣ ΠΑΡΕΔΟσαν ΗΣ
ΟΙΔΗΤΗΡ ΧΗΣΑΥΤΟΠΤΑΙ
ΚΑΙ ΥΠΗΡΕΤΑΙ ΓΕΝΟΜΕ
ΝΟΙ ΤΟΥ ΛΟΓΟΥ ΕΛΟΞΕ
ΚΑΜΟΙ ΠΑΡΗΚΟΛΟΥΘΗ
ΚΟΤΙΑΝ ΦΟΒΗ ΠΑΣΙΝΑ
ΚΡΕΙΒΩΣ ΚΑΘΕΞΗΣΣΟΙ
ΓΡΑΦΑΙ ΚΡΑΤΙΣΤΕΘΕΟ
ΦΙΛΕΙΝΑΣ ΠΗΓΗΣ ΠΕ
ΡΙΦΗΚΑΤΗ ΧΗΝΟΙ
ΕΠΗΤΗΝ ΑΣΦΑΛΕΙΑΝ
ΕΓΕΝΕΤΟ ΕΝΤΑΙΣ ΗΜΕ
ΡΑΙΣ ΗΡΩΔΟΥΣ ΑΣΤΡΕΥΣ
ΤΗΣ ΟΥΔΑΙΑΣ ΕΡΕΥΣ
ΤΙΣ ΟΝΟΜΑΤΙΖΑΧΑΡΙΑΣ
ΕΞ ΕΦΗΜΕΡΙΑΣ ΒΙΒΛΙΑΣ
ΓΥΝΗ ΑΥΤΟΥ ΕΚ ΤΩΝ ΟΥ
ΓΑΤΕΦΩΝ ΑΒΡΑΗΜ ΚΑΙ Τ
ΟΝΟΜΑ ΑΥΤΗΣ ΕΛΑΙΣΑ
ΒΕΤΗΣΑΝ ΔΕ ΔΙΚΑΙΟΙ
ΑΜΦΩΤΕΡΟΙ ΕΝΑΝΤΙ
ΤΟΥ ΘΥΠΟΡΕΥΟΜΕΝΟΙ
ΕΝ ΠΑΣΑΙΣ ΤΑΙΣ ΕΝΤΟ
ΛΑΙΣ ΚΑΙ ΔΙΚΑΙΩΜΑΣΙΝ
ΤΟΥ ΚΥΔΑΜΕΝΟΥ ΤΟΙ ΚΑΙ
ΟΥ ΚΗΝ ΑΥΤΟΙΣ ΤΕΚΝ
ΚΑΘΩΤΙ ΗΝΕΙΣΑΒΕΤ
ΟΤΕ ΡΑ ΚΑΙ ΑΜΦΩΤΕΡ
ΗΡΩΕΙΝ ΚΟΤΕΣ ΕΝΤΑΙ
ΗΜΕΡΑΙΣ ΑΥΤΩΝ ΗΣΑΝ
ΕΓΕΝΕΤΟ ΕΝΤΩΙΕΡΑ
ΓΕΥΕΙΝ ΑΥΤΟΝ ΕΝΤΑΙ
ΤΑΙΣ ΤΗΣ ΕΦΗΜΕΡΙΑΣ
ΑΥΤΟΥ ΕΝΑΝΤΙ ΤΟΥ
ΚΑΤΑ ΤΟ ΕΘΟΣ ΤΗΣ ΕΡΑ
ΤΙΑΣ ΕΛΑΧΕΤΟΥ ΘΥΜΙ
ΑΣΑΙ ΕΙΣ ΕΛΑΘΙΝΙΣΤΟ

ΝΑΟΝ ΤΟΥ ΚΥ ΚΑΙ ΠΑΝΤ
ΠΑΗΘΟΣ ΗΝ ΤΟΥ ΑΔΟΥ
ΠΡΟΣΕΥΧΟΜΕΝΟΝ ΕΞ
ΤΗΣ ΡΑΤΟΥ ΘΥΜΙΑΜΑΤ
ΨΩΦΟΝ ΔΕ ΑΥΤΩ ΑΓΓΕ
ΛΟΣ ΚΥ ΕΣΤΩΣ ΕΚΔΕΞΙ
ΩΝ ΤΟΥ ΘΥΣΙΑΣΤΗΡΟΥ
ΤΟΥ ΘΥΜΙΑΜΑΤΟΣ ΚΑΙ
ΕΤΑΡΑΧΟΝ ΖΑΧΑΡΙΑΣ
ΙΑΩΝΗ ΚΑΙ ΦΩΒΟΣ ΕΝ
ΠΕΣΕΝ ΕΝ ΑΥΤΩΝ ΕΙΠ
ΑΓΓΕΛΟΣ ΑΥΤΩΝ Ο ΑΓΓΕ
ΛΟΣ ΗΝ ΦΩΒΟΥ ΖΑΧΑΡ
ΑΛΙΟΤΙ ΕΙΣΗΚΟΥΣΗ
Η ΔΕ ΗΣΙΣ ΟΥΚ ΑΙΝΟΥΝ
ΟΟΥ ΕΛΠΙΣΑΒΕΤ ΓΕΝΝΗ
ΣΕΙ ΥΙΟΝ ΟΙ ΚΑΙ ΚΑΛΕ
ΣΕΙΣ ΤΟ ΟΝΟΜΑ ΑΥΤΟΥ
ΙΩΑΝΝΗΝ ΚΑΙ ΕΣΤΑΙ ΧΑ
ΡΙΑΣ ΟΙ ΚΑΙ ΑΓΑΛΙΑΣΙ
ΠΟΛΛΟΙ ΕΠΗΤΗ ΓΕΝΕΣ
ΑΥΤΟΥ ΧΑΡΗΣ ΟΝΤΑΙ
ΕΣΤΑΙ ΓΑΡ ΜΕΓΑΛΕΝΗ
ΠΙΟΝ ΤΟΥ ΚΥ ΚΑΙ ΟΙΝΟ
ΚΑΙ ΣΙΚΕΡΑ ΟΥ ΜΗ ΠΙΝ
ΗΜΕΥΜΑΤΟΣ ΑΓΙΟΥ ΠΛΗ
ΣΟΝ ΣΕΤΑΙΣ ΤΙΣ ΕΚ ΚΟΙ
ΛΙΑΣ ΜΗΤΡΟΣ ΑΥΤΟΥ
ΚΑΙ ΠΟΛΛΟΙ ΣΤΩΝ ΥΙ
ΟΙΣ ΑΝΑΕΠΙΣΤΕΥΕΙ
ΠΙΚΝΤΟΝ ΟΝ ΑΥΤΩΝ
ΚΑΙ ΑΥΤΟΣ ΠΡΟΕΛΕΥ
ΣΕΤΑΙ ΕΝΩΠΙΟΝ ΑΥΤΟΥ
ΕΝ ΠΝΕΥΜΑΤΙ ΚΑΙ ΔΥΝΑ
ΜΕΙΝΑΙ ΕΠΙΣΤΡΕΨΑΙ
ΚΑΡΔΙΑΣ ΠΑΤΕΡΩΝ ΕΠΙ
ΤΕΚΝΑ ΚΑΙ ΑΠΟΒΕΙΣ ΕΝ
ΦΡΟΝΗΣΙ ΚΑΙ ΑΨΗ
ΤΟΙΜΑΣ ΚΑΙ ΔΑΔΟΝ ΚΑ
ΤΕΣΚΕΥΑΣΜΕΝΟΝ ΚΑΙ
ΕΠΗΓΕ ΖΑΧΑΡΙΑΣ ΠΡΟΣ
ΤΟΝ ΑΓΓΕΛΟΝ ΚΑΤΑΤΙ

ΓΝΩΣΟΜΑΙ ΤΟΥΤΟ ΕΓΩ
ΓΑΡ ΕΙΜΙ ΠΡΟΣΚΥΤΗΣ
Η ΓΥΝΗ Η ΟΥ ΠΡΟΣΕΒΗ
ΚΥ ΙΔΕΝΤΑΙΣ ΗΜΕΡΑΙ
ΑΥΤΗΣ ΚΑΙ ΑΠΟΚΡΙΘΕ
Ω ΑΓΓΕΛΟΣ ΕΠΕΝΑΥΤ
ΕΓΩ ΕΙΜΙ ΓΑΡ ΗΛΘΩ
ΕΣΤΗ ΚΩΣ ΕΝΩΠΙΟΝ
ΤΟΥ ΘΥ ΚΑΙ ΑΠΕΣΤΑΛΕ
ΑΛΛΗΛΑΙ ΠΡΟΣ ΕΚΑΙ
ΕΥΑΓΓΕΛΙΑΣ ΘΑΙΣΟΙ
ΤΑΥΤΑ ΚΑΙ ΑΔΟΥ ΕΣΗ
ΩΠΙΟΝ ΚΑΙ ΜΗ ΔΥΝΑ
ΝΟΣ ΑΛΛΗΛΑΙ ΧΡΗΣ
ΗΜΕΡΑΣ ΕΝΗΤΑΙ ΤΑΥ
ΤΑ ΕΝΩΠΙΟΝ ΚΕ ΠΙΣΤΟΥ
ΣΑ ΣΤΟΙΣ ΑΓΟΙΣ ΟΥΚ
ΟΙΤΙΝ ΕΣΠΑΝ ΙΟΥΘΗ
ΤΑΙ ΕΙΣ ΤΟΝ ΚΑΙ ΟΝΑΥ
ΤΩΝ ΚΑΙ ΗΝΟΛΑΔΟΣ
ΠΡΟΣΔΟΚΩΝ ΤΟΝ ΖΑ
ΧΑΡΙΑΝ ΚΑΙ ΕΝΑΥΜΑΧ
ΕΝ ΤΩ ΧΡΟΝΙΖΕΙΝ ΕΝ
ΤΩΝΑΙ ΑΥΤΩΝ ΕΧΕΛ
ΘΩΝ ΛΕΟΥΚ ΔΥΝΑΤ
ΑΛΛΗΛΑΙ ΑΥΤΟΙΣ ΚΑΙ
ΕΠΕΓΝΩΣΑΝ ΟΤΙ ΟΙ
ΣΙΑΝ ΕΡΑΚΣ ΕΝ ΤΩΝΑ
Ω ΚΑΙ ΑΥΤΟΣ ΕΝ ΔΑ
ΝΕΥΜΑΤΟΣ ΤΟΙΣ ΚΑΙ
ΕΜΕΝΕ ΚΩΦΟΟ ΚΑΙ
ΕΓΕΝΕΤΟ ΕΣΠΑΝ ΕΣΗ
ΣΑΝ ΑΙ ΗΜΕΡΑΙ ΤΗΣ
ΤΟΥ ΕΓΓΙΑΣ ΑΥΤΟΥ ΑΠΗ
ΘΕΝΕΙΣ ΤΟΝ ΟΙΚΟΝΑΥ
ΤΟΥ ΜΕΤΑ ΕΤΑΙΡΑ
ΤΑΣ ΗΜΕΡΑΣ ΟΥΝ ΕΛΑ
ΣΑΙΣ ΕΣΤΗ ΓΥΝΗ ΑΥ
ΤΟΥ ΚΑΙ ΠΙΣΤΕΚΥΡΩΝ
ΕΑΥΤΗΝ ΜΗΝΑΣ ΠΕΙ
ΛΕΓΟΥΣΑ ΟΤΙ ΤΟΥΤΗΣ
ΜΟΙ ΕΠΙΟΝ ΚΕΝΟΚ

Código Vaticano (fol. 1304: Lc 1,1-25a). Este precioso código ya se hallaba en 1475 en la Biblioteca Vaticana, en donde toma el nombre. En cada línea aparecen generalmente 16 letras. Las palabras no suelen separarse.

Escritura elegante, aunque modesta. Más abreviaturas que en el Sinaitico

ni otra. Pero entonces suelen emplear los copistas la colometría y la esticometría.

I. NOTACIÓN DE LOS CÓDIGES. Los manuscritos griegos del NT ascienden a varios miles y para designarlos se han inventado diversos sistemas.

1. Método de Wetstein. Fue enmendado por Scrivener y usado por Tischendorf en su edición monu-

mental del NT. Consiste en designar con letras los códigos unciales y con números los cursivos. Wetstein fue el primero que lo usó, designando a los unciales con letras mayúsculas latinas y los cursivos con números árabes. Pero, como luego hubiese más unciales que letras latinas, Tischendorf y Scrivener adoptaron también parte del alfabeto griego (Γ-Ω), y parte del alefato

hebreo (א-ת), conforme al número de unciales que entonces se conocían.

2. *Método de Gregory*. Este autor retuvo en parte el método anterior, si bien corregido de modo que los 45 unciales más antiguos llevasen las letras א, Α-Z, Γ-Ω. Pero, por otro lado, cambió el sistema y dio a los 45 unciales más antiguos los números 01-045, siguiendo los restantes unciales con los números 046-0161, y dando a los cursivos los números 1-2292, que eran los conocidos entonces.

3. *Método de H. von Soden*. Es mucho más complicado. Distribuyó los códices en tres series, conforme a su contenido, bajo tres siglas: δ, ε, α. Bajo la primera, de δισθήκη, se incluyen los manuscritos que contienen todo el NT; abjo la segunda, de εὐαγγέλιον, los que tienen sólo los evangelios; bajo la tercera, de ἀπόστολος, los que se refieren a los restantes libros del NT. Por otra parte, designó con las siglas 81-849 a los unciales hasta el siglo ix, con las siglas 850-899 a los del siglo x, y así sucesivamente; del mismo modo con las siglas 91-999 a los unciales hasta el siglo ix, etc. Es decir, un sistema sin duda más perfecto que los anteriores, pero muy complicado, por lo que ha caído después en el vacío.

II. NÚMERO Y DESCRIPCIÓN DE LOS MISMOS. El número de los códices griegos del NT ha ido creciendo sin cesar. Según las últimas estadísticas oficiales hoy tenemos 232 códices unciales y 2440 cursivos. Como se ve, de Gregory a nuestros días han aumentado bastante. Los dos códices más importantes hallados en lo que va de siglo han sido el códice W, hoy en Washington, y el códice Θ, hoy en Tiflis. Siguen ahora, puesto que es imposible anotarlos todos, los principales unciales y cursivos que poseemos en la actualidad, con las anotaciones respectivas de Tischendorf, Gregory y von Soden.

1. *Códices unciales*. א (01, 82), *Sinaitico*, siglo iv, 347 fols., 4 cols., 48 lns. Add. Mss. 43725, *British Museum*, contiene todo el NT.

B (03, 81), *Vaticano*, siglo iv, 734 fols., 3 cols., 42 lns. Contiene todo el NT, habiéndose perdido Heb 9,15-13,25, 1-2 Tim, Tit, Flm, Ap.

A (02, 84), *Aleandrino*, siglo v, 773 fols., 2 cols., 50 lns., *Roy. Mss. 1 D, British Museum*. Contiene todo el NT, faltando Mt 1,1-25,6; Jn 6,50-8,52; 2Cor 4,13-12,6.

C (04, 83), *Ephraem rescriptus*, siglo v, 209 fols., 1 col., 42 lns., *Gr. 9*, en la Biblioteca Nacional de París, contiene la mitad del NT, aproximadamente.

D (Dea, 05, 85), *Beza o Cantabrigense*, siglo vi, 406 fols., 1 col., 33 lns., N.2.41, *Cambridge University*, contiene evangelios y Hechos.

D (Dp, 06, α1026), *Claromontano*, siglo vi, 533 fols., 1 col., 21 lns., *Gr. 107*, en la Biblioteca Nacional de París, contiene las epístolas de san Pablo, faltando Rom 1,1-7 y 27-30; 1 Cor 14,13-22.

E (Ea, 08, α1001), *Laudiano*, siglo vi, 2 cols., gr.-lat., *Laud. 35, Bodleian Library*, Oxford, contiene los Hechos, excepto 26,29-27,26.

H (Hp, 015, α1022), *Coisliniano*, siglo vi, 41 fols., contiene diversos fragmentos de san Pablo, y se con-

serva en París, Monte Athos, San Petersburgo, Moscú, Kiew y Turín.

L (Ls, 019, ε56), *Regio*, siglo viii, *Gr. 62*, en la Biblioteca Nacional de París, contiene los evangelios, con varias lagunas.

N (022, ε19), *Purpúreo*, siglo vi, contiene los evangelios, con letras de plata, y se ha ido hallando en distintos lugares, conservándose 33 fols. en Patmos, 1 en Génova, 4 en Londres, 6 en Roma, 2 en Viena, 182 en San Petersburgo, y uno en el Castillo de Spinola.

W (032, ε014), siglo v, 184 fols., contiene los evangelios, y fue donado por Freer a la Biblioteca de Washington.

Θ (038, ε050), *Koridethi*, siglo vii-ix, contiene los evangelios, salvo las lagunas. Fue hallado en Koridethi y se conserva en Tiflis.

2. *Códices cursivos*. Entre los centenares, entresacamos algunos de los más importantes. No hay que olvidar que a veces son más importantes incluso que muchos unciales, por representar un arquetipo más puro y arcaico. Son particularmente los siguientes:

a) En los evangelios, por una parte, los códices 33, 579, 892 y 1342, que tienen gran afinidad con el *Vaticano* y el *Sinaitico*; y de otra, todos los que integran el grupo *Precesariense* y *Cesariense*, como son el 28, 565 y 700, juntamente con las familias de Lake y de Ferrar, es decir, 1, 118, 131, 209, seguidos de 22, 872, 1582 y 2193 entre los primeros, y 13, 69, 124, 346, 543, 788, 826, 828, seguidos de 230 y 1689, entre los segundos.

b) En san Pablo, 69, 88, 218, 256, 263, 436, 467, 623, 915, 1319, 1611, 1912, 2005 y 2127.

c) En las Epístolas Católicas, 5, 206, 429, 1739, 1852 y 2298.

d) En el Apocalipsis, 1006, 1611, 1678, 1778, 1841, 1854, 2020, 2042, 2050, 2057, 2080, 2081, 2091, 2302 y 2339.

Finalmente, entre todos ellos quizá sea conveniente hacer mención especialísima de estos tres: el 461, por ser el cursivo más antiguo que se conoce, fechado el año 835; el 33, que ha merecido ser llamado «el rey de los cursivos» en los evangelios, y el 1841, que es el mejor del Apocalipsis.

Bibl.: C. R. GREGORY, *Textkritik des NT*, Leipzig 1900-1909. H. VON SODEN, *Die Schriften des NT*, Berlin 1902-1910. B. F. WESTCOTT - F. J. A. HORT - F. C. BURKITT, *Introduction. Appendix*, Londres 1907. E. JACQUIER, *Le NT dans l'Eglise Chrétienne*, Paris 1913. E. VON DOBSCHÜTZ, *Eb. Nestle's Einführung*, Gotinga 1923; id., en *ZNW*, 23 (1924), págs. 248-264; 25 (1926), págs. 299-306; 26 (1927), pág. 96; 27 (1928), págs. 216-222; 32 (1933), págs. 185-206. K. ALAND, en *TLZ* (1953), págs. 465-496. F. G. KENYON, *Handbook to the Textual Criticism of the NT*, 2.^a ed., Londres 1926. T. AYUSO, *Texto Cesariense o Precesariense*, en *Bibl.* 16 (1935), págs. 369-415.

T. AYUSO

CÓDICES HEBREOS. Ms. formado por cuadernillos de hojas cosidas y unidas en forma de libro. Hay que distinguirlo de los mss. en forma de rollo, cuyas hojas no se abren, sino cosidas una a continuación de otra, forman una larga tira que se enrolla y desenrolla.

ΩΣΚΑΙΤΑΣΛΟΠΑΣΓΡΑΦΑΣΠΡΟΣ
ΤΗΝΙΔΙΑΝΑΥΤΩΝΑΠΩΛΕΙΑΝ
ΥΜΕΙΣΟΥΝΑΓΑΠΗΤΟΓΙΡΟΓΗΩ
ΣΚΟΝΤΕΣΦΥΛΑССЕΘΕ
ΙΝΑΜΗΤΗΤΩΝΛΟΕΣΜΩΝΠΑ
ΝΗΣΥΝΑΠΑΧΘΕΝΤΕΣΕΚΠΕ
ΣΗΤΕΤΟΥΙΔΙΟΥΕΤΗΡΗΜΟΥ
ΛΥΣΑΝΕΤΕΔΕΕΝΧΑΡΙΤΙΚΑΙΓΝΩ
ΣΕΙΤΟΥΚΥΝΗΜΩΝΚΑΙΕΡΧΟΥ
ΛΥΤΩΝΔΟΞΑΚΑΙΝΥΗΚΑΙΕΙΣ
ΗΜΕΡΑΝΑΙΩΝΟΣΑΜΗΝ

ΕΝ ΤΩΝ ΤΕΤΡΑΚΤΩΝ
ΕΝ ΤΩΝ ΤΕΤΡΑΚΤΩΝ

ΕΝ ΤΩΝ ΤΕΤΡΑΚΤΩΝ
ΕΝ ΤΩΝ ΤΕΤΡΑΚΤΩΝ

ΕΝ ΤΩΝ ΤΕΤΡΑΚΤΩΝ
ΕΝ ΤΩΝ ΤΕΤΡΑΚΤΩΝ

ΘΙΝΑΤΙΑΡΧΗΣΟΑΚΗΚΟΛΜΕΝΟΒΕΡΑ
ΚΑΜΕΝΤΟΙΣΟΦΟΛΛΟΙΣΗΜΑ
ΔΕΘΕΛΕΑΜΕΘΑΙΔΙΑΧΕΙΡΕΣΗΜΩ
ΕΤΗΛΑΦΗΕΑΝΤΕΡΤΟΥΛΟΓΟΥ
ΤΗΣΕΩΠΕΚΑΙΖΩΝΕΦΑΝΕΡ
ΟΗΚΑΙΕΟΡΑΚΑΜΕΝΚΑΙΜΑΡΤΥ
ΡΟΥΜΕΝΚΑΙΧΑΡΑΓΕΛΛΟΜΕΝ
ΥΜΙΝΗΤΗΝΖΩΗΝΤΗΝΑΙΩΝΟ
ΝΤΗΕΝΗΠΡΟΣΤΟΝΗΤΡΑΚΑΙΕΦΑ
ΝΕΡΩΟΝΗΜΙΝΣΕΩΡΑΚΑΜΕ
ΚΑΙΑΚΗΚΟΛΜΕΝΑΧΑΓΕΛΛΟ
ΜΕΝΚΑΙΥΜΙΝΑΚΑΙΥΜΕΙΣ
ΚΟΙΝΩΝΙΑΝΕΧΗΓΕΜΕΟΗΜΑ
ΚΑΙΗΚΟΙΝΩΝΙΑΛΕΝΗΜΕΤΕΡΑ
ΜΕΤΑΧΟΥΠΕΚΑΙΜΕΤΑΧΟΥΥ
ΛΥΤΟΥΥΧΥΚΑΙΤΑΥΤΑΓΡΑΦΟΜΕ
ΥΜΙΝΙΝΑΙΧΑΡΑΥΜΩΝΗΤΕ
ΤΑΙΡΩΜΕΝΗ
ΑΙΧΥΤΗΕΣΤΗΝΑΓΓΕΛΙΑΝ
ΑΚΗΚΟΛΜΕΝΑΙΧΥΤΟΥΚΑΙΜΑ
ΡΤΥΡΑΛΟΜΕΝΥΜΙΝΟΤΙΟΟΦΘΕ
ΕΣΤΙΝΚΑΙΣΚΟΤΑΕΝΑΥΤΩΟΥΚΕ
ΟΥΧΕΜΗΕΑΝΤΑΡΕΠΩΜΕΝ
ΟΤΗΚΟΙΝΩΝΙΑΝΕΧΟΜΕΝΜΕΙΣ
ΤΟΥΚΑΙΕΝΤΩΚΟΤΕΠΕΡΤΑ
ΓΩΜΕΝΕΥΛΟΜΕΘΑΚΑΙΟΥΠΟΙ
ΩΜΕΝΗΝΑΛΗΘΕΙΑΝΕΑΝΧΕ
ΕΝΤΩΦΩΤΗΠΕΡΤΑΓΩΜΕ
ΩΣΧΥΤΟΕΣΤΙΝΕΝΤΩΦΩΤΗ

ΚΟΙΝΩΝΙΑΝΕΧΟΜΕΝΜΕ
ΚΑΙΤΟΛΙΜΑΙΥΧΥΤΟΥΥ
ΤΟΥΚΑΟΑΡΙΖΕΙΝΜΑΧΗΤΟ
ΕΙΣΑΜΑΡΤΙΑΣΕΑΝΕΤΗ
ΟΤΙΑΜΑΡΤΙΑΝΟΥΚΕΧΟΜΕΝ
ΕΧΥΤΟΥΣΠΑΝΩΜΕΝΚΑΙΝΑ
ΑΝΘΕΙΣΕΝΗΜΗΝΟΥΚΕΣΤΗ
ΕΑΝΟΜΟΛΟΓΩΜΕΝΤΑΕΑΜΑ
ΤΙΑΣΗΜΩΝΗΤΕΤΟΕΣΤΙΝ
ΚΑΙΧΥΤΑΙΟΕΙΝΑΑΦΗΜΙΝ
ΤΑΕΑΜΑΡΤΙΑΣΚΑΙΚΑΟΑΡΙ
ΕΙΝΜΑΧΗΤΑΕΝΕΑΝΤΕΙΣ
ΕΑΝΕΠΩΜΕΝΟΤΙΟΥΧΗΜΑ
ΤΗΚΑΜΕΝΕΥΕΤΗΠΙΟΝ
ΜΕΝΑΥΤΟΝΚΑΙΟΛΟΓΟΣΑΥΤΟΥ
ΟΥΚΕΣΤΙΝΕΝΗΜΗΝ
ΕΚΗΙΑΜΟΥΤΑΓΡΑΦΩΥΜΑ
ΙΝΑΜΗΑΜΑΡΤΙΑΤΕΚΑΙΕΑΠΕ
ΑΜΑΡΤΙΑΤΑΚΑΙΓΝΩΝΕΧΟΜΕ
ΠΡΟΣΤΟΝΗΤΑΙΝΧΥΤΑΙΚΟΝ
ΚΑΙΛΥΤΟΕΣΤΙΝΑΙΩΝΟ
ΤΕΡΤΩΝΑΜΑΡΤΙΑΝΗΜΩ
ΟΥΤΕΡΤΩΝΗΜΕΤΕΡΩΝΑΕ
ΜΟΝΟΝΑΛΛΑΚΑΠΕΡΙΟΛΟΥ
ΤΟΥΚΟΣΜΟΥΚΑΙΕΝΤΟΥΤΩ
ΡΙΝΩΕΚΩΜΕΝΟΤΙΕΓΝΩΣΑ
ΜΕΝΑΥΤΟΝΕΑΝΤΑΕΝΤΩ
ΛΥΤΟΥΤΗΡΩΜΕΝ
ΟΕΓΩΝΟΤΙΕΓΝΩΚΑΛΥΤΟΝ
ΚΑΤΑΕΝΤΩΑΧΥΤΟΥΜΗ
ΤΗΡΩΝΕΥΕΤΗΕΣΤΙΝ
ΕΝΤΟΥΤΩΝΑΛΗΘΕΙΑΟΥΚΕ
ΟΕΑΝΤΗΡΙΑΥΤΟΥΤΟΝΑΟΤ
ΑΛΗΘΩΕΕΝΤΟΥΤΩΝΑΓΑΠΗ
ΤΟΥΟΥΤΕΤΕΛΕΙΩΤΑΓΕΝΤΟΥ
ΤΩΡΙΝΩΕΚΟΜΕΝΟΤΙΕΝΑΥ
ΤΩΕΕΜΕΝΟΛΕΓΩΝΕΝΑΥ
ΤΩΜΕΝΕΙΝΟΦΙΑΣΚΑΩΩ
ΕΚΕΙΝΟΕΠΕΡΤΕΠΑΤΗΕΟΝ
ΚΑΙΛΥΤΟΕΠΕΡΤΕΠΑΤΗΕΟΝ
ΑΧΥΤΟΙΟΥΚΕΝΤΩΝΑΙΝΚΑΙ
ΑΓΡΑΦΩΥΜΙΝΑΛΛΕΝΤΩΝ
ΗΑΛΙΑΝΗΕΙΧΕΤΕΧΝΑΡΧΙΚ
ΗΕΝΤΩΝΗΤΑΛΙΑΕΣΤΙΝΟΛ
ΤΟΟΝΗΚΟΥΧΑΤΕ
ΤΑΙΗΕΝΤΩΝΗΚΑΙΝΗΝΓΡΑΦΩ
ΥΜΙΝΟΕΣΤΙΝΕΝΑΥΤΩΑΛ
ΟΕΚΑΙΕΝΗΜΙΝΟΤΙΗΕΚΑ
ΤΑΡΑΓΕΤΑΓΚΑΤΟΦΩΣΤΩΑΝ
ΟΕΙΝΟΝΗΑΓΑΠΗΕΙΟΛΕΓΩ
ΕΝΤΩΦΩΤΙΕΙΝΑΚΑΤΟΝΑΛ

Código Alejandrino (2 Pe 16c-18; 1 Jn 1,1-9a). Contiene todo el AT (LXX) y el NT con algunas lagunas. Su nombre procede de haber pertenecido al patriarca de Alejandría. (Foto British Museum)

lla para leer. El rollo es la forma primitiva de la Biblia y la tradición judía exige que el Pentateuco sea escrito en esta forma si se ha de usar con fines litúrgicos. El código empezó utilizándose con fines privados. Los cristianos primitivos fueron quienes más contribuyeron a su difusión por la facilidad que les ofrecía de encontrar rápidamente cualquier pasaje bíblico dado, sin tener que enrollar o desenrollar. Se creía que, hasta el siglo IV D.C., en que el pergamino suplantó al papiro, la Biblia se había escrito siempre en forma de rollo; pero modernos descubrimientos han probado que, al menos el NT, se usaba ya en el siglo I D.C. en forma de códigos; datable en ca. 130 D.C., es el papiro griego Rylands 475, cuyo reverso sigue al anverso, lo que prueba que no era un rollo, sino un código, siendo, por lo tanto, el fragmento de código más antiguo que se conserva; se tiene casi completo un ms. del evangelio de san Juan datable hacia el 200 D.C. (Papiro Bodmer II), escrito en cuadernillos de papiro cosido.

I. CÓDICES HEBREOS DE LA BIBLIA. Son de fecha tardía todos ellos, por la costumbre judía de dejar que se destruyan en la *gēnizāh* los mss. en desuso; suelen constar, además del texto consonántico, de los signos vocálicos, los acentos y la masora, que estaban prohibidos en los rollos rituales del Pentateuco. En los márgenes de los códigos bíblicos conservados se encuentran a veces referencias a otros códigos que exhibían un texto diferente en ciertos pasajes; tales códigos eran considerados de gran autoridad, pero tan sólo las referencias han llegado a nosotros. Tales son: el Código Bābli o de Babilonia, que debió de presentar la redacción oriental del texto hebreo de la Biblia; el Código Bagdādī o de Bagdad; el Código de Barcelona, supuesta copia fiel del Código Miqdašyāh o de Jerusalén; el Código de Esdras; el Código Hāpaštānī; el Código Hillēli, atribuido a un R. Hillēl ben Mōšeh ben Hillēl de León que lo habría escrito en el siglo VII D.C., y que es frecuentemente citado por copistas y gramáticos; el Código de Jericó, llamado también Pentateuco de Jericó; el Código de Jerusalén o Yērūšālmī, citado frecuentemente y que al parecer estuvo muchos años en Zaragoza; Maḥzōr Rabbā' o Gran Ritual, que, además de contener el ciclo de oraciones e himnos recitados en las sinagogas, contenía el texto bíblico, al parecer según la escuela de Ben Neftalī; el Código Mūgāh (lit. «correcto») es frecuentemente citado como el Correcto por antonomasia, aunque con el tiempo las lecturas a él atribuidas variasen algo; el Código Severus, llamado así por suponerse que estuvo en una sinagoga de Roma construida por el emperador Severo: el origen del código se atribuye al botín traído por Vespasiano desde Jerusalén; el Código Šarqī u Oriental; el Código del Sinaí; los Códigos del Vestíbulo del Templo de Jerusalén, cuya existencia real se pone en duda y que según la tradición judía eran tres: *Hi*, *Meon* y *Za'atute*, llamados así por ser estas palabras la variante más característica de cada uno; cuando se quería establecer la corrección de una lectura, se acudía a ellos de modo que, según la tradición, de estos tres se constituyó el texto modelo de los masoretas; y el Código Zambukī, quizás en poder de esa comunidad junto al río Tigris.

Especial importancia tienen los códigos atribuidos a la familia Ben 'Āšēr de masoretas, aunque tal atribución haya sido discutida por algunos eruditos:

1. CÓDICE DE LOS PROFETAS DEL CAIRO. Se halla en la sinagoga de los caraitas del Cairo y contiene el texto desde Josué a los 12 Profetas Menores, vocalizado y con Masora *parva* y *magna*. De principio a fin está escrito por la misma persona y al final lleva algunos apéndices; el colofón declara que fue escrito para Ya'bēš ben Šēlōmōh ha-Bābli en la ciudad de Tiberias el año 895 D.C., siendo el autor de la copia Mōšeh ben 'Āšēr, lo que da gran antigüedad y autoridad al código. Una nota posterior afirma que fue donado por Ya'bēš a la sinagoga caraita de Jerusalén; cuando los cruzados se apoderaron de Jerusalén en 1099 debieron de cogerlo, porque algunos años después, según la nota, lo rescató David ben Yāfet al-Iskandarī que lo regaló a la comunidad de caraitas del Cairo, en cuya sinagoga ha permanecido hasta la actualidad.

2. CÓDICE DE ALEPO. Debido a la superstición de sus propietarios, este código no puede ser visto más que por los rabinos e incluso no se permite fotografiarlo, aunque se ha conseguido tomar una fotografía en el siglo XIX y dos en 1957. El código fue regalado por Israel ben Šimḥāh a la comunidad caraita de Jerusalén hacia 1050 D.C.; los cruzados lo retuvieron como botín y después pasó a una sinagoga del viejo Cairo llamada «Jerusalén», donde lo vio Maimónides, que lo alabó encendidamente; Šēlōmōh ben Buya'ah escribió el texto consonántico y la puntuación y la masora fue obra del gran masoreta 'Ahārōn ben Mōšeh ben 'Āšēr; no se sabe cuándo ni cómo de Egipto pasó a la sinagoga sefardí de Alepo, aunque ya en el siglo XV estaba allí, donde se le llama *La Corona*; el código es de pergamino, escrito a tres columnas y contiene toda la Biblia. De ser ciertos los datos anteriores, la importancia del código sería extraordinaria.

3. CÓDICE DE LENINGRADO B 19 a. Escrito en 1008 por Šēmū'el ben Ya'āqōb tomando como modelo varios mss. de 'Ahārōn ben 'Āšēr, es el código completo de toda la Biblia más antiguo que existe. Fue llevado a Rusia por Firkowitsch el siglo XIX y es considerado como fidedigno representante del texto hebreo de la Biblia perteneciente a la escuela de Ben 'Āšēr.

4. CÓDICE OR. 4445 DEL MUSEO BRITÁNICO. Contiene sólo el Pentateuco y en las notas masoréticas se menciona varias veces al maestro Ben 'Āšēr, lo que indica que el copista seguía tal escuela y que incluso se copió antes de su muerte, pues al nombre Ben 'Āšēr no le acompañan las acostumbradas eulogías fúnebres judías. El código estaba incompleto y en 1540 se le añadió desde Gn 1,1 a 39,20 y de Dt 1,33 al final, así como dos folios más en Nm caps. 7-9. Ginsburg consideraba este código como de la primera mitad del siglo IX en su parte consonántica y del X en la masorética, pero, como Kahle ha demostrado, otros mss. del siglo X tienen las mismas peculiaridades paleográficas que el Or. 4445, por lo que bien pudo ser compuesto todo en el X; algunas características ortográficas podrían indicar que sigue la escuela de Ben 'Āšēr en su primera época.

II. CÓDICES DE LA COLECCIÓN FIRKOWITSCH. Dos contienen los Profetas (II Firk. 124 y 39) datados en 946 y 989 D.C.; y uno los Hagiógrafos (II Firk. 115) datado en 994. Hay un rollo del Pentateuco que está escrito por el mismo copista del código de Alepo en el año 930 y en otros dos mss. del Pentateuco llevan fecha de mitad del siglo x.

III. CODEX PROPHETARUM PETROPOLITANUS. Está fechado en el año 916 y contiene los Profetas posteriores en 225 folios a dos columnas; la vocalización es superlinear o babilónica. Sin embargo, Ginsburg ha demostrado que su texto consonántico corresponde a la escuela occidental, no a la babilónica u oriental; también Kahle ha probado que, aunque la puntuación es superlinear, está usada siguiendo en un todo las reglas de la escuela tiberiense, por lo que ni aun por su vocalización se le puede considerar babilónica.

IV. LOS CÓDICES BABILÓNICOS. Poseen un texto ligeramente distinto de los occidentales en la parte consonántica y muy diferente en la vocalización. Algunos se han conservado entre los judíos del Yemen; otros se han conservado en numerosos fragmentos procedentes de la Gēnizāh del Cairo. Hay dos tipos de vocalización en ellos: una, más primitiva, es escasa en vocales y acentos, y a estos mss. se les clasifica con la letra E; la otra ya refleja el influjo tiberiense y su letra distintiva es una K; los fragmentos pertenecientes al Pentateuco son designados con una «a» (Ea, Ka), los de Profetas con una «b» (Eb, Kb) y con una «c» los Hagiógrafos (Ec, Kc). Tras estas dos letras va el número que sirve para individualizarlos. *Ec* es el ms. Or. Qu. 680 de la Biblioteca Prusiana de Berlín; un yemení escribió encima de las vocales babilónicas las yemeníes, pero aquéllas son aún reconocibles; llegó a Berlín en 1878, tiene 94 folios y 7 folios más se conservan en Nueva York. Los restantes mss. babilónicos, bien originales bien babilónico-yemeníes suelen haber quedado reducidos a una o varias hojas. A. Díez Macho ha encontrado (1954) en el Seminario Judío de Nueva York más mss. babilónicos, muchos tan sólo de un folio, pero otros con algo más: el n.º 153, del siglo xiii, con texto hebreo, arameo y árabe de Éx 3,8, 12 folios; el n.º 229, del siglo xiii, texto hebreo y arameo de Jueces 16 a Reyes 5, 113 folios en total; el n.º 240, siglos xii-xiii, texto hebreo y arameo de Is caps. 35-43, 16 folios; el n.º 456, siglo xiv, texto hebreo de Sal 24-150, papel, no pergamino, 133 folios, con variantes más cercanas a los LXX y Vulgata que al T. M.; el n.º 430 B, siglos xv-xvi, hebreo con parte de Salmos, Proverbios y Eclesiastés, 16 hojas en papel. A estos mss. del Seminario Judío de Nueva York se puede añadir el código Kc4 que es el Ms. n.º 5 de la II Colección de Firkowitsch con 71 folios; el Ec 22, ms. del Seminario Judío de Nueva York, n.º 508, con 33 folios; el Ec 19 que es el Ms. Or. 2373 del Museo Británico con 51 folios. Dos importantes códigos con texto hebreo y arameo son el Or. 1467 y el Or. 2363 del Museo Británico, que, considerados hasta ahora del siglo xii, según Díez Macho deben datarse probablemente en el siglo xv. Restos de textos con puntuación palestinese, la antecesora de la tiberiense, existen en muy pequeña cantidad

y tan sólo de uno o varios folios, no de códigos, sino de rollos.

Bibl.: C. D. GINSBURG, *Introduction to the Massoretical-Critical Edition of the Hebrew Bible*, Londres 1897. P. KAHLE, *Massoreten des Ostens*, Leipzig 1913; id., *Massoreten des Westens*, I, Stuttgart 1927; id., *Die hebräischen Bibelhandschriften aus Babylonien*, en ZAW, 4 (1928), págs. 113-137; id., *The Cairo Geniza*, 2.ª ed., Oxford 1958.

F. DÍAZ

CÓDICES LATINOS. Atendiendo al tipo de letra (→ Códices griegos del NT) se distinguen dos clases, según que estén escritos con *mayúscula* o *minúsculas*. Las mayúsculas pueden ser *capitales* y *unciales*. Las primeras son a su vez de dos géneros: capital *rústica* y capital *cuadrada*. Las segundas constituyen un tipo de letra cuyos ángulos se curvan y redondean poco a poco.

La capital cuadrada, muy empleada en los clásicos, no suele usarse en los códigos bíblicos; la rústica, aunque rara, se emplea algo más, siendo bello ejemplo de ella el *Salterio de Utrecht*. Es, sin embargo, de uso muy frecuente en los *incipit* y *explicit*, títulos, epígrafes y colofones.

La escritura uncial abunda bastante, y se cuenta con ejemplares notabilísimos, como el *Fuldense* y el *Amiatino*. Incluso se utiliza a veces en códigos cursivos, como la *Biblia de la Cava*, en los *Argumenta* de las epístolas de san Pablo y en varios *Prólogos* a diversos libros.

Como derivación y deformación de la capital rústica se encuentra la capital *alargada*, que no suele usarse para escribir códigos completos, pero que es muy frecuente en los *incipit* y *explicit*, particularmente en los mss. visigóticos. Alargan hacia arriba las letras «d», «i» y «h» en su primer tramo, y «t» y «s», sobre todo, al fin de palabra. Alargan hacia abajo la «f», «p», «y» y «m», esta última en la convergencia del ángulo inferior.

Una transición de la uncial a la cursiva ofrecen la *b-d uncial* y la *semiuncial*. La primera se caracteriza por incluir sólo la «b» y la «d» minúsculas entre las mayúsculas, y la segunda por incluir del mismo modo especialmente la «r» y la «s», además de la «b», la «d», y la «c». Con aquélla se escribieron códigos tan notables como el D, tanto de *Beza* como *Claramontano*; con ésta una multitud de ellos, entre los cuales descuella el famoso *Book of Kells*. En el *Cavense* se hallan buenos ejemplares de ambas, de una parte en los *Breves* y de otra en varios *Prólogos*.

De lo dicho se infiere que la minúscula se introdujo gradualmente en la escritura uncial, comenzando por suplantar algunas letras, hasta que acabó por hacerla desaparecer, igual que en griego, por ser más rápida y menos costosa. Pero la cursiva en latín fue mucho más variada que en griego. Hay multitud de tipos, y hoy hablamos de letra visigótica, merovingia, beneventana, carolina, irlandesa, italiana, anglosajona, etc. Esta división no es arbitraria. Su examen ayuda poderosamente al investigador a determinar el país, la escuela, el texto, la fecha, el arquetipo, el escritorio, y a veces hasta el autor de un código.

La presente descripción se limita, salvo alguna excepción, a los códigos bíblicos, pasando por alto los demás, aunque en ocasiones tengan perícopes del texto, como los evangeliarios, epistolarios, leccionarios, antifonarios y otros códigos litúrgicos. Perteneciendo los códigos bíblicos unas veces a la V. L. y otras a la Vg.,

se distinguen aquí, según que pertenezcan a la primera o a la segunda.

I. MSS. DE LA V. L. Ni un solo códice de la Vetus Latina contiene toda la Biblia. Pueden agruparse en las siguientes secciones:

A. *Octateuco*. Pasando del *Lugdunense* y el *Octoboniano* a los mss, españoles, solamente quedan de la V. L. en el *Octateuco*:

a) Una serie de palimpsestos fragmentarios: 1.º *Wirceburgense*, del siglo v-vi, con todo el Pentateuco menos Números; 2.º *Monacense*, del v-vi, Pentateuco, menos el Génesis; 3.º *Vindobonense*, del siglo v-vi, con Génesis, Éxodo y Levítico; 4.º *Milanés*, con unos cuantos versículos del Pentateuco.

b) Otra serie de códices fragmentarios: 1.º *Londinense*, del siglo v, con Génesis; 2.º *Florentino*, del v, conteniendo el Éxodo; 3.º *Vindobonense*, del vi, con Números; 4.º y 5.º dos fragmentos de Jueces, uno que se halla en la ciudad de Lambach y otro publicado por Fritzsche.

c) Perícopes de un códice *Oxonien*se, del ix, con el Pentateuco.

B. *Reyes y Crónicas*. 1.º Continúa el *Palimpsesto Vindobonense*, del siglo v-vi; 2.º Fragmentos de un *Quedliburgense*, del v; de un *Vindobonense*, del ix; y de un *Vaticano*, del xi.

C. *Esdras, Tobías, Judit, Ester y Macabeos*. 1.º Dos códices de *Volkmar* con Esdras; 2.º un *Sangalense*, del siglo viii, con fragmentos de Esdras; 3.º un *Vercellense*, del x, con Esdras, Tobías, Judit y Ester; 4.º un *Corbeien*se, del ix, con Tobías y Judit; 5.º un *Milanés*, del ix-x, con Tobías, Ester y 2 Macabeos; 6.º un *Vaticano*, del ix, con partes de Tobías; 7.º otro de *Metz*, del ix, con Tobías y Judit; 8.º un *Parisiense*, del ix, con Tobías y Judit; 9.º uno de *Troyes*, del xiii, con Tobías; 10.º otro *Parisiense*, del xiii, con Tobías y Judit; 11.º un *Vindobonense*, con Tobías; 12.º otro de *Stuttgart*, del viii, con Judit; 13.º otro *Oxonien*se, del xii, con Judit; 14.º otro *Parisiense*, del xii con Judit; 15.º otro *Bernense*, del ix, con Judit; 16.º un *Pechiano*, del ix, con Judit y Ester; 17.º un *Casinense*, del xii, con Ester; 18.º otros dos *Casinenses*, del xii, con Ester; 19.º un *Coloniense*, del viii, con Ester caps. 1-2; 20.º un *Vallicelliano*, con Ester; 21.º un *Corbeien*se, del xii, con Judit y Ester; 22.º fragmentos de un *Palimpsesto Monacense*, de Ester, el mismo del *Octateuco*, sino que allí la escritura subyacente es del siglo v-vi, y en éste la superior del viii-ix; 23.º un *Boloñés*, del xi-xii, con 1 y 2 Macabeos; 24.º un *Parisiense* del ix-x, con 1 y 2 Macabeos; 25.º otro de *Breslau*, del viii-ix, con fragmentos de 2 Macabeos; 26.º un *Milanés*, del xi-xii, con 2 Macabeos; 27.º dos códices *Vaticanos*, con fragmentos de 2 Macabeos.

D. *Salterio*. Baste insinuar que hay dos Salterios en latín: uno, traducido del griego, patrimonio de la V. L.; y otro traducido del hebreo por san Jerónimo. El primero, único en su origen, tuvo luego varias recensiones. De ellas, unas han quedado en múltiples testigos y otras tienen un testigo único. Con múltiples testigos subsisten el *Salterio Romano*, el *Mozárabe*, el *Galicano* y el *Ambrosiano*, habiendo del primero más de 60 mss., del segundo cerca de 20, del

tercero muchos centenares y del cuarto sobre una docena. Con un solo testigo hay doce Salterios, que suelen recibir los nombres de los códices que los transmiten: *Veronense*, *Sangermanense*, *Corbeien*se, *Coisliniano*, *Sanzenonense*, *Lugdunense*, *Nonantulano*, *Palatino*, dos *Sangalenses* y dos *Augienses*. La traducción de san Jerónimo, llamada *Psalterium iuxta Hebraeos*, se ha conservado en más de 90 mss. Finalmente existe un códice *Casinense*, que contiene un quíntuple Salterio, y varios con salterio cuádruple, triple o doble. De estos últimos existen muchos y con distintas combinaciones.

E. *Job y Sapienciales*. No hay un solo códice que los contenga todos a la vez y mucho menos enteros. Existen: 1.º Un *Oxonien*se, del siglo xii, con Job; 2.º un *Sangalense*, del viii, con Job y fragmentos de Proverbios, Eclesiastés y Cantar de los Cantares; 3.º un *Turonense*, del xi, con Job; 4.º otro de *Fleury* con fragmentos de Job; 5.º un *Vindobonense*, del vi, con fragmentos de Proverbios; 6.º un *Carintiano*, del v-vi, con fragmentos de Proverbios; 7.º un *Veronense*, del vi, con fragmentos de Proverbios, Sabiduría y Eclesiástico; 8.º un *Monacense*, del x, con fragmentos de Proverbios, Eclesiastés y Eclesiástico; 9.º otro *Monacense* (14096), con parte de Proverbios; 10.º un *Salzburgense*, del viii-ix, con Cantar de los Cantares; 11.º uno de *Graz*, del xii, con Cantar de los Cantares; 12.º un *Matritense*, copia tardía de un visigótico antiguo, con el mismo libro; 13.º un *Veronense*, del v, con fragmentos de Sabiduría.

F. *Profetas*. Tampoco se conserva un solo códice que contenga los Profetas. Sólo tenemos, por lo general, fragmentos: 1.º un *Vaticano*, del siglo vi, con fragmentos de Isaías; 2.º un *Milanés*, del ix-x, con perícopes de Isaías; 3.º los famosos *Fragmentos de Wurzwurg*, pertenecientes a Isaías, Jeremías, Lamentaciones, Baruc, Ezequiel, Daniel, Oseas, Amós, Miqueas, Jonás, Habacuc, Nahum, Sofonías, Ageo, Zacarías y Malaquías, y continúan la serie del Pentateuco, siendo del siglo v; 4.º un *Oxonien*se, del ix, con fragmentos de Isaías y Jeremías; 6.º un *Sangalense*, del viii, con fragmentos de Jeremías; 7.º un *Casinense*, del xiv, con Baruc (el mismo de Ester); 8.º un *Vallicelliano* con Baruc (el mismo de Ester); 9.º un *Parisiense*, del xiii, con Baruc (el mismo de Tobías y Judit); 10.º un *Parisiense*, del xii, con Baruc; 11.º un *Arsenal*, con Baruc; 12.º un *Remense*, del ix, con Baruc; 13.º un *Vindobonense*, del vi, con fragmentos de Ezequiel (el mismo de Proverbios); 14.º un *Veronense*, del vi, con fragmentos de Ezequiel; 15.º los célebres *Fragmentos Sangalenses* de Ezequiel, Oseas, Daniel, Joel, Amós, Abdías, Jonás, Habacuc, Sofonías, Ageo y Zacarías; 16.º los de *Stuttgart*, de Ezequiel, Daniel y Amós; 17.º los de *Constanza-Weingart*, del v-vi, de Ezequiel, Daniel, Oseas, Joel, Amós, Jonás, Miqueas y Nahum; 18.º un códice de *Karlsruhe*, con un fragmento de Daniel.

G. *Evangelios*. Hay unos 50 códices y fragmentos. Aquí se agrupan por siglos: la letra que acompaña a muchos entre paréntesis corresponde a la antigua sigla con que son conocidos. Siglo iv: *Vercellense* (a); siglo iv-v: *Bobbiense* (k) y un fragmento *Aberdeen*se: siglo v: *Veronense* (b), *Palatino* (e) y un fragmento *Giessennense*; siglo v-vi: *Corbeien*se (ff²), *Claramon-*

tano (h), *Vindobonense* (i), *Sarzanense* (jz), *Ambrosiano* (s), *Bernense* (t), y dos fragmentos, uno *Guelferbitano* y otro *Parisiense*; siglo vi: *Cantabrigense* (d), *Brixiano* (f) y un fragmento *Milanés*; siglo vi-vii: *Monacense* (q) y *Usseriano* (r¹); siglo vii: *Vindobonense* (v), el tríptico *Stuttgart-Weingart-Constanza* (w), el *Holmiense*, el *Dublinense* y un fragmento *Carintiano*; siglo vii-viii: *Rehdigerano* (l) y, en parte, un *Mediolanense*; siglo viii: *Sangalense* (p), un *Parisiense*, un *Veronense*, un *Dublinense* y fragmentos de un código de *Boulogne*; siglo viii-ix: *Sessoriano* (m); siglo ix: *Sangermanense* (g¹), *Usseriano* (r²), un *Sangalense* interlinear, las notas marginales de un *Cantabrigense* y fragmentos del *Vaticano*, *Poitiers* y *Vendôme*; siglo x: *Sangermanense* (g²); siglos x-xi: *Corbeienense* (ff¹) y siglo xii: *Colbertino* (c).

H. *Hechos*, *Epístolas* y *Apocalipsis*. Ningún código contiene todos estos libros. Varios son fragmentos. Los códigos se identifican con una sigla (una letra en cursiva), y sobre ella otra más pequeña, que se refiere a su contenido: h, *Hechos*; p, *Pablo*; c, *Católicas*, y a, *Apocalipsis*. Lo mismo significa cuando se pone a continuación de los códigos que no tienen sigla. Siglo iv-v: un fragmento *Florentino* (p); siglo v-vi: *Bobbienense* (s^{h,c}); siglo vi: *Cantabrigense* (d^h), *Laudiano* (e^h), *Claromontano* (d^v), un fragmento de *Heildeberg* (r^{h,p}) y otro *Guelferbitano* (w^p); siglo fij-vii: *Floriacense* (h^{h,c,a}); siglo viii: *Londinense* (z^{p,c,a}) y un fragmento *Vaticano* (p); siglo viii-ix: *Sessoriano* (m^{h,c,a}) y un fragmento *Parisiense* (p); siglo ix: *Sangermanense* (e), *Boerneriano* (g^p) y un fragmento *Monacense* (p); siglo x: *Augiense* (f^p), *Corbeienense* (ff^c); siglo xi: un fragmento *Waldecense* (p); siglo xii: *Philadelphienense* (h); siglo xiii: *Gigas* (g^{h,a}).

II. MSS. DE LA VG. Es imposible tratar de todos los mss. de la Vg. Son varios millares escritos en diversos tipos de letra, pertenecientes a diferentes escuelas, herederos de distintos arquetipos y esparcidos por las más variadas naciones. Muchos contienen la Biblia entera, otros sólo el NT y otros únicamente los evangelios, el Octateuco o un libro determinado. Prescindiendo ahora de los españoles, nos contentamos con apuntar lo siguiente:

1.º El más antiguo manuscrito de la Vg. es el *Fuldense* (F), que contiene el NT; fue escrito por orden de Víctor de Capua (541-546).

Célebre fue la escuela *irlandesa*, y *anglosajona* en general, tanto por la antigüedad como por la abundancia, belleza caligráfica, bondad del texto e influjo ejercido. Entre sus códigos sobresale el → *Amiatino*, escrito a finales del siglo vii (según *Elit*), que contiene toda la Biblia, excepto Baruc. El más bello, en cambio, tal vez sea el *Lindisfarnense* del vii-viii. Óptimos son también el *Laudiano* con el Octateuco, y el *Dunelmense* y el *Usseriano* con los evangelios, así como los llamados *Book of Durrow*, *Book of Kells*, *Book of Armagh* y *Book of Mulling*. Entre los de fuera, de tipo insular, son notables, por ejemplo, el *Evangelius Gatianum*, el *Codex Bezae Cantabrigiae* y muchos otros.

Otro sector interesante lo ofrece Suiza, a cuya cabeza está la Abadía de San Gall, con hijuelas en Ein-

siedeln y Reichenau e, influencia hacia el sur, en Lombardia. Conoció influencia irlandesa y aun hispana, pero gozó de personalidad propia. De ella salieron, por ejemplo, magníficos Salterios, muchas veces dobles, y códigos como la *Biblia de Hartmut*, del siglo ix, y la de *Winithar*, del siglo viii, recogida hoy en parte en el *Sangalense* 2, que contiene Números, Deuteronomio Hechos y Apocalipsis. A ella hay que atribuir también otros mss. importantes, como el *Boerneriano*, el *Augiense*, etc. Tuvo gran influjo en Einsiedeln, ya que los mss. de esta abadía, como el *Ms. 1*, del siglo x, adoptan el texto de san Galo, y en Reichenau, como puede verse en la célebre glosa de Walafrid Strabon sobre el mismo texto.

En Italia es preciso distinguir varios sectores. Está, de una parte, el norte, particularmente con Bobbio y Milán. Bobbio fue un *scriptorium* muy interesante, del cual salieron códigos notabilísimos, como el *k* y el *s* de la Vg. En cuanto a la Vg. baste indicar el *E. 26 inf.* del siglo ix-x, hoy en la Ambrosiana. En Milán, particularmente en el siglo x, hubo una floración muy abundante, que se divulgó mucho por Italia. De otra parte, está Montecassino, incluso con escritura propia beneventana, aunque no poco bajo el influjo español. De allí salieron códigos muy importantes de la Vg. como el *35BB*, *520B*, *527AA*, *531A*, *534BB*, *565AA*, *583A*, *759A*, etc. Finalmente, está Roma, particularmente en los siglos xi-xii, con una serie de Biblias de gran tamaño y espléndidas iniciales, como el ms. de *Santa María ad Martyres*, el 587 de la *Biblioteca Barberini*, el 10510 y 10511 del *Vaticano*, el *E. R.8* de la *Biblioteca Nacional de Madrid* y el *B. 47 inf.* de la *Ambrosiana* de Milán.

Finalmente en Francia hay multitud de notabilísimos códigos. Prescindiendo ahora de los teodulfianos y otros que son de entronque español, como la Biblia de San Riquier, quedan, de una parte, una serie de mss. muy antiguos e interesantes, como el *Beneventano* con los evangelios y el *Lemovicense* con las Epístolas Católicas o la Biblia de Chartres, todos del viii, así como el *Colbertino*, el de *Notre Dame*, etc.; y de otra, los alcuinianos, de tan amplia representación, en sus distintos estadios. Están primero los de la famosa escuela crisográfica, escritos con letras de oro, como el *Codex Aadae*, el *Salterio de Adriano I*, los *Evangelios de Hamilton*, los de *San Medardo*, etc.; vienen luego los primitivos de la recensión de Tours, del siglo viii, como la *Biblia de Mordranno*, el *Turonense* 10, etc., y, finalmente, los grandes alcuinianos, del siglo ix, como el *Vallicelliano*, el *Paulino*, el 11514 de la *Biblioteca Nacional* de París, y las Biblias de *Grandval*, de *Zurich*, de *Bamberg*, de *Colonia*, etc.

III. MSS. BÍBLICOS ESPAÑOLES. Pasan de 260. El número incluido a continuación del nombre, o dado en parte, es el que le corresponde en la lista de la *Vetus Latina Hispana* de T. Ayuso.

1.º *Mss. españoles de la VL*. No hay un solo código íntegro, y mucho menos los que contienen toda la Biblia. El más interesante es el *Lugdunense* 4, un Heptateuco del siglo vi-vii. De la misma época son los *Fragmentos de Freising*, 4, de arquetipo hispánico, con parte de las Epístolas. Es muy interesante el *Palimp-*

filii usque ad quartam generationem
sedebant de thosuper thronum
israhel factumque est ita
sollam filius iabes recnauit
tricensimo nono anno
azariae regis iudae
recnauit amiam uno mense
insamaria
et ascendit manabem filius
caddi de thersa uenitque
samariam
et percussit sollam filium
iabes insamaria et interfecit
eum recnauitque pro eo
relaxa acrimonia uerborum
sollam et
et con iuratio eius per quod
tetendit insidias
nonne haec scriptasunt in libro
sermonum dierum
recnauit israhel
tunc percussit manabem
thapsam et omnes qui erant
et uirginos eius de thersa
noluerunt enim aperire ei
et interfecit omnes praecur-
res eius et scidit eas
Anno tricensimo nono. Azariae
regis iuda recnauit manabem
filius caddi super israhel
decimo annis insamaria
peritque quod erat malum
coram domino
non recessit a peccatis hieroboam
filius nabat qui peccare
fecit israhel
cunctis diebus eius ueniebat
phul rex assiriorum
in terram
et dabat manabem phul
milie talenta argenti
ut esset ei in auxilio et firma-
ret regnum eius
induxitque manabem argentum

super israhel cunctis potentibus
et dicitur
ut daret regi assiriorum
quingenta scudos argenti
per singulos
reueresusque est rex assiriorum
et non est migratus in terra
phulcia autem sermonum
manabem et uicerat
quod fecit
nonne haec scriptasunt in libro
sermonum dierum
et dicitur manabem
tunc perit
recnauitque phaceia filius
eius pro eo
Anno quingentesimo azariae
regis iudae
recnauitque phaceia filius manabem
super israhel insamaria biennio
et fecit quod erat malum
coram domino
non recessit a peccatis hieroboam
filius nabat qui peccare
fecit israhel
con iurauit autem aduersum eum
phacee filius romeliae
dux eius
et percussit eum insamaria
in turri domus regiae
iuxta arcorum et iuxta ar-
et cecidit quingenta viros
de filiis caladitarum
et interfecit eum recnauitque
pro eo
relaxa acrimonia
phaceia et uiceratque
nonne haec scriptasunt in libro
sermonum dierum
Anno quingentesimo secundo
azariae regis iudae
recnauit phacee filius
romeliae super israhel
insamaria uicinti annis

sesto de León, 5, cuyo texto subyacente, del siglo VII, correspondiente a varios hagiógrafos, era en parte de la V. L. Y asimismo los *Fragmentos Toledanos*, con los evangelios y Apocalipsis, perteneciente al siglo VII. Por último, hay un *Lugdunense*, 47, del IX, de arquetipo hispano, con Ester y 1 y 2 Macabeos, y unos *Fragmentos Tolosanos*, 45-46, del X, con parte del Eclesiástico. Quizá sean éstos los únicos códices estrictamente de la V. L. hallados hasta el presente, porque los demás elementos que se conservan de ella aparecen en los códices de la Vg., siendo precisamente esta mezcla una de las características de los mss. españoles, a no ser que se considere como de la V. L. la serie de Salterios Mozárabes, 29-37 y 204-207.

2.º *Mss. españoles de la Vg.* Se pueden clasificar de muchos modos, por escuelas, por siglos, por regiones y, sobre todo, por tipos de texto o por clases de letra. Estos dos son los más interesantes. Pero aquí se presentan divididos por su cualidad paleográfica.

a) *Unciales.* El más notable es el Pentateuco de san Gaciano de Tours, 2, del siglo VI-VII, cuyo origen hispánico parece hoy fuera de duda. El más antiguo es el *Vaticano-Guelferbitano*, 1, del siglo V, con fragmentos de Rut y Jueces. Últimamente se ha vindicado para España el *Octoboniano*, 6, del siglo VII, con el Heptateuco. Son de arquetipo hispánico el *Lugdunense*, 8, con parte del Octateuco, y el *Leccionario de Luxeuil*, 11. Es sumamente interesante el *Palimpsesto del Escorial*, del VII, con parte de Números y Jueces. Descuella el *Tourenense*, por su texto y por sus pinturas.

b) *Visigóticos.* Mucha mayor importancia tiene aún la magnífica colección de códices visigóticos, que van desde el siglo VIII al XI, conteniendo en general la Biblia completa, salvo las partes perdidas. Abre la serie el *Cavense*, 13, del VIII, y la continúan el *Toledano*, 17, el *Complutense*, 17, la segunda *Biblia de Alcalá*, 18, el *Legionense de la Catedral*, 19, la *Biblia de Oña*, 20, *Legionense de San Isidoro*, 21, el *Emilianense*, 24, el *Burgense*, 25, el *Toledano* 2, 27, y la *Biblia de San Juan de la Peña*, 28, que cierra la serie. Todos son muy interesantes, descollando, de una parte, la *Biblia de la Cava* y, de otra, por sus ilustraciones, la *Biblia Visigótica de San Isidoro*.

c) *Carolinos y románicos.* Se pueden dividir en tres sectores. 1.º La serie de mss, catalanes, del siglo X-XI, que provienen de Urgel, Vich y de Ripoll. El más antiguo parece ser la *Biblia de Urgel*, 72, del siglo X, pero los más notables son la *Biblia de Ripoll*, 73, y la *Biblia de Rosas*, 74, escritas hacia el año 1000, preciosamente ilustradas y miniadas. 2.º Las famosas *Biblias románicas de San Isidoro de León*, 84, de Calahorra, 93, de San Millán, 94, y de Lérida, 95. Todas provienen de códices visigóticos y presentan parecido arquetipo. Las dos primeras están también preciosamente ilustradas y miniadas a la manera española. 3.º Finalmente, hay varios códices sueltos, independientes entre sí, del siglo XII y principios del XIII, entre los cuales descuellan la *Biblia de Avila*, 97, famosa por sus pinturas, la de *Huesca*, 89, y la del *Museo Provincial de Burgos*, 91.

d) *Góticos.* Van del siglo XIII al XV. Hay en España más de un centenar, en su mayor parte de tipo parisense,

aunque algunos reflejan arquetipos más antiguos. Varios de ellos son muy notables, particularmente por sus viñetas, pero en la imposibilidad de poder citar a todos recordamos solamente tres: la célebre *Biblia de San Luis*, 177, en Toledo, por la riqueza de su ornamentación, la *Biblia de Uclés*, 163, en Madrid, por su factura típicamente hispana, y la *Biblia de Mendoza*, 120, en El Escorial, por la calidad de su arquetipo.

e) *Teodulfianos.* En parte se tienen por españoles a causa de su arquetipo. Son, sin embargo, de inmediato origen francés, destacando la *Biblia de Mesmes*, 48, la de *Puy*, 49, la de *San Hubert*, 51, la de *San Germán*, 52, la de *Carcasona*, 256, y la de *Berna*, 50. A excepción de la última, que quizá sea del siglo X, las demás son del IX.

f) *Alemanes.* Finalmente, por su belleza, pues está escrito con letras de oro, y su importancia, pues se escribió en Spira el año 1039 para los emperadores Conrado II y Enrique III, consignamos el famoso *Codex Aureus*, con los evangelios, que se guarda en El Escorial, 58.

Bibl.: P. SABATIER, *Bibliorum Sacrorum Latine Versiones Antiquae*, 3 vols., Reims 1743-1749. J. WORDSWORTH - H. J. WHITE, *Novum Testamentum D.N.I.C. latine*, Oxford 1889 y sigs. S. BERGER, *Histoire de la Vulgate*, Nancy 1893. C. R. GREGORY, *Textkritik des NT*, Leipzig 1900 y sigs. E. A. LOWE, *Studia Palaeographica*, Munich 1910. E. JACQUIER, *Le NT dans l'Eglise Chrétienne*, Paris 1913. E. A. LOWE, *Cod. Lugdunenses antiquissimi*, Lyon 1924. H. QUENTIN, *Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate*, Roma 1922. F. G. KENYON, *Handbook to the Textual Criticism of the NT*, Londres 1926. E. A. LOWE, *Cod. lat. antiquiores*, Oxford 1934, etc. E. MANGENOT, art. *Vulgate*, en *DB*. B. FISCHER, *Vetus Latina*, I. *Verzeichnis der Sikel*, Friburgo 1949 y sigs. T. AYUSO, *La Vetus Latina Hispana*, I. *Prolegómenos*, Madrid 1953: *Biblia Poliglotta Matritensis*, VII, 21. *Psalterium Visigothicum*, Madrid 1957.

T. AYUSO

CODICIA. El término griego πλεονεξία no es, como frecuentemente se traduce, la avaricia (φιλαργυρία), sino más bien el deseo inordenado de poseer riquezas abundantes con el fin de saciar con exceso todas las exigencias egoístas de la vida.

Jesucristo se muestra, en todas sus alusiones evangélicas, inexorable con este vicio. Previene contra la codicia¹, porque en realidad la vida de cada uno depende en última instancia de los bienes que se posean. Y acentúa la futilidad de las riquezas con dos puntos que corroboran su advertencia: las riquezas no pueden satisfacer las tendencias del hombre ni hacerle, por consiguiente, feliz, pues puede en cualquier momento sobrevenir la muerte. Por otra parte, las riquezas son ocasión de graves peligros para el alma: ahogan la semilla de la palabra divina y dificultan la entrada en el reino de los cielos². San Pablo a su vez identifica, en frase llena de expresión, este vicio con la idolatría³, afección insaciable de la sensualidad.

¹ Lc 12,15. ² Mt 6,19-32. ³ Col 3,5.

Bibl.: A. STEINMANN, *Jesus und die soziale Frage*, Paderborn 1920, págs. 28, 34, 200 y sigs. J. BONSIRVEN, *Vocabulaire Biblique*, Paris 1958.

S. FOLGADO

CÓDIGO DE LA ALIANZA. → Alianza, Código de la.

CÓDIGO PENAL. → Penas y castigos.

CÓDIGO SACERDOTAL. En la hipótesis de las cuatro fuentes, este documento, que ocupa cuarto lugar y es el de redacción más reciente, se designa con la sigla P (inicial de la palabra alemana *Priester-kodex*), aunque primitivamente se le llamó el segundo «Elohista». Se le ha designado también con el nombre de «escrito fundamental» (*Grundschrift*), porque este documento había servido de guía al redactor final del Pentateuco para su estructuración fundamental. Su contenido es principalmente de tipo legislativo, mientras que el de los documentos yahwista y elohista sería básicamente narrativo con algunas intercalaciones legislativas como el «Código de la Alianza»¹. Se suele atribuir al «Código Sacerdotal» los siguientes fragmentos del Pentateuco: Gn 1-2,4; 5-9; 10-13, 16-17; 19-21; 23; 25-31; 33; 35-37; 41; 46-50; Éx 1-2; 6-9; 11-13; 16-19; 24-31; 34-40; Lv 1-26; Nm 1-10; 13-17; 19-20; 22; 25-36; Dt 32; 34.

¹Éx caps. 21-23; 34.

El estilo literario es seco, estereotipado y monótono. Abundan las genealogías, sobre todo en las narraciones del Génesis. Desde el punto de vista teológico es reflexivo y metódico. Destaca la trascendencia de Dios sin hacer apenas concesiones a los antropomorfismos. Desde el punto de vista histórico, aunque es más artificial que los otros documentos, se advierte en el autor interés por sentar la base histórica de la teocracia hebraica, trazando una prehistoria que llega hasta el primer hombre. Existe en este documento gran preocupación por establecer históricamente el origen de numerosas instituciones legislativas, como el descanso sabático, la circuncisión, la institución de la Pascua, la alianza del Sinaí y, sobre todo, el origen del sacerdocio y del culto israelita. Se puede decir que en él la historia está penetrada de una preocupación juridicocultural. No obstante, el autor no se desentiende de las preocupaciones morales, pues destaca que la «santidad» consiste principalmente en la obediencia a los preceptos divinos.

La redacción definitiva de este documento parece que es de la época del Exilio o inmediatamente posterior. Con todo, existen elementos legislativos en P que son anteriores al destierro, y lo mismo hay que decir de muchas narraciones históricas, si bien se nota la tendencia a idealizar los hechos conforme al esquema teológico posterior.

Bibl.: A. BEA, *De Pentateucho*, Roma 1933. G. VON RAD, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs*, Stuttgart 1938. J. COPPENS, *Histoire critique des livres de l'Ancien Testament*, Brujas 1942. A. CLAMER, *Genèse*, en *La Sainte Bible*, I, 1.ª parte, París 1953, págs. 47-53. HAAG, cols. 1365-1366.

M. GARCÍA CORDERO

CÓDIGOS BIBLICOS. Los cinco primeros libros de la Biblia, denominados comúnmente *Tôrâh* (Ley), contienen secciones legislativas combinadas con relatos históricos. La discriminación de estos documentos legislativos y la determinación de su naturaleza y origen es tarea de la crítica literaria, cuyas conclusiones, casi siempre provisionales, no podemos sino resumir.

Las varias legislaciones del Pentateuco, de origen eminentemente religioso, pueden agruparse en las secciones siguientes:

1. **DECÁLOGO.** El → **Decálogo** nos ha llegado en dos recensiones, atribuidas una a la tradición elohista y relacionada con el Código de la Alianza¹, y otra a la escuela deuteronomica. Es un pequeño código, religioso y moral, que prescribe en forma de breves prohibiciones categóricas, los deberes del israelita para con Dios y con el prójimo. Los preceptos del Decálogo son anteriores al mismo y constituyen las normas fundamentales de toda sociedad humana. La antigüedad del Decálogo ha sido negada por la escuela de Wellhausen, que lo considera como un resumen de la doctrina de los profetas y pone su redacción en la época postexilica. Los estudios recientes, tanto católicos como protestantes, han demostrado que no hay ninguna razón perentoria para negar la autenticidad mosaica del Decálogo primitivo que ha servido de base a las dos recensiones que actualmente poseemos. En ese Decálogo primitivo los preceptos estaban probablemente formulados en forma afirmativa, como puede verse aún en el primero, sexto, séptimo, octavo y noveno². El carácter del Decálogo responde a la naturaleza de Yahweh, que se reveló a Moisés como el Ser Supremo, libre y benévolo que se liga con Israel a través de un pacto gratuito. El Decálogo mosaico da preferencia a la moral sobre el culto y prepara de este modo la doctrina de los profetas.

2. **CÓDIGO DE LA ALIANZA.** → **Alianza**, **Código de la**.

3. **CÓDIGO CULTUAL** (Éx 34,11-26). Contiene este pequeño código una serie de prescripciones relativas a las fiestas de carácter agrícola y a los sacrificios. Tiene numerosas semejanzas con el Código de la Alianza, con el Decálogo y con el cap. 13 del Éxodo. La escuela de Wellhausen ha pretendido descubrir en él diez mandamientos que constituían una especie de Decálogo cultural en contraposición al Decálogo moral de Éxodo 20 y sigs. Estos autores atribuyen su redacción a la fuente J, de ahí su nombre de Decálogo yahwista.

Si se compara este documento con los pasajes paralelos de otros códigos en los que parece haberse inspirado, se advertirá inmediatamente su carácter amalgámico. Ciertos preceptos parecen una adaptación de antiguas leyes a circunstancias distintas de las del Código de la Alianza.

Para la determinación de la época de composición se han propuesto varias hipótesis. La escuela de Wellhausen lo considera tardío. Proveniría del documento yahwista. Esta fecha es discutida por otros. De hecho, algunas de estas leyes son ciertamente antiguas. Así, por ejemplo, la ofrenda de los primogénitos y de las primicias y los ritos de Pascua³. Otras se dirigen a un pueblo de agricultores sedentarios, pues las tres fiestas impuestas (la de las Semanas, la de las primicias de la recolección del trigo y la de la recolección al fin del año)⁴, son todas ellas fiestas agrícolas. La prohibición de «cocer un cabrito en la leche de su madre»⁵, que parece referirse a una costumbre cananea, indicaría una fecha en que Israel ya estaba establecido en Canaán. Es probable que se trate de leyes de un santuario. Se ha pensado en el santuario de Dan⁶ y en el de Cades Barnea⁷.

4. **CÓDIGO DEUTERONOMICO.** Los capítulos de esta parte del Deuteronomio, la principal del libro, consti-

tuyen una exposición de la Ley mosaica y determinan los preceptos que tienen por objeto trazar a Israel una norma de conducta para la vida religiosa, política, civil, criminal, administrativa y doméstica. La exposición no es una codificación pura y descarnada de preceptos, como la del Código de la Alianza. Es una exposición y, a la vez, una exhortación con los motivos que deben impulsar al pueblo a obedecer. Pueden agruparse los preceptos en los apartados siguientes: a) Legislación cultural y religiosa (caps. 12,1-16,17). Aquí se insiste principalmente en la centralización del culto en Jerusalén, como el medio más eficaz para mantener o restaurar la pureza de la religión yahwista amenazada por la influencia de la religión cananea. Contiene, en concreto, leyes sobre la unidad de santuario (12,1-32); sanciones contra la idolatría (13,1-18); preceptos relativos a la santidad de los individuos (14,1-29); obligaciones del año sabático, consagración de los primogénitos del ganado y observancia de las tres grandes fiestas anuales (15,1-16,17). b) Leyes relativas a los jueces, a los reyes, a los sacerdotes y a los profetas (16,18-18,22). c) Leyes concernientes al derecho criminal, familiar y social (19,1-25,19). d) Conclusión parenética (26).

El Código deuteronomico, en su forma actual, presenta los caracteres de una compilación. En los últimos capítulos, sobre todo, es difícil captar el orden. Da la impresión de una compilación de preceptos preexistentes y agrupados en series. Pero esta compilación es una verdadera redacción hecha con el mismo espíritu religioso y centralizador de los primeros capítulos. La sociedad que regula el código es una sociedad regida por una autoridad central y dedicada al comercio. La vida sedentaria parece sólidamente establecida.

La fecha de composición permanece incierta después de tantos intentos de la crítica. Algunos la ponen en la época de Ezequías. Sería obra de los mismos que compilaron los Proverbios⁶. La obra deuteronomica recogería las tradiciones mosaicas agrupándolas en torno a la idea fundamental de la centralización del culto. Esta nueva tendencia se concibe perfectamente después de la época en que los profetas recordaron las promesas hechas a la dinastía davídica, y en un tiempo en que la presencia del Arca en el templo de Jerusalén había asegurado el prestigio de la ciudad y del templo. La crítica está unánime en reconocer que ni el código ni los discursos que lo encuadran son obra de una sola mano. Parece que existen razones para admitir dos redacciones, una anterior a Josías, que comenzaría en el capítulo 5 y terminaría con las bendiciones del cap. 29, y otra realizada durante el destierro.

5. CÓDIGO DE SANTIDAD. Se ha denominado Código de Santidad a la última parte del Levítico por la insistencia de las leyes en inculcar la santidad. La forma literaria de las leyes es la del oráculo dado por boca de Moisés. Los preceptos van acompañados de fórmulas exhortatorias y seguidos de largos discursos⁷. El punto de vista del legislador consiste en afirmar que la observancia de las leyes morales y rituales es condición indispensable para entrar en contacto con la santidad divina. La teología subyacente es que Yahweh es un Dios santo y por eso el pueblo o los individuos deben

también ser santos⁸. Esta santidad será salvaguardada por la separación de toda superstición pagana y por el alejamiento de los cultos extranjeros. El código contiene las siguientes leyes: a) Prescripciones para el empleo de la sangre (cap. 17). b) Leyes sobre la santidad de la vida social, sobre el matrimonio y la vida sexual (caps. 18-20). c) Leyes reguladoras de la vida religiosa, de las fiestas, año sabático y jubileo (caps. 21-25). d) Conclusión parenética, en donde se enumeran las bendiciones reservadas a los fieles observadores de las leyes y las maldiciones a los transgresores (cap. 26).

Numerosas son las semejanzas entre este código y el deuteronomico. Ambos terminan con un capítulo de bendiciones y maldiciones. Los dos constan de colecciones particulares. Ambos contienen prescripciones relativas al lugar del sacrificio. Pero también existen divergencias. La Ley de Santidad se interesa más por los preceptos rituales y por el sacerdocio. La reglamentación del matrimonio y de las relaciones sexuales es más detallada.

El origen y antigüedad de esta Ley han sido muy discutidos. Según la casi totalidad de los críticos independientes, este código no sería anterior al destierro. Los críticos católicos admiten que, en su forma actual, la Ley de Santidad proviene de una época en que Israel ya estaba en pacífica posesión en Canaán. Sería una codificación de leyes más antiguas adaptadas a las nuevas circunstancias. Como el profeta Ezequiel se apoyará en ella para reglamentar el culto, es muy posible que se haya hecho una primera redacción en el reinado de Josías. Puede seguir llamándose mosaica, porque la adaptación se hizo según el espíritu y los principios establecidos por Moisés.

6. → Código sacerdotal.

La característica general de los códigos bíblicos es su sentido religioso. Es evidente que en la redacción entraron diversos factores naturales: condiciones geográficas, económicas, sociales, culturales y psicológicas. Pero el factor principal es el religioso. La religión interviene como freno y como orientación positiva. Israel es una teocracia, cuya autoridad suprema reside en Dios. El jefe visible y temporal es un mandatario de la divinidad. Por eso se concibe el que Dios mismo dicte las leyes a Moisés. Los códigos hebreos son inferiores a los orientales bajo el aspecto técnico-jurídico, pero son muy superiores a todos ellos por el espíritu religioso que los vivifica. Las prescripciones religiosas sirvieron para preservar al pueblo del politeísmo, las morales para conservar una moralidad sana y elevada, las culturales para tributar a Dios un culto digno y las penales para excitar en el pueblo la conciencia del pecado, ofreciéndole la posibilidad de arrepentimiento.

⁶B. DUHM, *Israels Propheten*, 2.^a ed., Tübinga 1922, pág. 38.

⁷F. M. T. BÖHL, comentario al Éxodo, vers. indicados.

⁸Éx 20,22-23,19. ²Éx 20,7.13-16. ³Éx 34,19.20.25.26. ⁴Éx 34,22. ⁵Éx 34,26. ⁶Prov 25,1. ⁷Lv 26,3-45. ⁸Lv 19,2, etc.

Bibl.: H. LESÈTRE, *Loi mosaïque*, en *DB*, IV, cols. 329-347. A. JIRKU, *Das weltliche Recht im AT*, Gütersloh 1927. H. SCHMINKEL, *Das angewandte Recht im AT*, Leipzig 1930. W. STODERL, *Das Gesetz Israels*, Marienbad 1933. A. ALT, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*, Leipzig 1934. M. NOTH, *Die Gesetze im Pen-*

tateuch, Halle 1940. D. DAUBE, *Studies in Biblical Law*, Cambridge 1947. J. VAN DER PLOEG, *Studies in Hebrew Law*, en *CBQ* (1950), págs. 248-259, 416-427; (1951), págs. 28-43, 164-171. A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, II, Paris 1953, págs. 68-86. P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, II, Paris-Tournai 1956, pág. 84 y sigs. H. CAZELLES, *Loi israélite*, en *DBS*, V, cols. 497-530 (con abundante bibliografía).

Para el Decálogo: R. KENNETT, *Deuteronomy and the Decalogue*, Cambridge 1920. H. SCHMIDT, *Mose und der Dekalog*, en *Festchr. Gunkel*, Leipzig 1924, págs. 82-84. S. MOWINKEL, *Le décalogue*, Paris 1927. A. EBERHARTER, *Der Dekalog*, en *BZ*, XIII, 3/4, Münster de W. 1929. L. KÖHLER, *Der Dekalog*, en *ThR* (1929), pág. 161 y sigs. H. H. ROWLEY, *Moïse et le décalogue*, en *RHPH* (1952), pág. 7 y sigs. W. KESSLER, *Die literarische, historische und theologische Problematik des Dekalogs*, en *VT*, 7 (1957), págs. 1-16. J. J. STAMM, *Der Dekalog im Lichte der neueren Forschung*, Berna 1958.

Para el Código deuteronomico: A. WELCH, *The Code of Deuteronomy*, Edimburgo 1924. M. LÖHR, *Das Deuteronomium*, Berlin 1925. J. REIDER, *Deuteronomy*, Filadelfia 1937 y 1948. G. VON RAD, *Deuteronomium Studien*, Gotinga 1948.

Para el Código de Santidad: R. PFEIFFER, *Introduction to the O.T.*, Nueva York 1941, págs. 210-270. W. KORNFELD, *Studien zum Heiligkeitgesetz*, Viena 1952. B. D. NAPIER, *Community under Law. On Hebrew Law and its Theological Presuppositions*, en *Interpreter's Bible*, 7 (1953), págs. 40-44, 417. G. E. MENDENHALL, *Ancient Oriental and Biblical Law*, en *BA*, 17 (1954), págs. 26-46. L. E. ELLIOT-BINNS, *Some Problems of the Holiness Code*, en *ZAW*, 67 (1955), págs. 26-40. J. MORGENTERN, *The Decalogue of the Holiness Code*, en *HUCA*, 26 (1955), págs. 1-27.

O. GARCÍA DE LA FUENTE

CÓDIGOS ORIENTALES. I. ESTADO DE LOS CONOCIMIENTOS. Dado el estado de los conocimientos, hasta principios de siglo se consideraba que Moisés era el primer legislador y el conjunto legal del Pentateuco la primera legislación de la humanidad. Pero el descubrimiento, ocurrido en 1901-1902, del Código de Hammurabi hizo retroceder en unos cinco siglos el honor de la prioridad legislativa. Más tarde, desde 1947, y a consecuencia de sucesivos descubrimientos, la antigüedad cronológica retrocedió aún más, notablemente y de manera constante: 1947, código sumerio de Lipit-Ištar; 1947-1948, código babilónico de Ešnunna, también llamado de Bilalama, y, finalmente, 1952, código sumerio de Ur-Nammu. Con este último, a pesar de la brevedad del fragmento que de él se ha conservado, se ha llegado a un punto muy elevado en la historia de la codificación del derecho. Sin embargo, los investigadores tienen la esperanza de poder hallar otros códigos, incluso más antiguos, dada la difusión de la mentalidad y de la praxis jurídica, bien documentada en todo el Oriente desde los tiempos más remotos y en cualquier época. Aparte los numerosos testigos de las inscripciones acerca de la actividad de varios reyes y príncipes, como Sargón, Urukagina, Gudea, etc., por citar algunos de los más antiguos, en el campo de la justicia puede consultarse una extensa recopilación documental de la práctica legal en distintas áreas culturales en J. B. Pritchard^A. La creación de códigos fue consecuencia natural del avance intelectual de la humanidad. El Oriente manifiesta además un interés histórico por el derecho. Los códigos se copian y se transmiten: todos los que conocemos son copias, excepto el de Hammurabi. Pero también de éste, cuyo original se posee, se han hallado numerosas copias parciales, incluso algunas de época neobabilónica.

Para el estudio comparado ofrecen gran interés y valor informativo algunas compilaciones de artículos

o grupos de leyes, aunque no se trate de códigos en el sentido estricto de la palabra. Son las *Leyes paleoasiáticas* (o *capadocias*), las *Leyes mesoarriáticas* y las *Leyes neobabilónicas*. El cuadro de los conocimientos queda completado e iluminado por las *Leyes hurritas* (texto de trámite de Nuzu, siglo XV A.C.) y, sobre todo, por las *Leyes hititas* (siglo XIV A.C.).

Con el fin de compararlos con las leyes bíblicas, sería muy interesante disponer de compilaciones legales de la Alta Mesopotamia, Egipto y Canaán, que son, respectivamente, país de origen, residencia y ocupación de los israelitas. Pero la Alta Mesopotamia sólo ha legado contratos aislados, aparte los textos ya citados de Nuzu; en Mari, a pesar de la gran cantidad de documentos, no ha aparecido ninguna recopilación de leyes; Egipto no ha conservado ni códigos ni compilaciones de leyes civiles y, finalmente, Canaán no ha ofrecido casi nada: la antigua ciudad cananea de Ugarit ha deparado la misma desilusión que Mari.

^AANET, págs. 199-223.

II. LOS CÓDIGOS ORIENTALES. 1. CÓDIGO DE UR-NAMMU. Por ahora consta de dos fragmentos reunidos de una pequeña tablilla de arcilla cocida al sol (número 3191 del Museo del Antiguo Oriente de Estambul). Hallada en Nippur durante las excavaciones americanas de 1899-1900, fue descifrada en 1952 por S. N. Kramer. Es una copia tardía (ca. 1700 A.C.) y mal conservada del original, que en conjunto abarca ocho columnas de 45 líneas cada una. Las cuatro columnas de la cara anterior contienen el prólogo, que hoy puede leerse parcialmente, en el que aparece el nombre de Ur-Nammu, rey de Úr —hay que identificarle con el fundador de la III dinastía de Úr (ca. 2050 A.C.)—, en el que se recuerda sus conquistas y reformas. El texto de las leyes, que quizás empezaba en el dorso de la tablilla, está tan deteriorado, que sólo cinco de ellas pueden en cierto modo reconstruirse: ordinal en el río; devolución de un esclavo a su dueño; compensación legal, mediante precio, por lesiones corporales. Por consiguiente, en el código más antiguo no está en vigor la ley del talión. No se conserva el epílogo de este código. La forma de las leyes es condicional: *tukumbi-lú*, «si un hombre...».

2. CÓDIGO DE LIPIT-IŠTAR. El descubrimiento de este «código» es reciente, aunque el contenido legal y el prólogo del mismo ya se conocían gracias, respectivamente, a las publicaciones de H. F. Lutz y de H. de Genouillac. El descubrimiento (1947) de cuatro fragmentos de tablillas del Museo de Filadelfia y ciertas coincidencias exactas de dichos fragmentos con el material antes citado, permitieron a F. R. Steele demostrar que tanto el material antiguo como el nuevo pertenecían a un mismo código, promulgado por Lipit-Ištar, rey de Isin. De este modo, el Código de Lipit-Ištar quedaba integrado por un prólogo, 38 artículos legales y un epílogo brindado por los nuevos fragmentos. Más tarde apareció otro fragmento del código, que completa dos artículos y añade parcialmente uno nuevo (cf. F. R. Steele). Se considera, además, que cuatro artículos legales, contenidos en otra tablilla, pertenecen al mismo código (cf. Nougayrol). Una publicación que tiene en cuenta

todo el material y, por consiguiente, recoge 43 artículos es la de E. Szlechter. Formalmente el prólogo y el epílogo son semejantes al Código de Hammurabi, aunque más breves. El prólogo (con una laguna al final) declara la elección divina del rey para gobernar y para establecer equidad y justicia. Al igual que en el Código de Ur-Nammu, cuyo prólogo también se parece al de éste, las leyes se inician con la expresión condicional *tukumbi-lú*, «si un hombre...», y se refiere a los siguientes temas: alquiler de bueyes y barcas, bienes inmuebles, esclavos, impuestos y fundos, sucesión y patrimonio. En la ordenación de las materias jurídicas, este código ofrece muchos puntos de contacto con el de Hammurabi. El epílogo reitera la voluntad del legislador de crear justicia; recuerda la erección de la estela en que figura el código; bendice a quien la respete e invoca maldiciones contra quien haga lo contrario.

Bibl.: H. F. LUTZ, *Selected Sumerian and Babylonian Texts*, en *UM*, I, 2, n.º 100-102. H. DE GENOUILLAC, *Textes cunéiformes du Louvre*, XV, n.º 34, París 1939. F. R. STEELE, *The Code of Lipit-Ishtar*, en *AJA*, 52 (1948), págs. 425-450; id., *An Additional fragment of the L-I Code*, en *ArOr*, 18 (1950), págs. 489-493. J. NOUGAYROL, *Un fragment oublié du Code sumérien*, en *RA*, 46 (1952), págs. 53-55. E. SZLECHTER, *Le code de L-I*, en *RA*, 51 (1957), págs. 57-82.

3. CÓDIGO DE EŠNUNNA-BILALAMA). La denominación de este código señala su procedencia: Tell Harmal, en los alrededores de Bagdad, antiguo poblado del reino de Ešnunna. Consta de dos tablillas, casi idénticas, escritas en cursiva prehammurábica, copias de un arquetipo común. Descubiertas en 1945 y 1947, las publicó A. Goetze. En la tablilla A, en la que queda algo del prólogo, aparece el nombre de Bilalama, rey de Ešnunna, que evidentemente es el autor del código, y que es conocido como uno de los primeros reyes de la ciudad (hacia 1950 A.C.). Los 59 artículos legales que pueden leerse, se refieren a una extensa gama de temas y resulta interesante compararlos con los del Código de Hammurabi. En la parte matrimonial, aparece el *tirhatum*, es decir, el precio que el esposo paga al padre de la esposa. Al igual que en el código de Ur-Nammu no aparece aquí la ley del talión. Falta el epílogo del código.

Bibl.: A. GOETZE, en *S*, 4 (1948), págs. 63-102, láms. I-II.

4. CÓDIGO DE HAMMURABI → Hammurabi, Código de.

5. LEYES PALEOASIRIAS (CAPADOCIAS). Proceden de la antigua Capadocia (Asia Menor), donde florecieron numerosas colonias comerciales asirias entre el III y el II milenio A.C., e ilustran la vida y la mentalidad asiria. Además de numerosos textos de contenido económico, se hallaron, al parecer en Kültepe, tres fragmentos de tablillas que contienen las más antiguas leyes procesales: se trata del procedimiento ante la caja del *kárum*, es decir, el órgano representativo de la corporación de comerciantes de las ciudades-colonia. El conocimiento de estas leyes representa una confirmación más de la antiquísima costumbre jurídica de Mesopotamia, que también domina fuera del área mesopotámica propiamente dicha. Están escritas en cuneiforme.

6. LEYES MESOASIRIAS. Esta denominación, que indica una datación aproximada, se basa en la escritura. Algunos autores las sitúan con más exactitud en la

época de Tiglatpileser I (1114-1076 A.C.). Se agrupa con estas leyes el contenido de una decena de tablillas fragmentarias, procedentes de las excavaciones alemanas (principio de siglo) de Aššūr, y que actualmente se conservan en el Museo de Berlín. Proceden de varias fuentes y su contenido se remonta a varios siglos antes (xv). En conjunto se trata de un centenar de artículos, que ofrecen muchos puntos de contacto con el derecho «fundamental» sumerobabilónico, pero también algunos aspectos nuevos (por ejemplo, reglamentos de policía), e incluso en el concepto del derecho (posición de la mujer). Se ha pensado en influencia del norte, aludiendo especialmente a los hititas.

7. LEYES NEOBABILÓNICAS. En conjunto se trata de 16 artículos (de ellos sólo 9 bien conservados) de una tablilla del *British Museum*, conocidos desde 1889. La escritura es neobabilónica. En la columna 6, una expresión parcial que al parecer puede reconstruirse en *Asur-ban-apal šar Babilu*, daría la datación más exacta: Asurbanipal (668-626 A.C.). Quizás se trate de un proyecto de código. Los temas son matrimonio, dote y compraventa de esclavos. Los artículos empiezan con la fórmula «un hombre que».

Bibl.: F. E. PEISER, en *SPAW* (1889), págs. 813-828.

8. TEXTOS DE NUZU. Entre los millares de tablillas (documentos procedentes de archivos familiares, escritos en acadio de importación) del siglo xv halladas en los dos estratos superiores de Nuzu (centro de civilización hurrita) han aparecido contratos matrimoniales y comerciales — faltan textos legislativos —, y además algunos textos llamados «Textos de trámite civil» (procesos judiciales y familiares). Estos textos recuerdan las leyes asirias antiguas y presentan puntos de contacto con los usos del AT en el periodo de los Patriarcas.

Bibl.: C. GORDON, *Parallèles nouziens aux lois et coutumes de l'AT*, en *RB*, 44 (1935), págs. 34-41.

9. LEYES HITITAS. Dos de las 13 000 tablillas halladas en Bogazköy (la antigua Hattušaš, capital de los hititas), en el curso de las excavaciones alemanas de 1906-1907 y 1911-1912, contienen 200 artículos legales, que empiezan con el condicional «si» (*takku*). Están escritas en hitita cuneiforme. Se conservan en el Museo de Constantinopla. Tienen por título: la tableta I, «Si un hombre» (*takku LÚ-aš*); la tableta II, «Si una viña» (*takku GIŠ GEŠTIN-aš*). Fr. Hrozný, que las publicó en 1922, las denominó «código» y dio a los artículos una numeración correlativa. Recientemente, J. Friedrich ha negado que se trate de un código, y cree más bien que nos hallamos ante una compilación privada para uso de juristas, y propone una numeración diferente. El vasto contenido se refiere a los siguientes temas: matrimonio, divorcio, levirato, homicidio, compensaciones, feudos y propiedades rústicas, campos, trabajo, frutos, esclavos, etc. No está vigente la ley del talión. Los hititas, de origen y de lengua indoeuropeos, tuvieron muchos contactos con las demás culturas mesopotámicas: el estudio de las leyes hititas tiende a poner de manifiesto las peculiaridades y las concordancias con las demás leyes orientales.

Bibl.: J. FRIEDRICH, *Die hethitischen Gesetze*, Leiden 1959 (edición crítica).

III. LOS CÓDIGOS ORIENTALES Y LA BIBLIA. El derecho israelita suele dividirse, en razón del contenido, en seis códigos: *Decálogo*, que nos ha llegado en dos redacciones sólo con ligerísimas variantes¹, *Código de la Alianza*², *Código ritual* o *Decálogo cultural*³, *Código deuteronomico*⁴, *Código de Santidad*⁵ y *Código sacerdotal* (*Priesterkodex-Grundschrift*, normas dispersas por todo el Pentateuco). Todos ellos figuran en el Pentateuco, que lleva en hebreo una denominación de tipo jurídico: *Tōrāh*, «Ley», «derecho». Esos códigos reflejan los distintos momentos historicoculturales del pueblo hebreo. Así, el Código de la Alianza refleja una sociedad de base predominante pastoril y sólo ligeramente agrícola (seminomadismo): «Conviene bien a la época en que Moisés da su parte en Transjordania a las tribus de Rubén y Manasés» (H. Cazelles). En cambio, el Código ritual nos da a conocer un cambio de la sociedad en relación con el Código de la Alianza: se trata de una sociedad sedentaria, por tener base agrícola. Las fiestas agrícolas cananeas se han nacionalizado. Los códigos tratan de materias culturales o morales, y sólo indirectamente sociales, dado lo peculiar de la sociedad hebrea.

Un rasgo característico de las leyes del AT en relación con las demás leyes orientales es la insistencia en recordar que son de origen divino, lo cual motiva también su observancia. La figura del legislador Moisés es distinta de los legisladores orientales, que proclaman su plena autoridad y recuerdan su elección divina sólo como apoyo de esa autoridad. En el derecho bíblico predomina la forma condicional, que es la normal de los códigos orientales; pero también es frecuente la forma apodíctica (imperativa). Faltan, y esto no debe asombrarnos, expresiones jurídicas que figuran en otros textos, por ejemplo, las que tratan del tráfico fluvial o del comercio marítimo. Sobre todo, el núcleo civil (Código de la Alianza) ofrece muchas semejanzas con el derecho oriental y, en cada uno de los casos, con alguna de sus áreas culturales. Los principales puntos de contacto se dan con el Código de Hammurabi y con las leyes mesoasirias. He aquí algunos ejemplos de coincidencias: falso testimonio (Dt 19,16-19 y Código de Hammurabi 3,4); responsabilidad civil del heridor (Éx 21,18-19 y Código de Hammurabi 206); aborto ocasionado por heridas (Éx 21,22-23, Código de Hammurabi 209-210 y Leyes hititas 17); magia (Éx 22,17; Lv 20,27, etc., y Leyes mesoasirias 47); daños causados por animales (Éx 21,28.32 y Código de Hammurabi 250,252); juicio de Dios u ordalía (Nm 5,11 y sigs. y Leyes mesoasirias 17.22.24; cf. Código de Ur-Nammu 1). La ley del talión está en pleno vigor en el AT (Éx 21, 24-25; Lv 24,20; Dt 19,21 y en el Código de Hammurabi 196.197.200). El AT conoce varias causas para la pena de muerte, entre ellas la motivada por heridas a los padres⁶, que el Código de Hammurabi (195) castiga sólo con el corte de las manos. En general, los códigos sumerios y las Leyes hititas muestran más lenidad, mientras que las leyes bíblicas comparten la severidad de las leyes mesoasirias. Por otra parte, así como es evidente que otros códigos, como el de Ešnunna, reflejan la estructura jurídica de una sociedad urbana, las leyes del AT conservan evidentes principios tribales (por ejemplo, venganza del cabeza de familia, etc.).

Se han hecho numerosas comparaciones entre las distintas legislaciones orientales y la bíblica. Recientemente Brongers ha publicado una obra de conjunto.

¹Éx 20,2-17; Dt 5,6-18. ²Éx 20,22-23.19. ³Éx 34,11-26. ⁴Dt caps. 16-26. ⁵Lv caps. 17-26. ⁶Éx 21,15.

Bibl.: H. CAZELLES, en *DBS*, XXVI, col. 517. H. A. BRONGERS, *Oud-Oosters*, en *Bijbelsrecht*, Leiden 1960. F. R. KRAUS, *Ein zentral Problem des altnesopotamischen Rechtes: Was ist der Codex Hammurabi?*, en *Genava*, 8 (1960), págs. 283-296.

G. CASTELLINO

CODO (heb. ¹*ammāh*; ac. *ammatu*; πῖχους; Vg. *cubitus*). Medida de longitud, que representaba la distancia desde el extremo del codo a la punta del dedo mayor, empleada corrientemente por los antiguos¹. Equivalía a 0,444 m; pero el codo que menciona Ezequiel² supone una extensión superior: 0,518 m. En el NT se menciona el codo³, considerándolo equivalente a un pie y medio. En Mesopotamia el codo «real» era igual a 27 dedos (1 dedo = 0,018 m) y el de Egipto 28 dedos.

¹Dt 3,11; 2 Cr 3,3. ²Ez 40,5; 43,14. ³Ap 21,15-16.

Bibl.: A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, II, París 1953, págs. 244-246. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, París 1958, págs. 299-301.

D. VIDAL

CODORLAOMER. → *Kēdōrlā'ōmer*.

CODORNIZ (heb. *šēlāw*; ὄρνις, ὄρνις γομήτρα; Vg. *coturnix*). La codorniz (*Crex pratensis*, L.; la identificación de LXX corresponde a *Crex crex*, L.) es una pequeña gallinácea, emigradora, que abandona Europa en otoño, en nutridas bandadas, cruza Palestina y la península del Sinaí, o el Mediterráneo, y se establece en África, de la que regresa a millares en marzo. Vuela bajo y con pesadez, y después de una larga etapa cae y es posible cogerla con la mano. Los árabes la conservan seca y salada. La SE la menciona dos veces, con ocasión del milagro repetido durante el Éxodo. La primera vez, Yahweh prometió saciar de carne a los israelitas que se quejaban de la carestía de alimentos, y las codornices cubrieron el campamento¹. A la primavera siguiente, volvieron a quejarse, porque estaban cansados de comer maná, y Yahweh los socorrió de nuevo: se levantó un viento que arrastró codornices desde el mar y el pueblo estuvo dos días recogiendo². En el Salterio se recuerda el portento de modo que confirma las observaciones llevadas a cabo sobre las codornices³. Se ha discutido el carácter milagroso de estos dos hechos debido a que en ocasiones se han producido capturas parecidas. Si la aparición de grandes bandadas de codornices en el desierto del Sinaí es un fenómeno natural, el don de las mismas tiene un aspecto muy distinto, que supone una especial intervención divina, pues la captura ocurrió en el momento querido por Dios, se anunció antes de que acabiese y su cantidad fue superior a la normal. Se ha pretendido también que no se trató de codornices, sino de peces voladores, langostas, tordos, etc.; sin embargo, el ave era conocida en la antigüedad y se encuentran representaciones de la misma en los monumentos egipcios.

¹Éx 16,13. ²Nm 11,31-33. ³Sal 78,26-31; 105,40.

Bibl.: HERODOTO *Hist.* 2,77. F. JOSEFO *Ant. Iud.* 3,1,5. ABEL, I, pág. 226. A. CLAMER, *Les Nombres*, en *La Sainte Bible*, II, París 1946, págs. 309-310. F. S. BODENHEIMER, *Animal and Man in Bible Lands*, Leiden 1960, pág. 62.

R. SÁNCHEZ

COFRE. Las versiones suelen traducir así la extraña palabra hebrea *argāz* en que los filisteos colocaron, junto al arca de la Alianza, los objetos de oro — ratas y tumores — como ofrenda de expiación por haberse adueñado del Arca. Los LXX traducen por ῥῆμα, aunque agregando la transcripción del término hebreo (εργαβ/εργαζ), que no entendieron. La Vg. habla de «cajita», *capsella*. Tal vez se trataba de un cofre artístico como el que Petrie encontró en Tell el-Fār'ah (= Bêt Pélet) con escenas incisas en marfil.

1Sm 6,8.11.15.



Cofre hallado en la tumba de Tutanhamón y conservado en el Museo del Cairo. La escena representa al faraón sobre su carro de combate luchando contra los asiáticos

COHEREDERO (συνκληρόμενος), «el que participa con otro en la misma herencia»; Vg. *coheredes*). En el NT Isaac y Jacob son coherederos con Abraham¹; las mujeres son coherederas de la gracia de la vida² y los gentiles son coherederos y miembros del mismo cuerpo, copartícipes de las promesas hechas por Cristo Jesús mediante el evangelio³, porque el Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios, y si hijos, también herederos; herederos de Dios y coherederos de Cristo, supuesto que padezcamos con Él para ser con Él glorificados⁴.

Como hijos de Dios participamos en su vida y en su gloria, pero como hemos llegado a ser hijos por la incorporación, por la unión a Cristo, en tanto tenemos derecho a la herencia en cuanto asociados a Él; somos coherederos en el Heredero. El empleo de esta palabra

griega es raro tratándose de bienes otorgados por un Dios eterno, pero se explica si recordamos que el hebreo *yāraš*, «tomar posesión», significaba también «heredar». Así la Tierra Prometida es la posesión o la herencia de Israel⁵ y la misma vida eterna es heredada⁶.

En el AT se hereda en virtud de la promesa hecha a los padres; en el NT por la filiación adoptiva que nos hace hijos de Dios y hermanos de Cristo. La condición exigida por san Pablo para heredar es sufrir con Cristo para ser con Él glorificados.

¹Heb 11,9. ²1 Pe 3,7. ³Ef 3,6. ⁴Rom 8,16-17. ⁵Is 60,21; 61,7. ⁶Mt 19,29; 1 Cor 6,9, etc.

P. FRANQUESA

COHOMBRO. Citado dos veces en la SE. Los hijos de Israel hastiados de maná los desean¹. Isaías compara a Jerusalén a una cabaña abandonada en un campo de cohombros² (→ *Flora*, § 2a).

¹Nm 11,5. ²Is 1,8.

COHORTE (σπεῖρα; Vg. *cohors*). Fuerza característica del ejército romano, equivale a una décima parte de la legión. Se cita en diversos pasajes del NT, aunque las versiones modernas traducen de diferente forma la voz original¹. Las SE mencionan dos cohortes con nombre propio: la Itálica, de guarnición en Cesarea del Mar² y la cohorte Augusta³. Según Josefo, Agripa I (§ 44) dejó cinco cohortes y un escuadrón (*ala*) de caballería en Cesarea; conforme al mismo autor, la cohorte de Jerusalén ocupaba la torre Antonia, al norte del Templo. Cada cohorte constaba teóricamente de seiscientos hombres; pero las fuerzas romanas de Palestina tenían cohortes de tropas auxiliares, consistentes en principio en setecientos sesenta infantes y doscientos cuarenta jinetes.

¹Mt 27,27; Mc 15,16; Jn 18,3,12; Act 21,31. ²Act 27,10.

Bibl.: F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 19,9,2; *id.*, *Bel. Iud.*, 3,4,2; 5,5,8.

J. VIDAL

COLA (Χωλά, χωβά [S]; Vg. *omite*). Ciudad a la que Ozías, jefe de Betulia, envió mensajeros anunciando la retirada de los asirios, tras la muerte de Holofernes, a fin de que los acosaran¹. Se ignora su localización. El nombre parece ser una adaptación de → *Hōbāh*.

¹Jdt 15,4 (gr.).

Bibl.: ABEL, II, pág. 299. SIMONS, §§ 1606, 1612.

COLAIA. → *Qōlāyāh*.

COLECTA (κοινωνία, λογεία; Vg. *collatio*, *collecta*). En el NT se habla de una «colecta» organizada por san

Pablo en beneficio de los cristianos pobres de Palestina¹. Aparte del valor de un acto de caridad, este gesto tenía el simbólico de la vinculación espiritual de los cristianos de procedencia gentilica con los de la Iglesia madre. Era una prueba de universalismo del cristianismo naciente. El apóstol la urge principalmente a los fieles de Corinto, ciudad comercial y rica². Debido a su prisión inesperada, no pudo distribuirla san Pablo, pero puede suponerse que lo hicieron sus discípulos. No vuelve a mencionarse otra colecta en favor de los cristianos palestinenses.

¹ Act 24,17; Gál 2,10. ² Rom 15,25-27; 1 Cor 16,1-3; 2 Cor 8,9.

Bibl.: B. ALLO, *La porté de la collecte pour Jérusalem dans les plans de St. Paul*, en RB, 45 (1936), págs. 529-537.

M. GARCÍA CORDERO

COLECTIVISMO. I. AT. 1. La religión del AT presenta un rasgo típico consistente en su carácter colectivista, sobre todo en la época primitiva. No se adscribe mucho al individuo en sí, sino que subraya acusadamente el significado colectivo, tanto de las mutuas relaciones entre individuos como de la actividad de la colectividad en su calidad de tal. En especial el castigo acostumbra a ser colectivo. El orgullo del primer hombre hizo recaer el castigo sobre la existencia individual de todo hombre y de toda mujer. Consiguientemente a su fratricidio, Caín se convirtió en padre de un linaje maldito. La irreverencia de Cam convirtió a sus descendientes en esclavos de Sem. Hay más ejemplos¹. Análogos conceptos cabe encontrar en las enseñanzas bastante individualistas de los libros sapienciales² y en los Salmos³. Si se llama a Yahweh «Dios celoso, que castiga (lit. «examina») la iniquidad de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación», su misericordia es infinitamente mayor en la recompensa que su justicia en el castigo⁴. El AT describe generalmente la actitud de Yahweh al respecto de grupos grandes o pequeños sin atender a excepciones individuales. A causa de su corrupción fue destruida íntegramente la humanidad antediluviana; otro tanto ocurrió con Sodoma, Gomorra o con los benjaminitas de Gabaa⁵. A los amorreos arrebató Yahweh su territorio⁶. La resistencia a los «hijos de Israel» consuma la ruina de los habitantes de Jericó⁷ o la de la totalidad de los amalecitas⁸. En sus oráculos contra las naciones, los profetas anuncian y describen la destrucción de Nínive, etc., como castigo divino. Con el relajamiento de su moral precipita Israel su propia caída. Según Jeremías⁹, estaría Yahweh dispuesto a perdonar a Israel si hubiera un solo justo; pero es tal la corrupción que no cabe encontrar a este único guardador de la Ley. La historia deuteronómica se basa en los acaecimientos para demostrar que el ocaso de Israel y de Judá constituye una equitativa contrapartida de su perfidia religiosa¹⁰. Incluso en la época neotestamentaria, anuncia Jesucristo en diversas ocasiones que la totalidad de la comunidad judía será muy severamente castigada por su falta de fe¹¹.

¹ Gn 6,18; 7,1-23; 12,17; 20,7; 26,4-5; Nm 16,20 y sigs. 27-30; Jos cap. 7; 22,20; 1 Sm 2,31; 2 Sm 6,6-8; 12,10; 21,1; 24,15-17; 1 Re 14,10, etc. ² Prov 14,26; 20,7; Ecl 44,11 y sigs. ³ Sal 37; 69; 102,29. ⁴ Ex 20,5; 34,7. ⁵ Ex 20,6; 34,7; Dt 5,10; Jer 32,18. ⁶ Jue cap. 20. ⁷ Gn 15,16; Lv 18,24-25; Dt 9,5-6. ⁸ Jos 6,1-21. ⁹ 1 Sm

cap. 15. ¹⁰ Jer 5,1-16. ¹¹ 1 Re 13,24; 14,26; 2 Re 17,7-23; 24,3-4 ¹² Mt 21,33-46; cap. 24 y par.; Lc 13,3 y sigs.; 19,41-44.

2. El principio de solidaridad tanto a los efectos del castigo como a los de la recompensa¹ está lejos de implicar la completa eliminación del individuo como sujeto religioso. Se puede demostrar que éste ocupa un importante lugar en el acervo de tradiciones del pueblo escogido. Yahweh no tiene solamente en cuenta los actos de la comunidad, sino que premia o castiga asimismo la actividad del sujeto individualmente considerado. Si bien hay figuras cual Adán, Caín, Noé, David, etc., que en cierto modo representan colectividades, se desprende de otros ejemplos² que Yahweh retribuye a cada uno según sus obras³. No obstante dirigirse la Ley a la nación santa en su totalidad, fundanse numerosas prescripciones en el principio de la responsabilidad individual⁴. La llamada dirigida por los profetas a la voluntad, sus promesas y amenazas, sus bendiciones y maldiciones, tienen al individuo por objeto⁵. En las partes históricas del AT hay multitud de detalles que ilustran acerca de la situación del individuo en la religión israelita: los nombres teóforos, ciertos aspectos formales de la oración (lamentaciones, deprecaciones) y la poesía antigua presuponen en los individuos la existencia de una relación íntima con el Dios nacional.

¹ Jos 2,18; 6,22-25; Jue 1,25. ² Gn 19,26; 38,7-10; Ex 1,15-21; Nm 12,10; Jue 9,56; 1 Sm 2,12; 17,34; 4,11; 25,39; 2 Sm 6,6. ³ 1 Sm 26,23; cf. Ex 32,33; Dt 29,19-25. ⁴ Ex 21,14-15; 22,18; 30,33; 31,14; Lv 20,3; Nm 5,5,31; 15,30-31, etc. ⁵ Os 14,10; Is 3,10-11.

3. En la historia religiosa de Israel no cabe del todo una neta distinción entre un período «colectivista» y otro individualista (postexílico). En cualquier fase de la evolución (incluso en la época neotestamentaria) el sujeto individual resulta íntimamente entroncado con la colectividad del pueblo escogido. El individuo basa su confianza en la misericordiosa ayuda de Yahweh, mediante la participación en el culto al Dios nacional, pero, en el seno de esta religión comunitaria, el individuo se convierte en objeto de una especial solicitud por parte de Yahweh. Tal estado de cosas explica el predominio del individuo en el seno de la «personalidad corporativa», concepción tan típicamente bíblica según la que el individuo representa a «un grupo» de modo muy concreto (rey, profeta, servidor de Yahweh, Hijo del hombre).

II. NT. No obstante resultar más destacado el individualismo religioso, conoce el NT numerosos ejemplos de individuos que han influido sobre sendos grupos, tanto para el bien¹ como para el mal². De un modo especial, la «personalidad corporativa» del Cuerpo místico demuestra hasta la saciedad que los cristianos, estimados en su conjunto, no forman sino un solo «cuerpo» con Jesucristo³; el cuerpo místico no es más que una «extensión» de Jesucristo⁴. Análogamente podría ser contemplada la figura de «Adán» como grupo representado por un individuo único y corporativo⁵.

¹ Cf. Mt 18,18; Mt 16,19. ² Ap 18,4; Jn 9,2. ³ 1 Cor 12,12,27; Rom 12,4-5; Ef 5,30, etc. ⁴ Gál 3,28. ⁵ Rom 5,19.

Bibl.: H. W. ROBINSON, *The Hebrew Conception of Corporate Personality*, en ZAW, 66 (1936), págs. 49-61. J. DE FRATINE, *Individu*

et Société dans la religion de l'AT en Bibl, 33 (1952), págs. 324-355, 445-475. F. SPADAFORA, *Collettivismo e individualismo nel VT*, Rovigo 1953. J. SCHARBERT, *Solidarität in Segen und Fluch im AT*, Bonn 1958. J. DE FRAINE, *Adam et son lignage. Études sur la notion de «personalité corporative» dans la Bible*, Paris 1959; id., *Tracce della «personalità corporative» del Giudaismo*, en *Bibbia e Oriente*, 3 (1961), págs. 175-179.

J. DE FRAINE

CÓLERA. (heb. *ʾaf*; ὀργή; Vg. *ira*, *iracundia*). Pasión del alma que impulsa a cometer actos de violencia o incita a una venganza desmesurada. Para expresar este sentimiento la Biblia utiliza numerosos términos, muchos de los cuales están tomados en sentido metafórico. Uno de los más frecuentes, *ʾaf*, viene del verbo *ʾānaf*, que significa «respirar por la nariz», imagen tomada de los efectos producidos por la cólera en la respiración humana. Por eso la expresión «su nariz se inflamó» significa simplemente «encolerizarse»¹. La Biblia atribuye este sentimiento a Dios (en sentido metafórico) y al hombre.

¹Gn 30,2; Éx 4,14.

1. LA CÓLERA DEL HOMBRE. Como pasión desordenada, la cólera se reprueba en numerosos pasajes de la Biblia². En cuanto movimiento natural puede experimentarse involuntariamente, pero el hombre virtuoso debe reprimirlo³. La cólera es fuente de otras muchas transgresiones, en especial de discordias, querellas y disensiones⁴. Jesús la condena como raíz interior del homicidio⁵ y san Pablo la enumera entre las obras

de la carne⁶. Por eso, el verdadero cristiano, y en especial el obispo, debe hallarse inmune de este vicio⁷, porque es un impedimento para la justificación⁸.

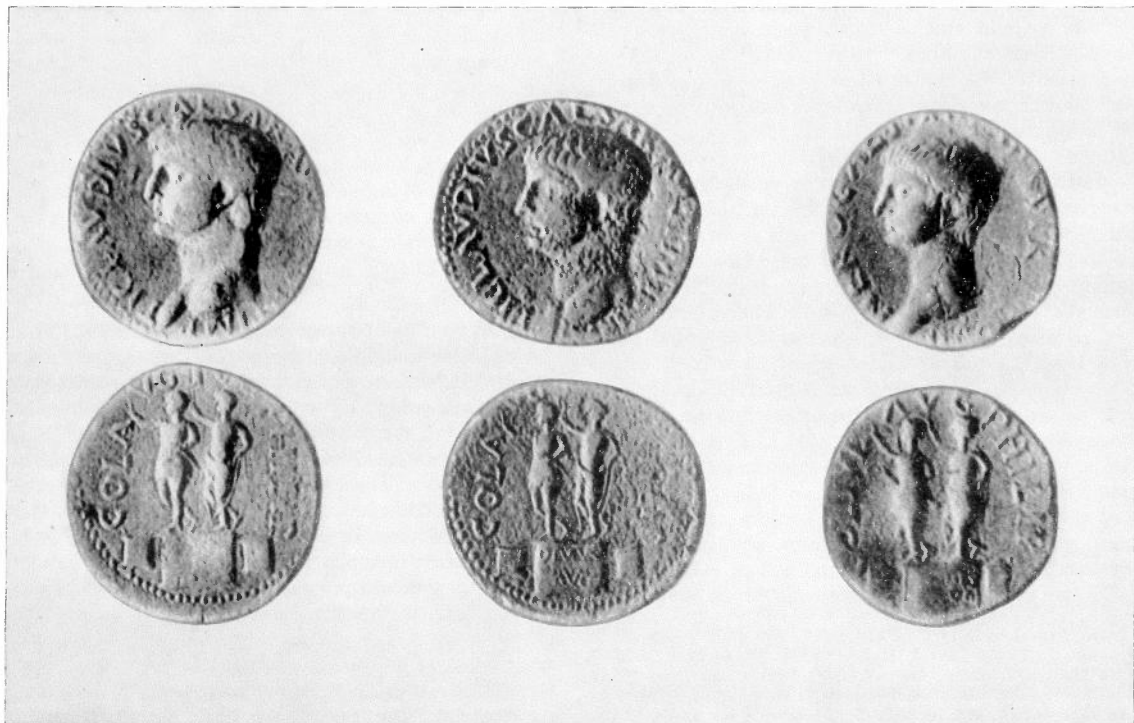
¹Sal 36,8; Ecl 7,10; Mt 5,22; Rom 12,13; Sant 1,19. ²Prov 12,16. ³Prov 15,18; 27,3,4; 29,22; 30,33. ⁴Mt 5,21,22. ⁵Gál 5,20. ⁶Col 3,8; Ef 4,26,31; Tit 1,7. ⁷Sant 1,19-20.

2. LA CÓLERA DE DIOS. Aplicada a Dios, la cólera es un antropomorfismo, que significa la reacción del Dios santo contra todo lo que se opone a su perfección o santidad. La cólera divina se manifiesta ante todo en castigo del pecado y es provocada por el amor que Dios tiene a los suyos y por el odio al mal moral¹. Toda clase de calamidades públicas o privadas son atribuidas a la cólera de Dios². Sus signos están tomados de las manifestaciones de la humana y muchas veces se describe con caracteres aún más impresionantes. Cuando Dios está irritado, el fuego sale de su boca y sus narices despiden humo³. La cólera divina puede manifestarse en todo momento castigando al pecador, pero habrá un día particularmente reservado a su manifestación: es el día de Yahweh, el día del juicio, el «día de la ira»⁴. La «ira del Cordero» se manifestará en el juicio que Jesús hará al fin de los tiempos⁵.

¹Lv 26,25; Nm 31,3; Dt 6,15; 32,35,41; Jue 11,36; 2 Sm 22,48; Is 34,8; 47,3; 61,2; Jer 11,20; 20,12; Ez 25,12-14; Miq 5,14; Sal 79,5; 94,1; 149,7. ²Nm 11,1,33; 25,3,9; Jos 7,1; Jue 2,14,20; 3,8; 2 Sm 15,26; 24,1-15. ³2 Sm 22,8-9; Sal 17,9. ⁴Ez 7,19; Sof 1,15. ⁵18; Mt 3,7; Lc 3,7; 21,23; Rom 2,5; 1 Tes 1,10. ⁶Ap 6,16,17; 11,18.

Algunos autores protestantes afirman que en ciertos relatos la cólera de Yahweh parece excitarse sin razón

Anverso y reverso de tres monedas de la ciudad de Filipos, en las que aparece grabada la efigie del emperador Claudio y la palabra «colonia»





Filipos. Vista de la acrópolis de la gran ciudad, que fue una importante colonia romana desde el año 42 A.C., tomada desde el ábside de la basílica. (Foto P. Termes)

alguna aparente¹. Si se examinan atentamente se verá que no ofrecen dificultad alguna, pues se trata siempre de castigos divinos justamente merecidos.

¹Éx 4,24-26; 1 Sm 6,19; 2 Sm 6,6-7; 24,1.

Bibl.: M. MEINERTZ, *Theologie des Neuen Testaments*, Bonn 1950, pág. 33 y sigs. HAAG, cols. 1754-1757. P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, I, Paris 1954, págs. 87 y sigs.

O. GARCÍA DE LA FUENTE

CÓLERA Enfermedad pestilencial, llamada también «cólera morbo asiático», de gran poder de difusibilidad, cuyo vehículo de contagio son el agua y los alimentos por ella contaminados. Su cuna endémica persiste a lo largo de los ríos Indo y Ganges. Con ocasión de las grandes peregrinaciones musulmanas se ha propagado también a otras regiones, llegando incluso hasta Europa.

No tenemos referencia manifiesta de esta enfermedad en la Biblia, en la que se utiliza la palabra *déber* para designar cualquier clase de peste¹. Tampoco está probado de modo evidente que algunas de las epidemias en ella narradas² fueran ocasionadas por cualquiera de las variantes del cólera.

¹Éx 5,3; Jer 27,13; 42,17; Ez 5,12; 38,22; 2 Re 24,13.15, etc.
²Sam 24,13-25; 1 Cr 21,12-30; 2 Re 19,35.

Bibl.: V. MATILLA, *Compendio de Microbiología y Parasitología*, Madrid 1952, págs. 297-299. L. VELÁZQUEZ, *Formulario con sus fundamentos de terapéutica clínica*, 9.ª ed., Madrid 1952, págs. 1121-1123.

V. POLENTINOS

CÓLERA DE DIOS. → Ira de Dios.

COLGADURA (καταπέτασμα, ἱστίον; Vg. *cortina, velum, tentorium*). Los términos bíblicos que aluden a cortina, velo, etc., aplicados en la descripción del santuario, tienen una acepción oscura y las traducciones vacilan en su versión. Uno de ellos es *māsāk* o colgadura que separaba el tabernáculo del atrio¹; *fārōket* denota la colgadura de la puerta del mismo atrio, cuyo significado primordial es el de velo². En algunos pasajes aparecen juntas las dos expresiones (*fārōket ha-nāsāk*), significando aproximadamente velo³. *Qēlā'im*, que significa literalmente «suspendidos de pilares», son las cortinas del atrio que estaban en la parte meridional⁴.

¹Éx 26,36-37; 35,17; 39,38.40; 40,5. ²Éx 26,35; Nm 3,31. ³Éx 35,12; 39,34; 40,21; Nm 4,5. ⁴Éx 27,9-11; 38,9.

J. A. PALACIOS

COLIAS. → Qōlāyāh.

COLIRIO (κολλούριον; Vg. *collyrium*). Explicitamente se cita una sola vez en la Sagrada Escritura, en

la reprensión a la iglesia de Laodicea, a quien se aconseja que compre colirio para los ojos, a fin de que vea su mal estado espiritual y busque remedio. Según Hagen la composición del colirio constaría de azúcar, agua de rosas y espuma de plata. Puede tratarse de los «polvos frigos» de los clásicos, célebres en la escuela médica de Laodicea.

Ap 3,18.

Bibl.: HAGEN, I, pág. 958. S. BARTINA, *Apocalipsis de San Juan*, Madrid 1962, págs. 649-650.

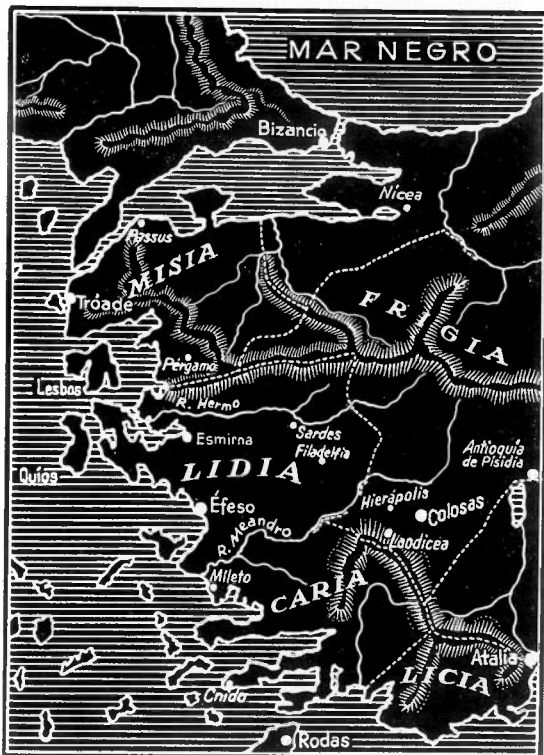
D. VIDAL

COLONIA (κολωνία; Vg. *colonia*). Establecimiento de individuos de un estado fuera de sus límites territoriales. La SE sólo menciona positivamente una colonia y es de tipo romano imperial, es decir, un grupo de ciudadanos de Roma, legalmente constituido y organizado, que, en virtud de una ley o de un decreto imperial, ocupaba toda o parte de una ciudad conquistada, o fundaba una ciudad en un territorio perteneciente al Estado. En Act 16,12 se dice que Pablo, Lucas, Timoteo y Silas llegaron «a Filipos, primera ciudad del distrito de Macedonia, colonia romana». A consecuencia de la victoria de Filipos (42 a.C.), Augusto elevó la ciudad a la categoría de colonia y estableció en ella a muchos veteranos de sus fuerzas, con los privilegios del *ius italicum*.

Bibl.: F. X. PÖZL, *Die Mitarbeiter des Weltapostels Paulus*, Regensburg 1911. E. PAIS, *Storia della colonizzazione di Roma antica*, I, Roma 1923.

J. A. PALACIOS

Mapa en el que se indica la situación de Colosas, y de las diferentes ciudades paulinas y las mencionadas en el Apocalipsis en el Asia Menor occidental



COLOQUÍNTIDA (heb. pl. *pēqā'im*; τολύπη ἄγριαν; Vg. *colocynthis*). Planta cucurbitácea, cuyo fruto, muy amargo y de efectos purgantes, dio ocasión a un milagro por parte del profeta Eliseo¹. Fue utilizada como motivo ornamental en las planchas de cedro que cubrían el interior del Templo de Salomón y debajo del borde del mar de bronce² (→ *Flora*, § 10 g).

¹ 2 Re 4,39.41. ² 1 Re 6,18; 7,24.

COLORES Hay en hebreo muy pocos términos directos para denotar los colores; en realidad, expresan el contraste entre la luz y la oscuridad, la claridad y la penumbra. Los colores pueden dividirse en naturales y artificiales (→ *Tinte*). Los naturales son:

BLANCO (heb. *lābān*, λευκός; Vg. *albus, candidus*). Simboliza la pureza¹, la victoria², la alegría³, la inocencia⁴, la elegancia y la nobleza⁵. El blanco es el color del *byssus*, el lino, y de ciertos tejidos y vestidos⁶; de la leche⁷, del maná⁸, de los dientes⁹, de la nieve¹⁰, del pan¹¹, de los muros¹², de la luna (apelativo poético, heb. *lēbānāh*, «blanca»)¹³, etc. En cuanto a los matices del blanco hay *šāhōr*, «blanquecino»¹⁴ y *lābān ʾādamdām*, «blanquirrojo»¹⁵.

¹ Mc 16,5; Ap 3,4; 19,11.14. ² Ap 6,2. ³ Ecl 9,8. ⁴ Is 1,8. ⁵ Es 8,15. ⁶ Est 1,6; 8,15; Ecl 9,8 etc. ⁷ Gn 49,12. ⁸ Éx 16,31. ⁹ Gn 49,12. ¹⁰ Éx 4,6; Nm 12,10; Sal 51,9 etc. ¹¹ Gn 40,16. ¹² Mt 23,27; Act 23,3. ¹³ Is 24,23; 30,26; Cant 6,10. ¹⁴ Jue 5,10. ¹⁵ Lv 13,24.

VERDE (heb. *yéreq*, *raʿānān*; χλωρός; Vg. *viridis*). Simboliza la prosperidad¹. El verde es el color de la hierba², de los huertos y jardines³, de las hojas y de los frutos no maduros⁴. Variantes *yéraqraq*, «verde», «verdoso», «amarillento»⁵.

¹ Job 15,32; Sal 92,15; Jer 11,16; 17,8; Dan 4,4 y sigs., etc. ² Gn 1,30; 9,3; Éx 10,15; Mc 6,39; Ap 8,7, etc. ³ Dt 11,10; 1 Re 21,2; Cant 6,11. ⁴ Dt 12,2; Job 39,11; Is 57,5; Jer 2,20; 17,8, etc. ⁵ Lv 13,49; Sal 68,14.

ROJO (heb. *ʾādōm*; πυρρός; Vg. *ruber*). Simboliza la sangre¹, en que reside la vida, la guerra y la mortandad², y el pecado³. Es el color del coral⁴, del vino⁵, del condimento⁶, de ciertos animales como una vaca⁷ y ciertos caballos⁸. Variantes son *ʾādamdām* (→ *Blanco*) y *ʾadmōnī*, «rubio, rojizo»⁹.

¹ 2 Re 3,22; Is 63,2.3. ² Ap 6,4. ³ Is 1,18. ⁴ Lam 4,7. ⁵ Prov 23,1; Is 63,2. ⁶ Gn 25,30. ⁷ Nm 19,2. ⁸ Zac 1,8; 6,2.3. ⁹ Gn 25,25; 1 Sm 16,12; 17,42.

NEGRO (heb. *hūm*; μέλας; Vg. *niger*). Simboliza la pena y el duelo¹, el hambre y la muerte². Es el color de los corderos³, del cabello⁴, del cuervo⁵, de la noche⁶, de las tiendas⁷, etc. Variantes del nombre hebreo son *šāhōr* y *šēharhōr*.

¹ Jer 8,21; 14,2, etc. ² Zac 6,2.6; Ap 6,5. ³ Gn 30,32, etc. ⁴ Lv 13,31; Cant 5,11; Mt 5,36. ⁵ Cant 5,11. ⁶ Jer 4,28; Lam 4,8; Jl 2,10; 3,15, etc. ⁷ Cant 1,5.

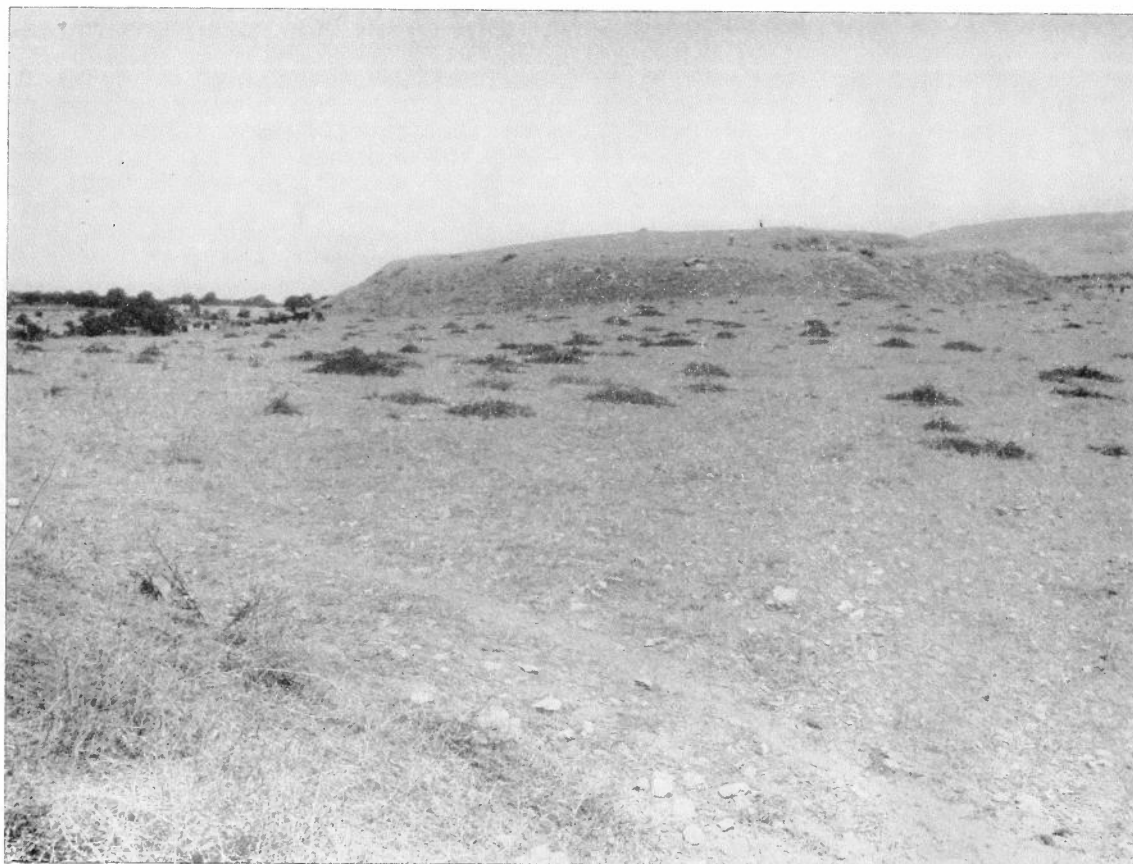
La voz *yērāqōn* designa la pérdida del color o empaldecimiento¹.

¹ Jer 30,6.

Bibl.: K. GALLING, *Farbe und Färberei*, en BRL, Tübinga 1937, cols. 150-154. HAAG, cols. 472-473.

S. BARTINA

COLOSAS (Κολοσσαί, Κολασσαί, Κολοσαί; Vg. *Colossae*). Ciudad del sudoeste de Frigia, en la orilla



Colosas, construida sobre este tell y a unos 4 km de la actual aldea de Honas, todavía no ha sido excavada. Sus únicos restos visibles consisten en unas pocas piedras diseminadas. (Foto P. Termes)

meridional del río Lico, algo al este de su confluencia con el Meandro, y a 25 km de Laodicea, mencionada únicamente en la introducción de la epístola a los Colosenses¹. Con las ciudades de Laodicea y Hierápolis², se hallaba en la ruta comercial del oeste al este, que iba desde el puerto de Éfeso al valle del Éufrates, siendo la población más importante de la región y centro de comercio activo, como lo recuerdan Herodoto, Jenofonte y Plinio. Sus habitantes sintieron prejuicios raciales³ y se entregaron a las discusiones religiosas y filosóficas. Cuando se cambió el sistema de vías de comunicación, comenzó a declinar la importancia de Colosas al paso que florecían Hierápolis y Laodicea; Estrabón le clasifica entre las ciudades pequeñas. Fue famosa por su lana y gozó bajo los romanos de independencia municipal. Se conservan escasas ruinas de ella a 4 km de la actual aldea de Honas.

Pablo no la visitó durante su segundo viaje; pero, durante los dos años que permaneció en Éfeso⁴, nació en Colosas una comunidad cristiana, probablemente fundada por Epafras, que tenía en ella un puesto importante⁵ y en la que Arquipo intervenía activamente⁶. Los cristianos griegos Filemón⁷, Tíquico⁸ y Onésimo⁹ fueron valiosos miembros de su iglesia. Durante el siglo IV su región, según los primeros concilios y los Pa-

dres de la Iglesia, fue centro de disputas y errores teológicos. Epifanio, obispo de Colosas, intervino en el Concilio de Calcedonia (451) y Dositeo en el II Concilio de Nicea (787). Actualmente es sede arzobispal titular.

¹Col 1,2. ²Col 2,1; 4,13. ³Col 3,11. ⁴Act 19,10.26. ⁵Col 1,7. ⁶Col 4,17. ⁷Flm 10,11. ⁸Col 4,7. ⁹Col 4,9.

Bibl.: HERODOTO, *Hist.*, 7,30. JENOFONTE, *Anabasis*, 1,2,6. PLINIO, *Hist. Nat.*, 5,145. ESTRABÓN, *Geogr.*, 12,576. W. M. RAMSAY, *Cities and Bishoprics of Phrygia*, I, Oxford 1895, págs. 208-231. V. SCHULTZE, *Altchristlichen Städte und Landschaften*, II, 1.^a parte, Gütersloh 1923, págs. 445-450. T. DA CASTEL S. PIETRO, *Colosse*, en *ECatt*, IV, Roma 1950, cols. 23-24. HAAG, cols. 24-25.

P. ESTELRICH

COLOSENSES, Epístola a los. I. COYUNTURA HISTÓRICA. La autenticidad paulina de la epístola a los Colosenses es hoy casi un postulado de la crítica independiente, aunque autores recientes, como Bonnard, pretendan que ha sido interpolada por el supuesto autor de la epístola a los Efesios.

Con respecto a la coyuntura histórica de la vida de Pablo en que fue escrita esta epístola, se han presentado tres hipótesis: a) Roma durante la primera prisión romana, descrita en Act 28, 30; b) Cesarea en las circunstancias descritas en Act 24,27, y c) Éfeso durante el ministerio trienal de Act cap. 19.

Cesarea y Éfeso apenas han podido sostenerse en buena hipótesis, y la crítica vuelve casi en masa a la vieja tradición de la primera prisión romana.

Pablo había sido trasladado a Roma desde Cesarea para allí ser sometido al tribunal directo del César, al que había apelado como ciudadano romano. En la capital la vida de prisionero fue benigna, ya que su estado de *custodia militaris* le permitía vivir en su casa, aunque amarrado codo con codo con un pretoriano de turno.

Pablo, en aquel año 63, llevaba ya mucho tiempo dedicado a su misión apostólica, en la que había podido reunir preciosos datos para la elaboración definitiva de su pensamiento teológico. La tranquilidad forzosa del arresto romano le va a dar una magnífica ocasión de digerir y ordenar esas ideas hasta conseguir la fórmula plena de su doctrina cristológica.

II. LA IGLESIA EN COLOSAS. La ciudad de Colosas se hallaba en Frigia, en el valle del Lico, un afluente del Meandro, a 200 km, aproximadamente, al este de Éfeso. No parece que Pablo pasase por esta región en su segundo y tercer viaje, ni tampoco que visitase estas ciudades durante su permanencia en Éfeso; sino que, durante su trienio efesino, irradió su predicación desde la metrópolis por medio de sus discípulos.

La iglesia de Colosas provenía del paganismo (1,21.27; 2,13); pero esto no quita el que hubiera una fuerte infiltración judía en la nueva fe colosense, como lo evidencia el tenor de la epístola.

No tenemos datos concretos sobre la misión de Epafros en Colosas; pero parece que unos años después del ministerio de Pablo en Éfeso, probablemente a su llegada a Roma, Colosas fue escenario de una osada tentativa de acomodar el evangelio al flexible esquema de la religión helenística, interpretada por círculos marcadamente judíos. Esto es lo que explica esa evocación desconcertante que hace Pablo de los errores de Colosas.

Por una parte, tienen un carácter claramente judío: la circuncisión (2,11-13), observancia sobre los alimentos (2,16-21), celebración de fiestas anuales, mensuales y sabáticas (2,16). Y detrás de todo esto, la Ley judía con su carácter caduco y pasajero (2,14-15). Por otra parte, hay rasgos extraños al judaísmo ortodoxo y de claro sabor helénico: el culto de los ángeles (2,18), e ascetismo excesivo (2,23), la búsqueda de una «filosofía» humana (2,8).

III. CONTENIDO DOCTRINAL. Reduciendo a esquemas los errores colosenses, tales cuales se traslucen de la misma lectura de la epístola, podríamos concretarlos en los siguientes puntos: 1. En la economía de la salvación, dirigida por Dios, Cristo es solamente un ministro parcial, con una jurisdicción limitada. 2. Aun la misma salvación, administrada por Cristo a través de los ritos de la Iglesia, es algo meramente inicial, estando reservada la perfección y plenitud a otros «regidores cósmicos» o «ángeles», que actúan por medio de una nueva organización o religión de misterio, con ritos determinados.

Sobre estos dos puntos gira toda la epístola, en la que san Pablo niega rotundamente ambos presupuestos:

1. Cristo no es «uno de tantos» en el orden universal de la salvación. Él es el único. Dios no administra la más pequeña dosis de salvación sino a través de Cristo. Cristo es «el primogénito de toda criatura» y «en Él fueron creadas todas las cosas» y «en Él tuvo a bien habitar todo el pleroma» (1,15-20); «en Cristo están depositados todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia» (2,3). En una palabra, Cristo trasciende todos los órdenes y «está arriba sentado a la diestra de Dios» (3,1).

2. La salvación, administrada por Cristo, no es una cosa inicial y preliminar, sino que tiene en sí la posibilidad de llegar a las más altas cimas. El evangelio «fructifica y crece en todo el mundo» (1,6). El desideratum máximo del cristiano es llegar a ser el «varón perfecto en Cristo Jesús» (1,28).

Para ello, la Iglesia no propone solamente conocimientos rudimentarios, sino que prodiga «todas las riquezas de la plena comprensión, hasta llegar al profundo conocimiento del misterio de Dios, Cristo, en quien están depositados todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia» (2,2-3).

Por consiguiente, no es necesario suplementar a la Iglesia con una nueva organización que administre dosis más altas de perfección, ya que «en Cristo Cabeza hay vitalidad abundante para vivificar a su Iglesia, su Cuerpo, que, recibiendo la vida y la consistencia a través de las coyunturas y ligamentos, obtiene el crecimiento de Dios» (2,19).

Bibl.: J. M. BOVER, *Las Epístolas de san Pablo*, Barcelona 1940. E. PERCY, *Die Probleme der Kolosser und Epheserbriefe*, Lund 1946. CH. MASSON, *L'Épître de saint Paul aux Colossiens*, Neuchâtel-Paris 1950. J. M. GONZÁLEZ RUIZ, *San Pablo. Cartas de la Cautividad*, Roma-Madrid 1956, págs. 95-170. J. HUBY, *Les Épitres de la Captivité*, en *VS*, VIII.

J. M.^a GONZÁLEZ RUIZ

COLUMNA. → Arte hebreo.

COLUMNA DE FUEGO. → Columna de nube.

COLUMNA DE LA FLAGELACIÓN. Los evangelistas están de acuerdo en afirmar que Jesucristo fue sometido al tormento de la flagelación por orden de Poncio Pilato, pero no entran en más detalles¹. No hablan ni de columna, ni de varas o látigos, ni dicen tampoco como se realizó el castigo. La tradición primitiva se encargó bien pronto de informarnos sobre muchos de estos detalles, en primer lugar sobre la columna a la cual habría sido atado el Señor. Acerca de este hecho, existen, sin embargo, dos tradiciones que se refieren a dos columnas distintas y que presuponen por lo mismo dos flagelaciones, una realizada por los judíos en la casa de Caifás y otra por los soldados romanos en el pretorio de Pilato.

¹Mt 27,26; Mc 15,15; Jn 19,1.

La primera se remonta al siglo IV y es atestiguada por el Peregrino de Burdeos que vio la columna en las ruinas de la misma casa de Caifás. Santa Paula (386) y Prudencio, en la misma época, afirman que la vieron en la iglesia del Cenáculo. Teodosio (530) y Prudencio nos refieren expresamente el traslado del lugar primitivo al Cenáculo y este último en tales términos que excluyen la identificación con la columna del Pretorio. De la

época posterior, hasta el siglo x, se conservan diversos testimonios que hablan de su emplazamiento y del material de que estaba construida, así como de otros detalles, como de las gotas de sangre del Señor. de las huellas de sus dedos, manos, brazos, pecho, etc. A partir del siglo x desaparece todo rastro de esta columna. Es probable que haya sido destruida por los musulmanes a principios del siglo xi. La pérdida es muy lamentable, porque, aun cuando no pueda identificarse con la columna de la flagelación de Cristo, dado que hoy día no se admite más que una flagelación, la ejecutada en el Pretorio, sin embargo, hay razones para pensar que fuera la columna a la que fueron atados y azotados los apóstoles¹.

¹ Act 5,40.

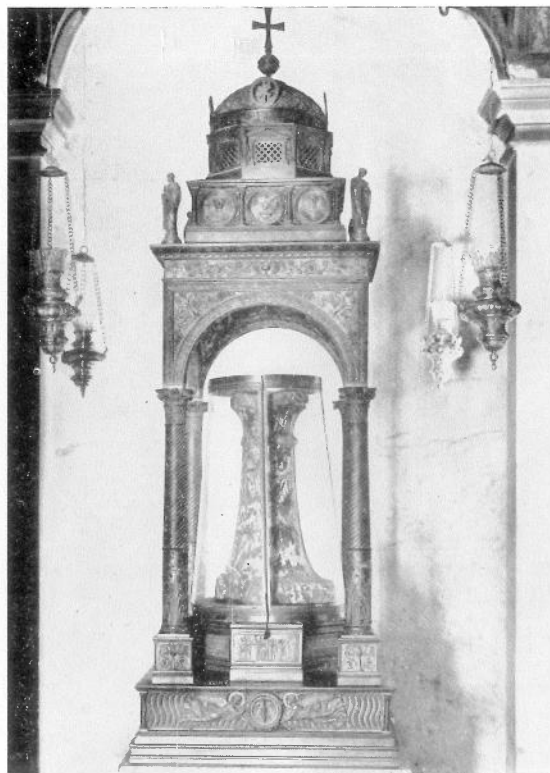
Acerca de la columna de la flagelación del Pretorio la tradición es más tardía. No aparece con seguridad hasta la época de los cruzados. Desde entonces comienzan a venerarse como reliquias insignes varios trozos de esta columna diseminados por distintos lugares del modo siguiente: 1. La columna de Santa Práxedes en Roma; 2. el fragmento de columna de la capilla de los improperios en el Santo Sepulcro; 3. el trozo de columna conservado en la capilla de Santa María en el Santo Sepulcro; 4. el fragmento conservado en la iglesia del Salvador de los Armenios en Jerusalén, y 5. el trozo de columna venerado en la iglesia de los Santos Apóstoles de Constantinopla.

Lo que hoy día puede decirse acerca de todas estas reliquias es que su autenticidad ofrece pocas garantías. La tradición sobre la columna de la casa de Caifás es más antigua; pero tiene en contra el hecho de que los evangelistas sólo conocen una flagelación y la exégesis moderna está de acuerdo en afirmar que ésta se realizó en el Pretorio. La tradición sobre la columna del Pretorio no comienza hasta el siglo xi, fecha demasiado tardía para ofrecer decisivas garantías históricas, además de que nos son desconocidos los lugares de proveniencia de los distintos fragmentos y su misma multiplicidad a conseja la máxima reserva.

Bibl.: T. TOBLER, *Golgotha. Seine Kirchen und Klöstern*, S. Gallen-Berna 1851, págs. 341-344, 363-370. CH. ROHAULT DE FLEURY, *Mémoire sur les instruments de la Passion de N. S. Jésus-Christ*, París 1870, págs. 264-267. P. GEORGI, *La corona de N. S. Gesù Cristo*, Lecce 1885. E. BEURLIER, *Flagellation*, en *DB*, II, 2, cols. 2281-2283. E. POWER, *The House of Caiphas and the Church of St. Peter*, en *Bibl*, (1929), págs. 395-404; id., *Colonnes de la flagellation*, en *DBS*, II, cols. 60-67.

O. GARCÍA DE LA FUENTE

COLUMNA DE NUBE (heb. *‘ammūd ‘ānān*; στῦλος τῆς νεφέλης; Vg. *columna nubis*). Nube prodigiosa que no se separó de los hebreos desde la salida de Egipto hasta su entrada en Canaán, desapareciendo cuando los hebreos pasaron el Jordán¹. De día aparecía como fuego y de noche como humo, lo que ha hecho suponer a algunos que fueron dos columnas distintas. Debíó el nombre a su forma de fuste. Durante las marchas se colocaba sin duda al frente de las tribus para marcarles el camino de la Tierra Prometida; cuando los israelitas acampaban, y no sólo desde la erección del Tabernáculo, debía de ocupar el centro del campamento. Su papel parece ser doble, descontando su evidente función de



Columna de la flagelación de Jesucristo, que se conserva actualmente en la iglesia de Santa Práxedes en Roma. (Foto F. Arborio Mella, Milán)

guía: proteger a los hebreos como un velo contra los rigores de la intemperie y, a veces, de sus enemigos, y el de servir de velo a Yahweh, que entre ellos se manifestaba. Según san Pablo, es imagen del bautismo².

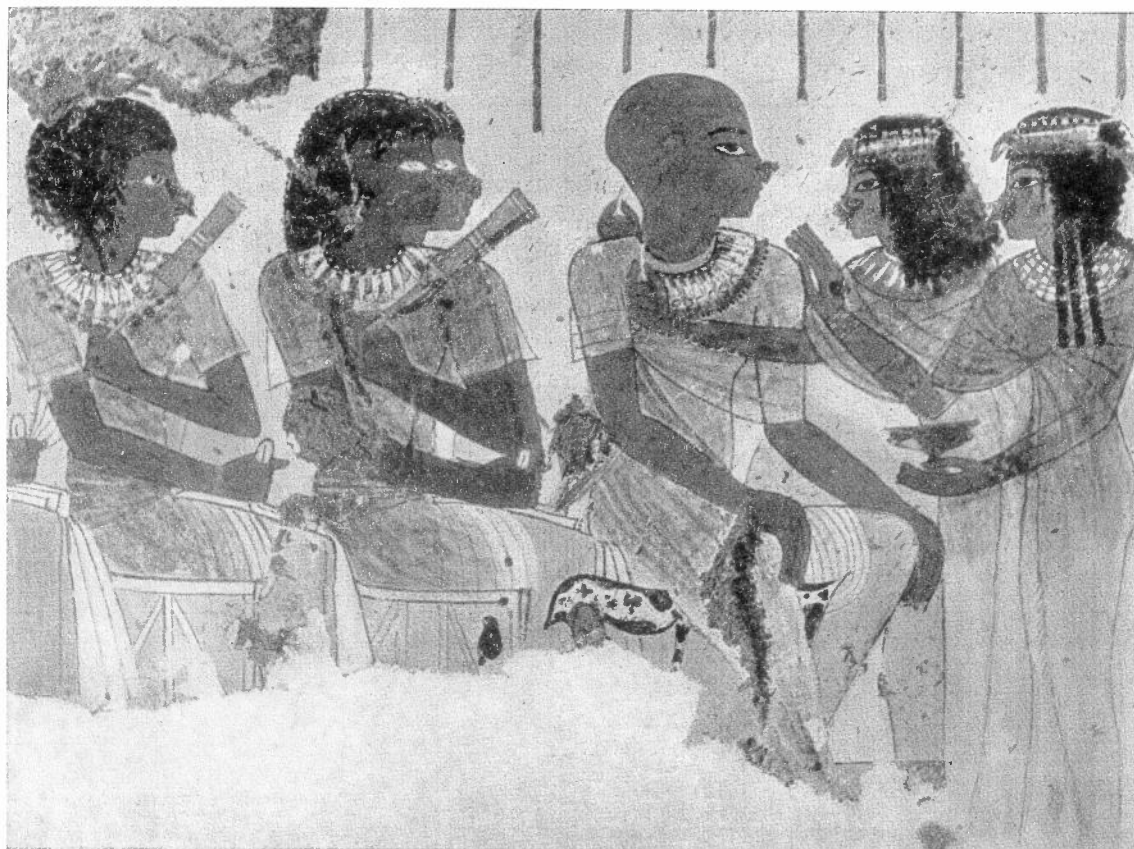
Las hipótesis racionalistas para explicar este «fenómeno» son por demás arbitrarias, como, por ejemplo, la de un volcán, inexistente en el Sinaí, cuyo humo lógicamente no pudo acompañar a los israelitas en sus desplazamientos.

¹ Éx 13,21-22; 14,20.24; 40,34-36, etc.; Nm 9,15-23, etc.; Dt 1,30. 32-33, etc.; Neh 9,12-19, etc. ² I Cor 10,1-2.6.

Bibl.: A. CLAMER, *Les Nombres*, en *La Sainte Bible*, II, París 1946, pág. 291.

COLLAR (heb. *‘ānāq*, pl. *‘ānāqīm* y *‘ānāqōt*, *hamnik*; aram. *hamnikā*, *ḥārūzīm*, *kūmāz*, *hēlyāh*; κλοιός, κάθεμα; Vg. *muraenula*, *torques*, *monile*). Las versiones antiguas y modernas no suelen traducir de manera coincidente los términos, bastante oscuros, que parecen denotar el collar o una joya análoga. Las excavaciones siropalestinas (Tell el-Ağgūl, Ras Šamrah, etc.) han descubierto cantidad reducida de collares, que en su mayoría proceden de Egipto o son imitaciones de los egipcios. Los componen cadenillas, abalorios, metales preciosos, coral, piedras, etc. En las cuevas del Carmelo se han hallado collares del período natufiense.

Gn 41,42; Éx 35,20; Nm 31,50; Jue 8,26; Prov 1,9; 4,9; Cant 1,10; 4,9; Ez 16,11; Dan 5,7.16.29; Os 2,15.



Jóvenes egipcias colocando un collar a un invitado durante un banquete. De un relieve policromo de una tumba de la XIX dinastía

Bibl.: K. GALLING, *Halsschmuck*, en BRL, Tubinga 1937, cols. 257-259. A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, I, Paris 1939, pág. 400 y sigs. F. NÖTSCHER, *Biblische Altertumskunde*, Bonn 1940, pág. 68. HAAG, col. 640.

COMADREJA. → Topo.

COMADRONA (heb. *mēyallēdet*; μαῖα; Vg. *obstetrix*). Profesión mencionada contadas veces en la SE¹, Pudiera ser que las mujeres hebreas, como las aldeanas y beduinas actuales de Palestina, tuvieran los partos fáciles, lo cual explicaría la parquedad con que se alude a las parteras. El Éxodo cita el nombre de dos de ellas: Pū'āh y Šifrāh, a las que el faraón encargó que dieran muerte a los varones hebreos recién nacidos², mas ellas no obedecieron tal orden, recibiendo por eso las bendiciones de Dios. Se supone que eran egipcias.

¹ Gn 35,17; 38,28; Éx 1,15.17.20.21. ² Éx 1,15-17.

Bibl.: A. CLAMER, *Éxode*, en *La Sainte Bible*, I, 2.ª parte, Paris 1956, pág. 67. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, Paris 1958, págs. 73-74.

COMENTARISTAS CRISTIANOS. A juzgar por el enunciado, podrían entrar aquí hasta los mismos apóstoles que interpretaron y comentaron el AT desde Cristo y para Cristo; pero su exégesis ha quedado

consignada en los libros del NT. Tampoco vienen a colación los Padres apostólicos, los llamados apologistas, ni los Padres de la Iglesia, cuyas interpretaciones prolongan las cadenas exegéticas. Asimismo queda desglosada la contribución española (→ **Biblistas españoles**) que va estudiada aparte.

Con tales salvedades, la exégesis cristiana a lo largo de los siglos puede cómodamente dividirse en razón del tiempo y de algunos acontecimientos que influyeron en ella de modo decisivo.

I. EDAD MEDIA. La SE es para los hombres medievales, ante todo y principalmente, un libro de edificación moral más que de estudio; en la exégesis predomina la vieja corriente alejandrina dando gran importancia a la interpretación alegórica y espiritualizante, si bien en teoría reconocían la primacía del sentido literal. En general marcan la pauta exegética — muy en teoría, desde luego — las normas de san Agustín en *De doctrina christiana*, de san Beda en *De schematibus et tropis* y de Rabano Mauro en *De clericorum institutione*. La Biblia es santa hasta en su menores detalles y la utilizan directamente como manual de teología y de moral; las dificultades de todo tipo que creaba semejante concepción intentaron resolverlas multiplicando los sentidos de los que llegaron a contar hasta ocho diferentes.

El mismo afán místico y moralizante hace que el interés se centre en los libros del Génesis, Cantar de los Cantares, los Salmos y san Pablo.

En el siglo IX, Alcuino († 804), el gran propulsor de la cultura en el mundo franco, corrigió la Vulgata según los manuscritos más antiguos y su obra sirvió de base de estudio hasta el siglo XIII. Escribió además 281 *Interrogationes et responsiones in Genesim* a modo de florilegio de problemas y dificultades en cuya solución se aprovecha largamente de los Santos Padres; también comentó varias cartas de san Pablo.

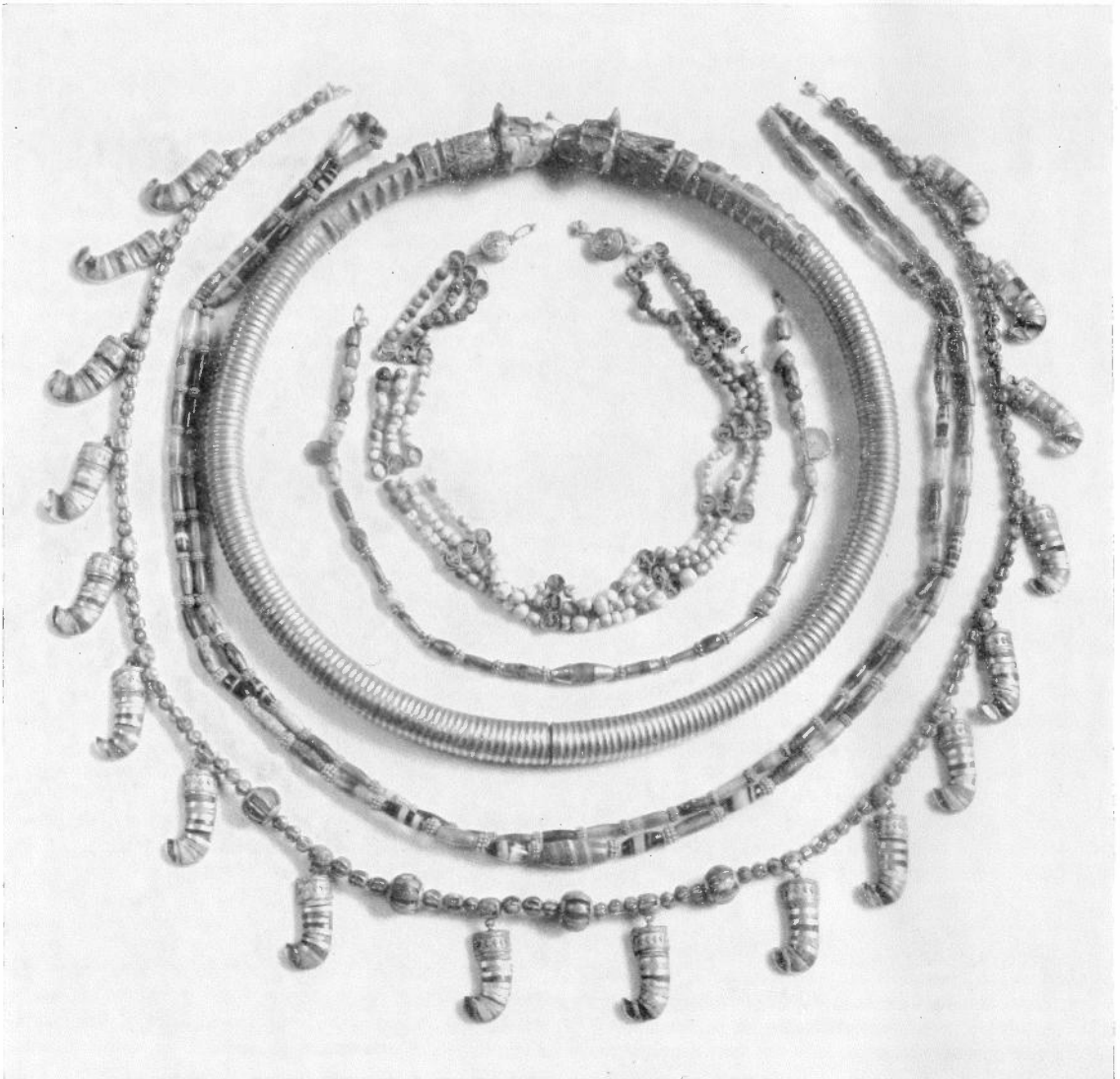
Rabano Mauro († 856) hizo comentarios a gran número de libros de ambos Testamentos, siguiendo las interpretaciones patrísticas. Más original e interesante se manifiesta en el manual de introducción ya mencio-

nado, en que propone acertadas reglas de hermenéutica: declaración de lugares oscuros por textos paralelos, el contexto y la conformidad con la ortodoxia, lo que ahora se designa *analogia fidei*.

Los siglos X y XI apenas proporcionan algún nombre en su postración decadente, como Bernon († 1048), que inicia unos balbuceos de crítica, y Landfranco († 1089) con sus comentarios a todas las cartas paulinas a modo de cadena.

En el siglo XII persiste la exégesis alegórica, pero hace su aparición la crítica que ya no se contenta con las razones externas o de autoridad, sino que analiza las pruebas. Anselmo de Laón († 1117) compuso la *Glossa interlinealis* y probablemente la *Glossa marginalis*; Rupert († 1130) en sus comentarios recurre con frecuencia

Diversos tipos de collares, de metal y de otras materias, pertenecientes a la época aqueménida, hallados durante las excavaciones de Susa. Datan de los siglos VI-IV A.C. (Foto Museo del Louvre)



al texto hebreo y a las diversas traducciones griegas de la antigüedad, mostrándose duro con la de los LXX. Hugo de San Víctor († 1141) escribió *De Scripturis et scriptoribus sacris praenotatiunculae*, que viene a ser una especie de introducción general a la SE, cuyo objeto es el Verbo encarnado con todos sus misterios; también comentó muchos libros en particular. De Gilberto de la Porrée queda una *media glossatura* y de Pedro Lombardo las *Glossae continuae* al Salterio y la *Magna glossatura* a las cartas paulinas.

Ricardo de San Víctor († 1173) es sin duda el primer exegeta de su siglo por la amplitud y calidad de sus trabajos: *Tractatus de meditando plagis*, *Explicatio aliquorum passuum difficilium Apostoli* y *Declarationes nonnullarum difficultatum Scripturae*; los Santos Padres tendieron muchas veces a las interpretaciones místicas porque no podían resolver el sentido literal.

Joaquín de Fiore es alegorista en su exégesis del Apocalipsis y de los Salmos, y compuso una *Concordia N et VT*.

En el siglo XIII son los grandes maestros de la escolástica quienes estudian y comentan la SE para sus lecciones de curso; cada uno estaba obligado a hacer una introducción particular y la general a toda la Biblia como *introitus* de su profesorado.

Esteban Langton dio la disposición actual de los libros y la división de capítulos. Se hicieron también correcciones de la Vulgata, Concordancias y «Postillas» verbales y reales (las primeras fueron del cardenal Hugo, 1260), como instrumentos de trabajo para la exégesis. Empezaron a cultivarse las lenguas originales —destacaron en este punto los franciscanos Rogelio Bacon y Raimundo Llull—; también Raimundo Martino fue buen conocedor de hebreo y arameo.

Las máximas figuras comentaron ampliamente la SE, destacando la penetración mística y unción religiosa de san Buenaventura y la sólida sobriedad de santo Tomás.

Toda la predicación se afianza y centra sobre los textos sagrados explicados de modo alegórico con alegorías que nos hacen sonreír en ocasiones, pero que no carecen de ingenio.

Ya en el siglo XIV, los comentarios de Eckhart son de tipo parabólico. Destaca Nicolás de Lira († 1349) con sus *Postillae perpetuae in V et NT* (1322-1330) y las *Moralitates*, según el triple sentido alegórico, tropológico y anagógico, subrayando el valor del literal que a veces es difícil encontrar. Conocía bien el hebreo, aunque no el griego, y es bastante personal; ejerció gran influjo en los posteriores, especialmente en Lutero.

Los comentarios de Alfonso Tostado († 1455) llenan 25 volúmenes. Su contemporáneo, el renacentista Lorenzo Valla, atacó la Vulgata y aplicó al NT los primeros puntos de los estudios clásicos.

II. EDAD MODERNA.

1. *Católicos*. El florecimiento de los estudios de la antigüedad y la aparición del protestantismo, y el consiguiente concilio de Trento, influyeron poderosamente en la historia de la exégesis cristiana. La primera consecuencia fue una mayor atención a los textos originales, bien destacada en las obras de Erasmo de Rotterdam,

que en 1517 publicó en Basilea el texto griego del NT, y en los trabajos de Cisneros en pro de la *Poliglota de Alcalá*, que para esa fecha ya tenía concluidos los originales.

El cardenal Cayetano († 1534) se ayudaba para sus comentarios de dos buenos conocedores del griego y el hebreo, y Santos Pagnini († 1541) hizo una nueva versión latina de toda la Biblia. F. Vatablo († 1547) comentó el AT y J. Gagneo († 1549) el NT; R. Bayno († 1560) fue uno de los mejores expositores del libro de los Proverbios. De la época tridentina quizá el hombre bíblicamente más preparado fue Sixto Senense († 1569), que trató con amplitud todas las cuestiones isagógicas, aunque más bien de modo escolástico. También Luis de Tena, profesor en Alcalá, escribió una *Isagoge in Sacram Scripturam*.

Grandes y numerosísimos comentaristas llenan la segunda mitad del siglo XVI y primera del XVII; destacan C. Jansenio († 1575), con sus *Commentarii in Concordiam et totam historiam Evangelicam*, F. Toledo († 1569), expositor de Juan y Romanos, G. Estius († 1613) de las Cartas Apostólicas y, sobre todo, J. Maldonado († 1583), cuyos *Commentarii in quatuor Evangelia* todavía se leen con provecho e interés. Notables asimismo son los trabajos positivos de P. Morin († 1608) en su intento de reconstrucción de la → *Vetus Latina* y los de Arias Montano que, a más de intervenir activamente en la *Poliglota de Amberes*, comentó todos los libros, como el fecundismo C. Lápide († 1637), aunque no siempre ciñéndose al sentido literal.

El verdadero padre de la bíblica es el francés oratorio Ricardo Simón (1638-1712), que dedicó su vida a estudios orientales y a historia cristiana primitiva. Su obra revolucionaria y famosísima, *Histoire critique du Vieux Testament* (1678), atribuye a Moisés sólo la parte legislativa del Pentateuco, adscribiendo a Esdras la actual redacción, todos ellos con una cultura de buena ley y una sagacidad sorprendente, aun cuando no faltan juicios arbitrarios. La obra, que todavía hoy nos produce admiración, provocó la oposición violenta de muchos católicos y protestantes, destacando entre todos el jansenista A. Arnaud y el obispo Bossuet, que logró un decreto real para destruir la edición. A los cuatro años, la *Historia crítica* era puesta en el Índice y la misma suerte tuvo la *Histoire critique du texte du Nouveau Testament* (Amsterdam 1689), juzgada por muchos como superior a la precedente. Siguiéron otras obras, delatando al consumado filólogo que echaba así los fundamentos de la ciencia bíblica posterior.

A pesar de tal sacudida, el siglo XVIII presenta muy pocos valores de interés, como los trabajos de B. de Montfaucon († 1741), recogiendo los fragmentos de las *Hexaplas* origenianas, los de P. Sabatier († 1742) sobre la *Vetus Italia* y los comentarios bilingües con buen sentido crítico de A. Calmet († 1757), sin que hallemos autores de valía hasta un siglo después.

2. *Protestantes*. Contra lo que pudiera pensarse, dada la trayectoria posterior y los primeros afanes de renovación cristiana en sentido evangélico, los fundadores del protestantismo no destacaron como grandes exegetas; pero su doble principio del libre examen y de

IN CIPITLI B SAPIENTIAE



ILICITEIUS
tiam qui iudicatis
terram. sentite
de dñō in bonitate
et in simplicitate
cordis quaerite
illum. Quoniam
nec ab his qui non
temptant illum.
Apparet autem
eis qui fidem ha-
bent in illum. per
uersa enim cogita-

tiones separant a dō. Probata autem uirtus. cor-
ripit insipientes. Quoniam in malis uolunt anima non in-
troibit sapientia. nec habitabit in corpore sub-
dito peccatis.

¶ Scienim sps disciplinae effugiet fictum et auferet
se a cogitationib; quae sunt sine intellectu. et cor-
ripietur a superueniente iniquitate. Benignus ē.

que todas las cuestiones de fe deben resolverse sólo con la Biblia, si que influyeron grandemente en los comentaristas protestantes. Fue también común el desinterés por la patrística.

Tras la primera generación, destacan I. Drusius († 1616) y el famoso jurista H. van Groot († 1645), hombre versátil y de portentosa erudición, que, en sus *Annotationes in libros Evangeliorum* (1641), *Annotationes ad Vetus Testamentum* (1644) y las póstumas *Annotationes ad Novum Testamentum* (1646-1650), pone a contribución —al modo erasmiano— la crítica científica de la Biblia para llegar a la genuina doctrina cristiana. Más científico fue L. Cappellus († 1658), primero en impugnar la absoluta autoridad que se venía concediendo al texto masorético, y a quien condenaron los luteranos alemanes y los zwinglianos de Suiza. I. Koch († 1669) fue alegorista, C. Vitinga († 1722) magnífico comentarista de Isaías y A. Schultens († 1722) se sirvió mucho de sus buenos conocimientos árabes para la interpretación de términos hebreos. Realizaron estudios positivos sobre el Talmud y las *Antigüedades judías* I. Lightfoot († 1675), los dos Buxtorf († 1629 y 1664) y Ch. Schoetgen († 1751). Los protestantes conservaron la fe en la inspiración bíblica hasta mediados del siglo XVIII, en que empieza el racionalismo exegético con J. S. Semler († 1791).

Es la época de la filosofía racionalista y, en proporción con su influjo, van delineándose diversas escuelas exegéticas. Acentúan el racionalismo de Semler hombres de buena preparación lingüística como I. G. Eichhorn, H. E. G. Paulus, que aplica las nociones kantianas a una interpretación psicológica de los textos. Es, sobre todo, la llamada «escuela de Tubinga» con su fundador F. C. Baur (1792-1860) la que avienta toda huella sobrenatural del cristianismo, fase transitoria de la evolución religiosa de la humanidad, con su doble y contradictorio elemento universalista (paulino) y particular (judaico-petrino). Auténticas de san Pablo eran sólo las cuatro grandes cartas. Su radicalismo escandalizó a los mismos discípulos, que pronto se dividieron.

Fomentan un misticismo bíblico L. de Wette († 1849), D. T. Strauss († 1875) y E. Renan († 1892), que se hizo eco de las innovaciones alemanas y logró una fama extensa con su *Vie de Jésus*, amena y sugerente, de bello estilo literario, pero arbitraria y poco científica. Su credo religioso podía formularse así: los milagros son imposibles, las fuentes bíblicas no son históricas, la religión empieza por los mitos, el mesianismo lo dedujeron los cristianos de la interpretación del AT.

No fueron solos los principios filosóficos los que provocaron tales reacciones, que barrieron por completo la fe religiosa en grandes sectores del protestantismo. En el fondo contó mucho la tentación humanista de negación de lo sobrenatural por los grandes descubrimientos arqueológicos, el acercamiento del mundo antiguo oriental, que hizo posible el mejor y más amplio conocimiento de las lenguas y civilizaciones semíticas, y las cada vez más abundantes noticias históricas.

Benemérito de los estudios hebraicos fue W. Gesenius († 1842), autor de una gramática y del monumental *Thesaurus Linguae Hebraicae*, reimpresso y mejorado hasta nuestros días.

No había duda de que la Biblia y su mundo religioso, histórico y lingüístico, habían despertado uno de los movimientos científicos más importantes de todos los tiempos y ramos del saber.

Empezaron las obras enciclopédicas y los comentarios en varios volúmenes, algunos de los cuales se han renovado continuamente hasta la época actual; mencionamos los principales bajo el nombre del respectivo director.

H. A. W. Meyer, *Kritisch-exegetischer Kommentar über das NT*, Gotinga 1832-1847, en 16 vols., a fines de siglo ya contaba con la 9.^a ed. Su característica es el predominio de la exégesis histórica y gramatical; algunos comentarios se resentían del liberalismo que entonces dominaba.

Acerca de la obra ingente de Wellhausen → **Wellhausenismo**. C. J. Bunsen, *Vollständiges Bibelwerk für die Gemeinde*, Leipzig 1858 y sigs., en 10 vols., de tendencia marcadamente racionalista. Keil-Delitzsch, *Biblicher Kommentar über das AT*, Leipzig 1860 y sigs., en 17 vols., más ortodoxo y conservador; de orientación parecida P. Lange, *Theologisch-homiletisches Bibelwerk*, Bielefeld 1864 y sigs., 36 volúmenes. F. C. Cook, *The Holy Bible with an Explanatory and Critical Commentary*, Londres 1871 y sigs., 11 vols., también como *The Speaker's Commentary* bastante moderado y religioso, notas que en general ha mantenido la exégesis inglesa. Más racionalistas son E. Reuss, *La Bible, traduction nouvelle avec introductions et commentaires*, Paris 1874-1881, 16 vols., y *Das Alte Testament*, 7 vols., Brunswick 1892-1894 (póstumo) —insiste más en la exégesis complexiva que en los detalles filológicos—, y Holtzmann-Lipsius-Von Soden, *Handkommentar zum NT*, Tubinga 1890-1891, 4 vols. Nowack, *Handkommentar zum AT*, Gotinga 1892 y sigs. Marti, *Kurzerhandkommentar zum AT*, Friburgo de B. 1897 y sigs. —profusamente influido por wellhausenismo, así como sus obras *Geschichte der israelitischen Religion* y *Die Religion des AT*, por muchos años fue director de ZAW; Gressman-Gunkel, *Die Schriften des AT in Auswahl neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt*, Gotinga 1909 y sigs. Estos autores señalan la nueva dirección exegética que pugna por liberarse del influjo wellhausiano y persigue el desarrollo religioso hebreo en el mundo oriental antiguo más que los análisis filológicos. Ambos son bien conocidos: el primero por la publicación de *Altorientalische Texte und Bilder*, 2 vols., Tubinga 1909, y el segundo por sus trabajos sobre los géneros literarios de los Salmos; colaboró además en el Comentario de Nowack y dirigió, junto con Schiele, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (1909 y sigs.), de carácter algún tanto radical; más moderada es la *Realencyclopädie für Protestantische Theologie* (1896 y sigs.), dirigida por Herzog-Hanck. En 1903, Tt. Zahn inicia su *Kommentar zum NT* (Leipzig), muy moderado y de gran religiosidad.

En 1906 publica H. Lietzmann su *Handbuch zum NT* (Tubinga) y J. Weiss los *Schriften des NT neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt*, 2 vols., Gotinga, 1905-1907, de tendencias conservadoras, aunque entusiasta defensor de la llamada «tesis escatológica». También es moderado el *Kommentar zum AT*, Leipzig 1913, del que se han publicado 12 vols.

Los ingleses publicaron a partir de 1880 la *Cambridge Bible for Schools and Colleges* y empezaron en 1895 la publicación del magnífico *International Critical Commentary* bajo la dirección de Driver-Blummer-Briggs, de gran tacto filológico y de tendencias conservadoras; en 1898-1904, Hastings daba a la luz pública su *Dictionary of the Bible*, en 4 vols., y al año siguiente Cheyne-Black su *Encyclopaedia Biblica*, en 4 vols. también, pero mucho más radical. En los años 1907-1910 salieron en Londres los 15 vols. del *Expositor's Greek Testament*.

III. TIEMPOS NUEVOS. El panorama protestante a principios de siglo era desde el punto de vista religioso bastante desalentador. Es verdad que hombres de primera categoría se esforzaban por mantener una concepción específicamente religiosa de la Biblia, junto con la aportación de los grandes adelantos lingüísticos e históricos del mundo oriental, así A. Dillmann, E. König, Th. Zahn y A. Schlatter. Pero, en general, dominaban el ambiente las tesis liberales y racionalistas de «estilo ritschliano» de A. Harnack, cuya *Esencia del Cristianismo* (1900) estaba desmedulada de todo contenido sobrenatural; el escepticismo hacia las fuentes de sello wellhausiano, y hasta sobre la misma existencia histórica de Jesús — sensible en autores como J. M. Robertson, P. Jensen, W. B. Smith, A. Drews, etc. — completaba el panorama devastador.

1. *Reacción protestante*. La gran guerra de 1914-1918 marca un cambio de orientación en los estudios bíblicos del protestantismo, cansados los espíritus de tanto cientifismo sin alma y sobrecogidos por la experiencia viva de tanta catástrofe mundana. El comentario de K. Barth a la epístola a los Romanos (1919) fue todo un símbolo y un clarín de alerta que llamaba, con seriedad científica y con fervor místico, a una revisión de posiciones y vuelta a los principios religiosos del protestantismo, liberando la exégesis de teorías filosóficas extrañas; la revista *Zwischen den Zeiten*, iniciada en 1922, ha sido la tribuna difusora de estas ideas.

En general, predominan desde entonces la moderación y la religiosidad en los comentarios, tanto los que continúan las colecciones ya mencionadas como los de nueva creación. Así, el *Theologischer Handkommentar zum NT* de Deichert (1928-1929); *Das NT Deutsch* (1932 y sigs.) de Althaus, Büchsel, etc.; *Handbuch zum AT*, de O. Eissfeldt, y *Das AT Deutsch*, de Hertrich-Weiser; los trabajos sobre el AT de la «escuela escandinava», de autores como Mowinkel, Pedersen; las monografías valiosísimas de la «escuela de Upsala» sobre NT (de Fridrichsen, Riesenfeld, Bo Reike...); los *Cahiers Théologiques*, dirigidos por Von Allmen en Suiza desde 1943; las también suizas *Abhandlungen zur Theologie des A und NT*, (1943) bajo la respectiva dirección de Eichrodt y Cullmann, y el *Commentaire du NT*, (1949) editado por Delachaux-Niestlé.

Síntesis magnífica — y creemos que hasta el presente no superada — de todas estas corrientes científicas y constructoras es el *Theologisches Worterbuch zum NT*, que iniciado por G. Kittel en 1932 con la colaboración de grandes especialistas de todas las corrientes actuales

está al presente, bajo la dirección de Friedrich, en su VII volumen y mantiene al lado de una gran altura científica un tono ponderado que no es el menor de sus valores.

No entramos aquí en la → *Formgeschichte* y su posterior desarrollo.

Al par que los comentarios al texto sagrado, han florecido las «Teologías» del AT (Sellin 1933; Eichrodt 1933-1939 en 3 vols.; Procksch 1950; E. Jacob 1955) y del NT (Stauffer 1941; Büchsel 1945; Bultmann 1948-1953 en 3 fascículos; Cullmann 1957). También los estudios rabínicos en función del medio ambiente del NT con ediciones de textos originales han merecido una atención especial: Beer-Holtzmann, *Mišna* (1912 y sigs.); Kittel-Rengstorff, *Rabbinische Texten (Tosefta, Mišna)*; Goldschmidt-Schwab, *Talmud des Jerusalem*; G. Kittel, *Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum* (1926), abrió amplias perspectivas en este camino; Foot More, *Judaism in the first Centuries of the Christian Era...*, 2 vols., Harvard 1927; la obra monumental y siempre utilísima de Strack-Billerbeck, *Kommentar zum NT aus Talmud und Mišdrasch*, 5 vols., Nünich 1922-1929, con índice reciente de J. Jeremias.

Han aparecido buenas introducciones sobre el ambiente del AT, así las de A. Bentzen en 2 vols., Londres; C. H. Gordon, *Introduction to the OT Times*, Ventnor 1953; M. Noth, *Die Welt des AT*, Tubinga 1953 y *Geschichte Israels*, Gotinga 1954; la de Eissfeldt, Tubinga 1956, etc.

La unidad religiosa del mensaje bíblico la han demostrado Hunter, *Die Einheit des NT* (1944); Rowley, *The Unity of the Bible* (1953); Dietrich, Hoskyns, etc.

Han explotado la aportación de la *Formgeschichte* en forma muy seria y ponderada autores de la nombradía de Dood, Taylor, J. Jeremías, etc.

2. *Restauración católica*. Como ya queda apuntado tras «el siglo de oro» que siguió al concilio de Trento, la exégesis católica fue decayendo siempre más encerrada en formulismos teóricos que no tenían cuenta no ya sólo de los avances históricos y lingüísticos, pero ni siquiera de las exigencias mismas de los textos sagrados, que clamaban por una aclaración más seria y sincera. A ello se sumaba el verdadero pánico con que se asistía al nacimiento de teorías revolucionarias de fuera del campo católico, faltando la preparación científica y la valentía serena para discernir, entre errores y prejuicios arbitrarios, un acervo de realidades consistentes que podían contribuir a una aclaración positiva del contenido y mensaje bíblicos. Los teólogos, de cuño y tendencias especulativas, apenas si se preocuparon más que de repetir que la Biblia estaba inspirada y de probar sus especulaciones filosoficoteológicas con unos textos desenraizados de su ambiente y contexto y que por lo mismo apenas probaban nada y, desde luego, nada revelaban de su íntima vitalidad religiosa. Así se llegó a extremos verdaderamente penosos.

La nueva sensibilidad espiritual y el espectáculo de los avances protestantes estimularon la conciencia católica a lo largo del siglo XIX. El Concilio Vaticano I aclaró el concepto de inspiración y puso en los espíritus

un nuevo interés por el mensaje de la Biblia; la inteligencia prócer de León XIII y su amplia visión de los tiempos y exigencias modernas estimularon decisivamente a los estudiosos católicos. A ello contribuyeron las facultades teológicas alemanas, que formaban parte de las universidades oficiales, la renovada universidad de Lovaina, la creación de los Institutos de Francia, la Escuela Bíblica de Jerusalén, la Universidad Católica de Washington, la restauración de las universidades y Colegios Pontificios de Roma y la creación de la Universidad de Friburgo, en Suiza (1889). La primera manifestación de vida remozada la provocó la *Vida de Jesús*, de Renan, a la que respondieron Bougaud (1872-1873), Fouard (1879), Le Camus (1883), Didon (1890) y Lesêtre (1892).

Empiezan bien pronto las obras colectivas en equipo, que ya venían practicando los profesores alemanes. Así en 1878 aparece el primer volumen del editor Lehielleux, *La Sainte Bible*, traducción de la Vulgata con comentarios de los mejores exegetas del momento (Drach, Bayle, Clair, Crelier, Fillion, Lesêtre y Trochon); a partir de 1907 Brassac la renueva dando entrada a las ideas modernas (la 12.^a ed. y siguientes fueron puestas en el Índice en 1923).

L. C. Fillion en 1886 inició su propio comentario, que comprende 8 vols., con orientación rígidamente conservadora. El mismo año y también en París se inicia el *Cursus Sacrae Scripturae* bajo la dirección de Cornely-Knabenbauer-Hummelauer, también de tendencia conservadora, aunque el último mencionado dio apertura a sus ideas sobre el AT. Cornely publicó su *Historia et critica introductio in utriusque Testamenti libros* (1885-1887), de gran erudición y que por muchos años sirvió de manual en colegios y seminarios.

Ya desde el principio de la renovación se observaron varias tendencias, como era de esperar, que inutilizaron muchas energías, lo que fue menos de esperar a juzgar por el retraso que la exégesis padecía. Estas divergencias se agudizaron principalmente en la cuestión del Pentateuco y del Génesis en particular, e hicieron que hombres como Lagrange tuviesen que cambiar su campo de estudio, pasando del AT al NT.

F. Vigouroux, representante rígido de la tradición conservadora, publicó (1891-1912) su *Dictionnaire de la Bible*, yuxtaponiendo una rica erudición oriental a una exégesis tradicional.

La figura prócer y mejor preparada del catolicismo — máxime después de la separación de A. Loisy —, fue sin duda el dominico M. J. Lagrange (1855-1938), de gran madurez teológica y de vastísima cultura lingüística e histórica, que en 1890 fundó la *École pratique d'études bibliques* de Jerusalén y en 1892 la *Revue Biblique*, progresista y atenta siempre a todos los avances orientalistas y a los datos teológicos, en la que colaboraron desde el principio las firmas más renombradas y en cuya historia no faltan colaboraciones de todos los credos. En 1900 anunció el proyecto de un comentario colectivo de carácter científico, los *Études Bibliques*, que iniciaba él mismo dos años después con *Le livre des Juges* y en el que fueron apareciendo obras tan famosas como *Isaie* de Condamin (1905), *Choix de textes religieux assyro-babyloniens* de É. Dhorme (1908), los cua-

tro volúmenes del propio Lagrange sobre los evangelios (desde 1912), etc., hasta un total de unos cuarenta y cinco volúmenes que cuenta en la actualidad. No creemos exagerar si decimos que ahí queda lo más representativo de la exégesis científica católica.

En 1895, O. Bardenhewer creaba en Friburgo de B. la colección de trabajos exegeticos *Biblische Studien*; en 1908 Nickel-Rohr iniciaba el *Biblische Zeitfragen* para AT y NT, y en 1910, Nickel-Meinertz las *Abhandlungen*, respectivamente, también de AT y NT, que continúan hasta hoy con gran provecho de la exégesis; el mismo año, Grandmaison-Lebreton editaban las *Recherches de Science Religieuse*. En 1902, la Santa Sede crea la Comisión Bíblica, que modera los estudios católicos. En 1907 se constituye la comisión para la edición crítica de la Vulgata. Desde 1909 funcionan las aulas del Instituto Bíblico, que, con la enseñanza oral primero y después con las publicaciones, fue y sigue siendo uno de los mayores fermentos de la renovación científica.

Se multiplican las obras colectivas en que colaboran los exegetas: *The Catholic Encyclopedia* (Nueva York 1907), *Dictionnaire Apologétique* (París, 1909), etc.

He aquí las principales colecciones de comentarios: *Die heilige Schrift des NT* (= *Bonner Bibel* 1912) dirigida por F. Tillmann; desde 1923 también para el AT, bajo la dirección de Feldmann-Herkenne. Las francesas *Verbum Salutis* de Huby, en 1924; *La Sainte Bible* de Pirot-Clamer en 1935; el mismo año Kalt Lauck, *Die heilige Schrift für das Leben erklärt*; Wikenhauser-Kuss, *Regensburger Kommentarwerk zum NT* (o *Biblia* de Ratisbona, 1938); *La Sacra Bibbia* del Pontificio Istituto Biblico (Florencia 1943); *La Sacra Bibbia* de S. Garofalo (Turín 1947); *Echter Bibel* de Nötscher-Staab (Wurzburgo 1947); *A Catholic Commentary on Holy Scripture* de E. F. Sutcliffe (Londres-Nueva York 1953); *Biblia Comentada* por profesores de la Universidad Pontificia de Salamanca (Madrid 1960 y sigs.) y *La Sagrada Escritura* por profesores jesuitas (Madrid 1961 y sigs.).

Viejas traducciones, renovadas o nuevas, hechas de los originales han aparecido en gran número, así la de Crampon, de *Maredsous*, de Lille, de la *Pléiade*, de Jerusalem ésta última publicada bajo la dirección de R. de Vaux con la colaboración de los mejores comentaristas franceses, primero en fascículos separados y después en un volumen; sus breves introducciones y comentarios condensan los últimos avances de una exégesis sensata y abierta.

Colecciones nuevas, a partir de la segunda guerra mundial: *Lectio divina* y *Temoins de Dieu* (ed. Cerf), *Analecta Lovaniensia*, *Recherches bibliques*, *Textes pour l'histoire sacrée*, *Evangile*, etc.

También son numerosas las «vidas» de Cristo en este siglo: Fillion, Grandmaison, Lagrange, Lebreton, Prat, K. Adam, Villam, Ricciotti, Fernández, Bover, etc.

Igualmente se cultivan los estudios sobre el judaísmo y las «introducciones»: M. J. Lagrange, *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, París 1933; J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien au temps de J. Ch.*, 2 vols., París 1935; *Textes rabbiniques*, Roma 1955; Hopfl (1920), *Institutiones Biblicae* del P. Ist. Biblico (1925), Sickemberger (1925), Renie (1930), Cheminat, 2 vols. (1930), Ba-

lestri (1932), Meineatz (1933), Robert-Tricot (1938), Wikenhauser 1953 (trad. española 1959), la última que conocemos es la de Robert-Feuillet en dos gruesos volúmenes, con la colaboración de varios grandes exegetas franceses del momento: *Introduction a la Bible*, París 1957-1959.

A todas estas hay que agregar los magníficos estudios del *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, que bajo la dirección de Pirot-Robert-Cazelles viene publicándose desde 1928 y está en la actualidad en el vol. VI (letra P).

Ante esta floración de estudios bíblicos que contemplan los tiempos modernos — muy especialmente después de la encíclica *Divino afflante Spiritu*, 1943 — no es posible otra actitud que la optimista, porque el cristianismo vuelve a los cauces de su más pura autenticidad y porque la Biblia recupera su más noble destino religioso de ser el libro y tesoro de un pueblo, del pueblo de Dios.

Bibl.: R. SIMON, *Histoire critique des principaux commentateurs du NT*, Rotterdam 1693. J. G. ROSEMÜLLER, *Historia Interpretationis Librorum Sacrorum in Ecclesia Christiana*, 5 vols., Heidelberg-Berlin 1795-1814. F. W. FARRAR, *History of Interpretation*, en *Bampton Lectures*, 1885-1886. W. SANDAY, *The Life of Christ in Recent Research*, Oxford 1907. A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 5.ª ed., Tübinga 1933; id., *Geschichte der paulinischen Forschung*, 2.ª ed., ibid. 1933. M. JONES, *The NT in the Twentieth Century*, 3.ª ed., Londres 1934. A. MERK, *Introductionis in S. Scripturae libros compendium*, I, París 1940, págs. 265-300. J. COPPENS, *Histoire critique des livres de l'AT*, 3.ª ed., Tournai 1942. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Age*, París 1944. S. GAROFALO, *Gli umanisti del sec. XV e la Bibbia*, en *Bibl*, 27 (1946), págs. 338-367. A. VACCARI, *Bibbia*, en *ELI*, VI, págs. 911-918; id., *Historia Exegeseos*, 6.ª ed., Roma 1951, págs. 510-567. B. SMALEY, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, 2.ª ed., Londres 1952. E. C. KRAELING, *The OT since the Reformation*, Londres 1955. H. J. KRAUS, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des AT von der Reformation bis zur Gegenwart*, Neukirchen 1956. J. K. S. REID, *The Authority of Scripture. A Study of the Reformation and Post Reformation Understanding of the Bible*, Londres 1957. E. C. BLACKMAN, *Biblical Interpretation. The Old Difficulties and the New Opportunities*, Londres 1957. E. KASSMANN, *Neutestamentliche Fragen von Heute*, en *ZThK* (1957), págs. 1-21. J. LEVIE, *La Bible, parole humaine et message de Dieu*, París-Louvain 1958. H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, 2 vols., París 1959. B. RIGAU, *L'historicité de Jésus devant l'exégèse récente*, en *RB*, 65 (1958), págs. 481-522; id., *L'Interpretation de Paul et du Paulinisme*, en *La Littérature paulinienne*, Lovaina 1960.

C. GANCHO

COMENTARISTAS JUDÍOS. En la comunidad farisea se estableció una tradición de la exégesis bíblica hacia el término del período del Segundo Templo, a causa de la costumbre de leer el Pentateuco en la sinagoga los sábados en secciones semanales, cuyo conjunto ocupaba al principio tres años y después uno sólo, seguidas de una exposición (*midraš*). Estos *midrašim* se coleccionaron, desde el siglo II d.C. en adelante, de forma continua, en varias series: *midrašim tannaíticos*, *Midraš Rabbá* (cuyas diferentes partes corresponden a distintos períodos) y *Tanḥūmā*. Si bien siguen el Pentateuco verso por verso, no son comentarios en el sentido actual de la voz, ya que tienen por fin primordial la enseñanza moral y la edificación; pero contienen, entre muchas observaciones disparatadas, una parte no despreciable de sólida exégesis literal, no sólo de los pasajes del Pentateuco a los que pertenecen, sino de textos de otros libros del AT, que se

citan como formando cuerpo del tema o argumento midrástico. En un período posterior, estos comentarios incidentales se reunieron formando *midrašim* a Samuel, Salmos, Proverbios, etc., y últimamente como comentarios midrásticos sobre todo el AT, en *Yalqūt Šim'oni* (Alemania, siglos XII-XIII). Una obra similar acerca de los Profetas y parte de los Hagiógrafos, debida al español Mākir ben 'Abbā' Māri (siglo XIV), es *Yalqūt Mēkirī*. Esta erudición exegética tradicional pasó a los cristianos: san Jerónimo la utilizó generosamente en la Vulgata, y se hallan ecos de la misma en las cadenas siríacas. Raši (= R. Šelōmōh Yiṣḥāqī, Troyes 1040-1105), resumió, de forma magistral, este material en su comentario a todo el AT, que goza de incomparable prestigio entre los judíos y ha sido traducido a varias lenguas europeas. Tiene un valor inapreciable para el conocimiento de la exégesis judía. Raši distingue claramente por primera vez entre *pēšāṭ*, «explicación literal», y *midraš* o *dērāš*, «oratoria sagrada». Nicolás de Lira imitó ampliamente sus exégesis.

Un modo de concepción, totalmente diferente, nació en el Oriente musulmán por influencia de la exégesis coránica árabe (que, a su vez, evidencia signos patentes del influjo de la retórica y filología helenísticas). Estaba íntimamente unido a la gramática y lexicografía — muchos exegetas fueron también destacados gramáticos —; se distingue asimismo por el intento de explicar el AT conforme al sistema filosófico que suscribe el autor. Esta escuela rechazó las explicaciones midrásticas. La filológica se originó en Palestina e Iraq con R. Sa'adyāh Ga'ōn (882-942), que también tradujo al árabe la mayor parte del AT, R. Ḥay Ga'ōn (939-1038), y los eruditos caraitas Daniel al-Qūmisī, Jacob al-Qirqisānī y Jafet ben 'Alī (todos del siglo X). Esta escuela alcanzó su mayor desarrollo en España; entre sus numerosos representantes se puede mencionar a Moisés aben Chicattella de Córdoba y a Judá aben Bal'am (Toledo y Sevilla), que vivieron en el siglo XI. Muchos de estos comentaristas escribieron en árabe y solamente se conservan restos de sus obras. Se conoce a la escuela española principalmente a causa de los sabios emigrantes, que escribieron en hebreo para los judíos de fuera de España. Los dos principales son Abraham aben 'Ezra (nacido en Tudela, 1092-1167) y David Qimḥi (Narbona, 1160-1235, abreviatura Radaq). Éste fue mucho menos original que aquél, mas su perspicacia y claridad expositiva hicieron que fuera, a través de las versiones latinas, el más notorio transmisor de los considerables resultados científicos de la escuela española a los eruditos cristianos del período humanista.

La fusión del judaísmo tradicional del noroeste de Europa y el judaísmo científico-filosófico de España, que aconteció durante la Reconquista y la expulsión de los judíos de la España musulmana en 1148, produjo una escuela exegética mixta, que consagraba menos atención a la filología pura y que trató de penetrar más y más profundamente en el pensamiento de la Biblia. Rašbam (= R. Šēmū'el ben Mē'ir, ca. 1085-1174), nieto de Raši, sabía latín y criticó la Vulgata; Naḥmánides (Moisés ben Naḥmān Bonastruc da Porta, nacido en Gerona, 1194-1270), cuyo comentario al Pentateuco tiene un tinte místico; Gersónides (Leví ben

Geršom (Bagnols, 1288-1344), cuyos comentarios son filosóficos, e Isaac Abrabanel (nacido en Lisboa, 1437-1508), que hizo gala en los suyos su sólida educación humanista. Éstos y otros comentarios del mismo período, en sumo grado importantes para el progreso de la cultura intelectual judía, ofrecen menor interés para el estudioso de la exégesis bíblica. Otro tanto puede decirse de la escuela exegetica mística, que empieza en el *Zohar* de Moisés de León (ca. 1250-1305). Esta obra central del misticismo judío presenta la forma de comentarios al Pentateuco. Cantar de los Cantares y Rut. Hay numerosos comentarios místicos posteriores, en particular de los Hasidim, en la Europa oriental desde el siglo XVIII. Una cadena enciclopédica de exégesis mística es *Yalqūt Rē'ūbēni*, de Rubén ben Heške Cohen de Praga (muerto alrededor de 1672). La exégesis mística o cabalística añadió al *pēšāt* y al *dērās* las dos categorías de *rēmez*, «interpretación alegórica», y *sōd*, «alusión mística»; las cuatro se combinaron en la palabra mnemotécnica *PaRDeS*, «jardín», «paraíso» (Cant 4,13). Su teoría general es que cada pasaje del AT encierra simultáneamente los cuatro significados. En este aspecto hay que mencionar el comentario *Bā'al ha-Tūrim* al Pentateuco, obra de Ya'āqōb ben 'Āšēr (Toledo, ca. 1270-1343); contiene detalladas interpretaciones, que se basan en el valor numeral de las letras hebreas o en considerar que las letras de una palabra son abreviaturas de otros vocablos.

Sólo podría mencionarse aquí el más importante de los centenares de comentaristas de la Edad Media. Se apreciará la importancia que tienen para los judíos atendiendo al hecho de que el primer libro hebreo impreso (1475) fuese un Pentateuco con el comentario de Rašī. Daniel Bomberg imprimió por vez primera, en 1516-1517 y en Venecia, un AT con varios comentarios dispuestos en torno al texto hebreo, y en esta forma (Bíblica Rabínica, heb. *miqrā'ōt gēdōlōt*) es principalmente como los comentarios judíos se hallan a disposición del lector (algunas ediciones tienen más de cincuenta). Las ediciones críticas de los comentarios son escasas.

La moderna exégesis bíblica judía empezó con el *Bē'ūr* al Pentateuco, proyectado por Moisés Mendelssohn, que apareció en Berlín, en el año 1780 y siguientes, y que ofreció un comentario racionalista conservador. A continuación, quedó completa la obra para todo el AT. Este comentario debe mucho a las ideas de la Ilustración, pero nada al método filológico ya prominente en aquel período. S. R. Hirsch (1808-1888) compuso en alemán comentarios a la mayor parte del AT dentro de la ortodoxia más estricta. De otro lado, A. B. Ehrlich (1840-1919) en su hebrea *Miqrā'it pēšū'ōt* (3 vols.) y en sus alemanas *Randglossen zur heb. Bibel* (7 vols.) propuso muchas *charfsinnig* (agudas) sugerencias para la enmienda del texto hebreo y contribuyó de modo considerable al empleo de la filología semítica en la exégesis. El primer comentario hebreo completo, de tipo moderno, se debió a Šēmū'el Lēb Gordon (Polonia y Palestina, 1867-1933). Tuvo un éxito inmediato y duradero debido a su presentación popular. Un comentario hebreo científico más ambicioso fue el que escribieron varios especialistas desde 1904, bajo la dirección de Abraham

Kahana, pero no se completó. En 1957 otro comentario científico, de carácter popular, a todo el AT fue llevado a cabo por A. S. Hartom. Eruditos de la Universidad Hebrea, sobre todo, M. Z. Segal, N. H. Tur-Sinai (Torczyner) e Y. Kaufmann, han compuesto importantes comentarios originales a cierto número de libros.

Bibl.: Edición completa de los comentarios midrášicos al Pentateuco: M. M. KASHER, *Torah Selemah*, Jerusalén 1927, etc.; traducción abreviada, *Encyclopedia of Biblical Interpretation*, Nueva York 1953, etc. Un compendio de los comentarios judíos clásicos al Pentateuco se halla en *The Soncino Chumash*, edit. A. COHEN, Hindhead 1947. Se tiene una magnífica introducción en A. NEUBAUER, *The Fifty-third Chapter of Isaiah according to the Jewish Interpreters*, Oxford 1876-1877. A. GEIGER, *Parschandatha, die nordfranzösische Exegenschule*, Leipzig 1855. L. WOGUE, *Histoire de la Bible et de l'exégèse biblique jusqu'à nos jours*, Paris 1881. W. BACHER, *Die jüdische Bibelerklärung vom Anfang des zehnten bis zum Ende des fünfzehnten Jahrhunderts*, Tréveris 1892. W. NEUMANN, *Influence de Rashi et d'autres commentateurs juifs sur les «Postillae Perpetuae» de Nicolas de Leyre*, en *REJ* (1895). W. BACHER, *Die Bibelerklärung Moses Maimunis*, Budapest 1896. G. ENGELKAMPER, *De Saadia Gaonis vita, bibliorum versione, hermeneutica commentatio*, Monasterii Guestalorum (Münster de W.) 1897. M. LIBER, *Rashi*, Filadelfia 1906. W. ROSENAU, *Jewish Biblical Commentators*, Baltimore 1906. H. MALTER, *Saadia Gaon*, Filadelfia 1921. E. BIBERFELD, *Beiträge zur Methodologie der halachischen pentateuchexegese*, Berlin 1928-1929. S. GRÜNBERG, *Zur Geschichte der Bibelerklärung*, Berlin 1928. H. GINSBURGER, *L'exégèse biblique des juifs d'Allemagne au Moyen Age*, en *HUCA*, 7 (1930), pág. 439 y sigs. J. BONSRIVEN, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, Paris 1939. J. W. DOEVE, *Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts*, Assen 1954. I. FRANKKEL, *Peshat (Plain Exegesis) in Talmudic and Midrashic Literature*, Toronto 1956.

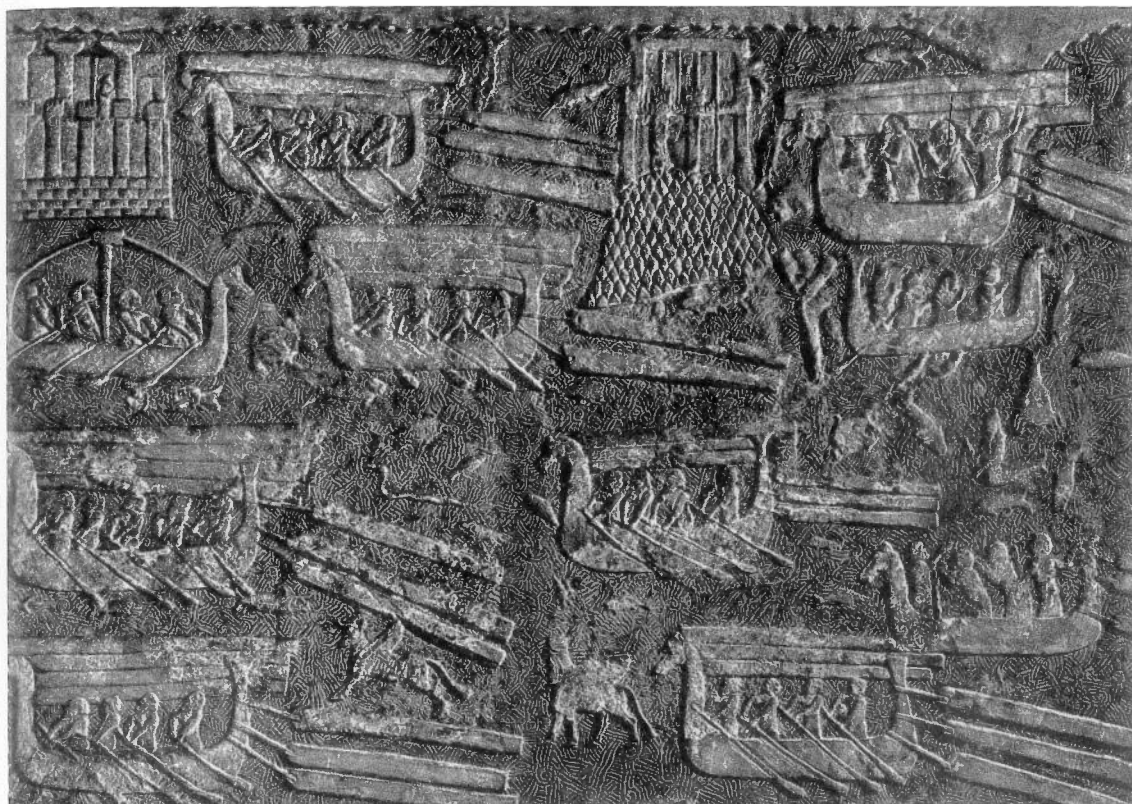
C. RABIN

COMERCIO (heb. *šēhōrah*; ac. *saḥāru*; ἐμπορία; Vg. *negotiatio*). La raíz hebrea *šhr*, que denota las operaciones comerciales, significa literalmente «dar vueltas», «recorrer», con lo que viene a indicar la actividad ambulante del mercader. La versión griega ἐμπορία, ἐμπόριον, conserva el mismo valor (πορεύομαι, «ir», «marchar»; πορεύω, «transportar»).

Por lo que hace al comercio interior, en Palestina nunca alcanzó un gran volumen, porque ni el suelo ni el subsuelo lo permitían. Las alusiones bíblicas y los datos arqueológicos certifican esta parsimonia comercial. En los comienzos de la vida sedentaria, la única fuente de las operaciones del tráfico rudimentario era la agricultura con la cría de ganados: el productor llevaba su sobrante al mercado, que generalmente se instalaba junto a las puertas de la ciudad, donde vendía sus productos de animales y frutos sin intermediario alguno entre él y el consumidor. Durante la época más antigua, más que venta, la operación era un intercambio de mercancías; posteriormente se operaba con lingotes de metal valorados a peso y sólo mucho más tarde aparecen las → monedas propiamente dichas.

Los bienes inmuebles apenas si eran objeto de tráfico, porque las costumbres de solidaridad tribal y la legislación derivada de aquéllas protegían la propiedad particular, la pequeña propiedad, contra la avaricia de los reyes y de los latifundistas que surgieron a partir del advenimiento de la monarquía.

Tampoco el comercio exterior tuvo mayor trascendencia en cuanto a los productos de exportación, que no sobrepasaban excesivamente el consumo interno de la población indígena. En un texto alusivo a la época



La riqueza forestal del Líbano originó en la antigüedad un activo comercio de madera. Este bajorrelieve, procedente de Khorsabad, muestra el transporte de maderos por mar. Siglo VII A.C. (Foto Museo del Louvre)

seminómada de los patriarcas — y de cuya autenticidad no hay motivos de sospecha — se mencionan, como frutos de exportación a Egipto, perfumes, bálsamo, miel, ládano, alféncigos o pistachos y almendras¹. Fueron los productos agrícolas — como no podía por menos de ser así, tratándose de una economía eminentemente rural — los que mantuvieron siempre el peso de las exportaciones. A cambio de la madera fenicia, Salomón entregaba a Hīrām veinte mil cargas de trigo anuales y otras tantas de aceite². Dos siglos después — a mediados del VIII A.C. — Oseas alude al aceite exportado a Egipto³ y, ya en el siglo VI, Ezequiel recuerda, como los principales productos que Israel envía a Tiro, el trigo de Minnit (localidad del país de 'Ammōn en la Transjordania), perfumes, miel, aceite y bálsamo⁴. Otros artículos, tales como lana, vino, frutos secos, etc., debieron de tener menos importancia, tal vez por sufrir la competencia de Damasco, como parece sugerir el mencionado texto de Ezequiel.

Artículos de importación fueron, sobre todo, los metales — a más de la madera fenicia ya mencionada —. Al igual que la exportación, el comercio que venía de fuera estaba en manos de los reyes. Es en tiempo de Salomón cuando las importaciones adquieren un relieve considerable gracias a la flota que organiza en el mar Rojo y al intercambio de los productos agrícolas y de las minas de 'Ešyōn Géber por el oro de 'Ōfir y los

productos exóticos de otros países orientales; las naves de Taršīš aportaban los metales occidentales — plata, estaño — que por mar y tierra también confluían — hierro principalmente — desde Asia Menor. El episodio de la reina de Saba ha conservado el recuerdo de estos intercambios comerciales con regiones lejanas⁵. Los caballos, que hacen su aparición en tiempos del opulento rey, eran asimismo importados de Asia Menor. Otros productos fueron el marfil, los perfumes y especias de las Indias, cerámica del Egeo, vinos y salazones de las islas griegas a partir de la época helenística, y ya en tiempos romanos un intenso comercio de seda en el que intervinieron activamente los nabateos.

Sin embargo, la importancia comercial máxima de Palestina no fue ni como país consumidor ni tampoco como nación exportadora, sino como tierra de paso, como nudo de rutas comerciales, por donde subían las mercancías de Egipto y Arabia y bajaban las de Asia Menor, Capadocia, regiones del Cáucaso y del Caspio, Siria, Mesopotamia, etc.

Si bien las puertas de la costa feniciopalestina — desde Biblos hasta Gaza — estuvieron en manos extranjeras (fenicios y filisteos), ello no fue obstáculo para que los reyes de Judá controlasen la mayor parte de las mercancías, que eran transportadas por rutas terrestres. Aun después de la destrucción de la armada israelita con base en 'Ešyōn Géber, en tiempos del rey Josafat⁶,

los productos del Extremo Oriente, que llegaban por el mar Rojo y el golfo de 'Aqabah, y lo mismo las caravanas del desierto, pasaban por el control de los reyes de Judá. La Biblia habla de los «mercaderes del rey»⁷ que debieron de ser una especie de corredores que defendían sus derechos e intereses aun cuando tal vez no fuesen israelitas. El comercio parece que estuvo siempre en manos de extranjeros, porque todavía en textos tardíos el comerciante se conoce por el nombre de «cananeo»⁸, sin duda porque ya desde la época patriarcal eran los fenicios los mercaderes más importantes⁹.

Sólo después del destierro, y en razón precisamente de haber quedado sin patria y sin tierra, los judíos se dedicaron al comercio en que tanto habían de destacar; la famosa firma bancaria de los → Murašu en Babilonia señala los prósperos orígenes de esta actividad que hasta entonces había sido casi desconocida en Israel y que debieron aprender allí. Todavía al regreso de Babilonia son los fenicios de Tiro los que proveen a Jerusalén con sus productos de importación¹⁰.

Ni los profetas ni los libros sapienciales condenan la actividad comercial en sí misma, aun cuando subrayan los peligros morales de la profesión que fácilmente puede inducir a la explotación y al robo¹¹.

⁷Gn 43,11. ⁸1 Re 5,11. ⁹Os 12,2. ¹⁰Ez 27,17-18. ¹¹1 Re 9,26-28; cap. 10; 2 Cr 9,9-10,21. ¹²Cf. 1 Re 22,49-50. ¹³1 Re 10,29. ¹⁴Cf. Job 40,30; Prov 31,24; Zac 14,21. ¹⁵Cf. Is 23,2,8; Ez cap. 27. ¹⁶Cf. Neh 13,15-16. ¹⁷Cf. Ecl 26,29; 27,2; 42,5.

Bibl.: Acerca de las excavaciones, y su interpretación, de 'Ešyōn Gēber, cf. N. GLUECK en una serie de estudios publicados en *BASOR* 1939-1942. A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, I, París 1953, pág. 121 y sigs., con amplia y reciente bibliografía.

C. GANCHO

COMIENZO (heb. *rē'šit*; ἀρχή; Vg. *principium*). *Bē-rē'šit*, «en el principio», es el nombre que recibe el Génesis en el canon judío. La expresión *bē-rē'šit* adquiere más tarde en la teología bíblica un valor sustantivo, principalmente para marcar el momento de algunas intervenciones de Dios en la historia de la salvación.

Las caravanas comerciales de Salomón atravesaban constantemente el país de Edom. Allí, a unos 32 km al norte del golfo de 'Aqabah, se hallan «las minas de Salomón», que este gran monarca explotó para la extracción de cobre. (Foto P. Popper)





Caravana de camellos en un descanso. En el Oriente bíblico, desde tiempo muy remoto el camello ha sido el medio más idóneo para el intercambio comercial. (Foto *Orient Press*)

La Sabiduría que habita en medio de Israel ha sido creada «desde el principio»¹, «antes del origen de la tierra»². Cristo mismo es designado en la catequesis primitiva como «el que existe desde el principio»³, cuando no se le llama más concretamente «Principio»⁴.

Juan comienza su evangelio con la misma expresión del Génesis: «En el principio». Pero esta expresión no sirve para marcar una preexistencia relativa, como sucedía con la Sabiduría, sino absoluta: «En el principio —cuando Dios empezó a crear el mundo— el Verbo ya existía». Además de esta alusión clara al Génesis, se puede admitir en Juan 1,1 una alusión a Marcos 1,1⁵, que nos habla del «principio» temporal que tiene el mensaje de salvación de Cristo o del evangelio. Juan, por este método alusivo, quería completar el pensamiento de Marcos, haciéndonos ver que la palabra de Dios no se hizo audible tan sólo cuando Cristo empezó a hablar y a actuar, sino que ya se dio a conocer como tal desde el comienzo de la creación del mundo: «En el principio existía la palabra».

¹Ecl 24,9. ²Prov 8,22 y sigs. ³1 Jn 1,1; 2,13-14. ⁴Col 1,18; Ap 3,14. ⁵Act 1,22; Lc 1,2.

COMINO (heb. *kammōn*; κύμινον; Vg. *cyminum*). Planta umbelífera, muy conocida en la antigüedad. Jesús censura el proceder de los fariseos que daban importancia a cosas mínimas, como al tributo de la menta y el comino, y descuidaban culpablemente otras espirituales y más trascendentes¹ (→ *Flora*, § 4 c).

¹Mt 23,23.

COMISIÓN BÍBLICA PONTIFICIA. Es el organismo supremo de la Iglesia en materia bíblica. Está formado por varios cardenales con voto deliberativo y por un grupo de especialistas de todo el mundo con carácter consultivo.

FUNDACIÓN Y OBJETIVOS DE LA COMISIÓN. Fue fundada por S.S. León XIII con sus Letras Apostólicas *Vigilantiae* de 30 de octubre de 1902. Su finalidad en la mente del pontífice era doble: defender la ortodoxia en materia tan delicada y promover el estudio científico de la Sagrada Escritura entre los católicos. El reglamento de la misma, que se hizo público en abril de 1903, señalaba así su cometido: «La Comisión tendrá por objeto: 1.º Proteger y defender absolutamente la integridad de la fe católica en materia bíblica.

2.º Promover con el debido celo y competencia el progreso en la exposición o exégesis de los libros divinos; se deberá tener en cuenta como regla la analogía de la fe, pero habrá que atender también a los recientes descubrimientos de los sabios. 3.º Interponer su juicio para dirimir las controversias de especial gravedad que pudieran surgir entre sabios católicos. 4.º Responder a las consultas de los católicos del mundo entero. 5.º Hacer de modo que la Biblioteca Vaticana esté convenientemente surtida de los mss. y de los libros que la materia requiere. 6.º Publicar estudios sobre la Escritura, según lo requieran las circunstancias. 7.º Siendo deseo expreso del Padre Santo: a) que se publique en Roma un boletín periódico de estudios bíblicos; y b) que se cree aquí mismo un Instituto especial para profundizar lo más posible estos mismos estudios, la Comisión no deberá escatimar ningún esfuerzo para conseguir este doble objetivo».

Las finalidades previstas en los números 1, 3 y 4 se han cumplido a través de una treintena de decretos en los que la Comisión ha fijado las normas a que debían atenerse los exegetas en orden a la autenticidad, historicidad, interpretación, etc., de los distintos libros sagrados. El encargo del número 2 se ha llevado a efecto preparando una serie de documentos pontificios sobre la enseñanza de la Sagrada Escritura en las universidades eclesásticas, seminarios y escolasticados de las órdenes religiosas, con la creación de una especial Comisión para la revisión de la Vulgata y con la erección en 1909 del *Pontificio Istituto Biblico*. Por último, los objetivos señalados en los números 5, 6 y 7 se realizaron con la concesión de grados académicos bíblicos por la misma Comisión a partir de 1904 y, sobre todo, con la fundación del mencionado Instituto Bíblico, que asimismo tiene facultad para conceder grados académicos y en cuya sede está abierta al público una valiosísima biblioteca bíblica, y cuyos profesores editan tres revistas especializadas: *Biblica* y *Orientalia*, desde 1920, y *Verbum Domini* desde 1921.

VALOR DE LAS DECISIONES DE LA PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA. León XIII, al enumerar los cometidos de la Comisión, había señalado claramente su papel de moderar las discusiones entre los católicos y de servir de instrumento a la Sede Apostólica para declarar lo que hay de dogmático en materia bíblica y lo que todavía queda a la libre discusión de los estudiosos. Cuando arremetía el peligro modernista, san Pío X hubo de intervenir con su *motu proprio*, *Praestantia Sacrae Scripturae*, de 18 de noviembre de 1907, para declarar que «todos están obligados en conciencia a someterse a las sentencias del Pontificio Consejo de asuntos bíblicos hasta ahora publicadas, o que en adelante se publiquen, igual que a los decretos, pertenecientes a la doctrina y aprobados por el pontífice, de las demás Sagradas Congregaciones; y que no pueden evitar la nota de obediencia denegada y de temeridad, ni, por lo tanto, excusarse de culpa grave, quienes impugnen de palabra o por escrito dichas sentencias; y esto aparte del escándalo en que incurran y de las demás cosas en que puedan faltar ante Dios al afirmar, como sucederá a menudo, cosas temerarias y falsas en estas materias».

Esto no quiere decir que las decisiones de la Comisión Bíblica impidan a los católicos «seguir investigando más profundamente el asunto, y, pesados cuidadosamente los argumentos de una y otra parte con la moderación y templanza que la gravedad de la cosa requiere, inclinarse incluso hacia la sentencia contraria», como expresamente declaraba el Santo Oficio el 2 de junio de 1927 a propósito del → **Comma joanneo**. En efecto, la mayoría de los decretos de la Comisión Bíblica parecen ser meras *normas directivas*. Su primera respuesta sobre el valor exegetico del principio de las citas implícitas, comienza con estas palabras: «Habiendo sido propuesta a la Pontificia Comisión Bíblica, con objeto de tener una norma directiva para los estudiosos de Sagrada Escritura, la siguiente cuestión...» Y el mismo estilo en que están redactadas las primeras catorce respuestas parece indicar que se trata solamente de decretos *de tute*, es decir, no se pronuncian directamente sobre la verdad de la sentencia que mantienen, sino, por lo general, declaran ser ésta la más segura, porque los argumentos aducidos en contrario se consideran insuficientes.

Expresamente reconoce la misma Comisión Bíblica, en su carta de 16 de enero de 1948 al cardenal Suhard, que los decretos relativos al Pentateuco y a los primeros capítulos del Génesis se deben interpretar con la amplitud que Pío XII concedía en su encíclica *Divino afflante*: «Y así se concederá que tales respuestas no se oponen de hecho a un ulterior examen verdaderamente científico de aquellos problemas según los resultados conseguidos durante cuarenta años»^A.

En el mismo sentido se expresan los dos escritos que simultáneamente, y casi con las mismas palabras, publicaron respectivamente en alemán y en latín el secretario y vicesecretario de la Comisión (PP. Miller y Kleinhans) en 1955, a propósito de la nueva edición del *Enchiridion Biblicum*.

^ACf. S. MUÑOZ IGLESIAS, en DocB, n.º 665.

Bibl.: Sobre la Comisión en general, S. MUÑOZ IGLESIAS, en DocB, Madrid 1955, págs. 86-99. Sobre el valor de las decisiones de la comisión, A. MILLER, *Das neue biblische Handbuch*, en BM, 31 (1955), págs. 49-50. A. KLEINHANS, *De nova Enchiridii Biblici editio*, en *Antonianum*, 30 (1955), págs. 63-65.

S. MUÑOZ IGLESIAS

COMMA JOANNEO. Se designa así al inciso 1Jn 5,7 de la Vulgata Sixto-Clementina: «Porque tres son quines dan testimonio en el cielo: el Padre, el Verbo y el Espíritu Santo, y estos tres son uno». Sobre su autenticidad se viene discutiendo desde que Erasmo excluyó el pasaje de sus ediciones de 1516 y 1519. En 1897, el Santo Oficio, dadas las circunstancias, negó que se pudiera dudar de su autenticidad, decreto que interpretó legalmente en 1927 la Pontificia Comisión Bíblica. Hoy día generalmente no se tiene el versículo por auténtico, pues lo desconocen los mss. griegos — sólo cuatro lo traen, pero posteriores al siglo XII —, las versiones antiguas, los Padres de Oriente y la mayoría de los de Occidente, siendo aquí el argumento del silencio «verdaderamente impresionante por su magnitud y por su valor». Los estudios de Ayuso han revelado que tampoco aparecía en la Vg. primitiva de san Jerónimo.

La glosa se introdujo en España; aparece como nota marginal en la primera edición española, llevada a cabo por san Peregrino, en el siglo V, y ya dentro del texto en una recensión isidoriana, de donde pasó a la Biblia de Teodulfo. Prisciliano no es su autor; debió de surgir en la Vetus Latina Hispana durante el siglo IV como glosa a un texto de san Cipriano, primero como anotación marginal y luego en el texto. El decreto tridentino sobre la integridad de los libros santos no tiene aplicación en su caso, porque no se leyó en la Iglesia primitiva ni en la vieja edición de la Vg. (cf. DENZ, n. 784).

Bibl.: A. LEMONNIER, *Comma Johannique*, en DBS, II, cols. 67-73. T. AYUSO, *Nuevo estudio sobre el «Comma Ioanneo»*, en Bibl, 28 (1947), págs. 83-112, 216-235; 29 (1948), págs. 52-76.

C. GANCHO

COMPETICIÓN. → Lucha.

COMPLACENCIA. El contenido que expresan las palabras *complacerse* y *complacencia* posee dentro la mentalidad bíblica una amplia variedad de matices. En hebreo vienen designados principalmente por las palabras *rāṣāh* y *rāṣōn*, en griego por *εὐδοκέω* y *εὐδοκία*, Vg. *complaceo*.

En el AT *rāṣāh* significa la acción intransitiva de tener gusto, complacerse, sentirse complacido. Se aplica por lo general a Dios. Dios se complace en su pueblo elegido en tanto que heredad suya, en quien tiene su predilección¹. Esta complacencia divina supone el favor, la bendición, la gracia previa del mismo Dios. De ahí que *rāṣāh* tenga también el sentido de «ser propicio», «bendecir», «elegir»². Pero Dios condiciona asimismo su complacencia a la rectitud y a la justicia de los hombres³; en un pueblo o en el hombre infiel Dios no se complace⁴. Aunque también son objeto de su complacencia las ofrendas y sacrificios⁵, es, sobre todo, el espíritu contrito, el temor de Dios lo que atrae el beneplácito del Señor⁶. Referido al hombre, *rāṣāh* significa asimismo complacerse, ser propicio, elegir, preferir⁷.

La forma sustantiva correspondiente *rāṣōn* viene usada 56 veces en el AT. En los casos que se refiere a Dios (40 veces), indica la complacencia divina, pero muy a menudo significa su voluntad, su bendición, su gracia⁸. Como objeto de esta actitud benigna de Dios se mencionan el pueblo elegido, la ciudad santa y el hombre justo. También los sacrificios y ofrendas⁹. Las 16 veces restantes, donde *rāṣōn* se refiere a una actitud humana, expresa, ya el favor del rey para con sus súbditos¹⁰, ya simplemente la voluntad o el deseo del hombre¹¹. Tiene además el sentido peyorativo de «capricho», «cólera»¹².

¹Sal 149,4; Is 62,4. ²Sal 77,8; 85,2. También se refiere al hombre: Gn 33,10. ³Dt 33,10-11; Sal 37,23; 147,10-11. ⁴Ecl 45,19; Mal 2,17. ⁵2 Sm 24,23; Jer 14,10-12; Ez 20,40. ⁶Lv 7,18; Sal 51,18-19. ⁷Gn 33,10; Sal 102,14-15; 1 Mac 10,47; 14,41. ⁸Sal 5,13; 51,20; 89,18; 106,4; Prov 8,35; 12,2; 18,22. ⁹Lv 19,5; 22,19; Sal 106,4; Ecl 2,15-16; Is 56,7; Jer 6,20. ¹⁰Prov 14,35; 16,15; 19,12. ¹¹2 Cr 15,15; Sal 145,19. ¹²Gn 49,6; Neh 9,24; Est 1,8; 9,5; Dan 8,4; 11,3.

En el NT la palabra griega que significa complacerse, *εὐδοκέω*, posee en parte el contenido del *rāṣāh* hebreo. Incluye, en efecto, el sentido de deleitarse, amar, asentir, elegir. En la narración del bautismo y de la transfigu-

ración de Jesús¹, con clara referencia a Is 42,1, la expresión *ἐν ᾧ εὐδόκεσα* incluye el sentido de elección con que Dios ha enviado a su Hijo y lo ha constituido en Mesías, de modo que su complacencia en Él indica toda esta economía divina. *εὐδοκέω* tiene además el significado de «decidir», «considerar mejor», «preferir»². Indica además la decisión de la gracia divina que libremente y por pura bondad ha realizado la salvación, la revelación del misterio de su Reino³.

El sustantivo griego *εὐδοκία* es una palabra propia de la literatura bíblica y cristiana. En la versión de los LXX traduce algunas veces la palabra hebrea *rāṣōn*. Indica la complacencia, el favor de Dios. En los fragmentos del Eclesiástico en que no se conserva el texto hebreo, significa también el beneplácito que tiene Dios en la justicia de los hombres⁴ y además su decisión y su juicio divinos⁵. Puede significar, referida al hombre, el beneplácito o simplemente la voluntad humana⁶. En el NT sirve para expresar la preferencia, el beneplácito, la voluntad que Dios ha manifestado de ocultar el conocimiento de su Hijo a los sabios y de revelarlo a los pequeños⁷. Se ha discutido si, en el cántico angélico de Navidad (Lc 2,14), *εὐδοκία* debe referirse a Dios o a los hombres. En el primer caso significaría la benevolencia, la gracia que Dios derrama a sus elegidos con la venida del Mesías. En el segundo caso, se indicaría la buena voluntad de los hombres que condiciona el recibir y aceptar al Enviado de Dios. Esta opinión tradicional es la más plausible. Los hombres de buena voluntad, *ἀνθρώποι εὐδοκίας*, serían en la mente del evangelio los miembros que han de constituir, por elección divina, la comunidad escatológica. En san Pablo, *εὐδοκία* significa principalmente el beneplácito de Dios, su voluntad, su libre decisión de predestinar, por pura gracia, a los elegidos a participar del misterio de la redención⁸.

¹Mt 3,17; 17,5. ²2 Cor 5,8; 1 Tes 3,1. ³Lc 12,32. ⁴Ecl 1,27. ⁵Ecl 36,13 (33,14). ⁶Ecl 18,31; 29,23. ⁷Mt 11,26; Lc 10,21. ⁸Ef 1,5,9; 2 Tes 1,11; Flp 2,13. En san Pablo *εὐδοκία* designa también su interés personal, la buena voluntad para con los demás hombres: Rom 10,1; Flp 1,15.

Bibl.: G. SCHRENK, *εὐδοκέω, εὐδοκία*, en *ThW*, II, págs. 736-748. C. H. HUNZINGER, *Neues Licht auf Lc 2,14 ἀνθρώποι εὐδοκίας*, en *ZNW* (1952), págs. 85-90.

P. TRAGAN

CÓMPUTO HEBREO. → Calendario.

COMUNIDAD DE BIENES. San Lucas, el evangelista enamorado de la pobreza¹, al describir en el libro de los Hechos la vida interna de la primera comunidad cristiana, señala como una de sus notas características la perfecta unión entre sus miembros, que les llevó a no considerar como propia cosa alguna de las que poseían, sino que para ellos todo era común². Esta conducta era fruto de la comunión fraterna y de la Eucaristía, y tenía por motor la perfecta caridad³. Muchos, además, en su anhelo de imitar perfectamente la vida y las enseñanzas del divino Maestro⁴, abrazaron la pobreza voluntaria, vendiendo sus bienes raíces, campos y casas, cuyo precio se entregaba por deferencia a los apóstoles, para que ellos cuidaran de que fuera distribuido como un bien común.

No faltaron, sin embargo, las imperfecciones humanas. Pruébanlo el caso de Ananías y Safira en cuanto a los móviles reales y efectividad del desprendimiento de los propios bienes⁵; y el de las viudas de los helenistas⁶, en cuanto a la equitativa distribución a los necesitados.

La comunidad de bienes tuvo ciertamente un carácter restringido. De hecho, la renuncia a los propios bienes nunca es exigida ni por Cristo ni por los apóstoles como condición esencial para salvarse. En el caso de Ananías el carácter enteramente libre de la venta de los propios bienes y de la disposición del producto obtenido es rotundamente afirmado por san Pedro⁷. Tampoco se encuentra en las iglesias primitivas fuera de Jerusalén. Es más: se ha llegado a sospechar que la abundancia de pobres que existía en la iglesia primitiva de Jerusalén y para los cuales se organizaron colectas en las diversas iglesias evangelizadas por san Pablo, no fue debida sólo a períodos de sequía y hambre⁸ y a las persecuciones, sino también a ese desprendimiento general de bienes raíces productivos, aunque esto no puede probarse.

ANTECEDENTES. Este proceder de los primeros cristianos jerosolimitanos tuvo una especie de estímulo en la estima que los profetas dejaron bien marcada hacia los pobres de Yahweh. Fue, en la época inmediata a Cristo, entre israelitas selectos, un anhelo de perfección, que la comunidad de → *Qumrán* llevó a la práctica en su vida de prueba y de bienes en común. Vida que también Jesucristo vivió con sus apóstoles durante el ministerio público, como deja entrever el evangelio⁹.

La floración del monaquismo cristiano, con la perfecta comunidad de bienes, tiene su raíz en la imitación de Cristo y su fundamento en la doctrina evangélica.

¹Lc 6,24; 12,15; 14,13-14; 16,14-15.19-31. ²Act 2,44-45; 4,32-37. ³Act 2,42; 4,32. ⁴Mt 19,21; Mc 10,21; Lc 18,22. ⁵Act 5,1-11. ⁶Act 6,1-7. ⁷Act 5,4. ⁸Act 11,29-30. ⁹Jn 12,6.

Bibl.: A. BOUDOU, *Actes des Apôtres*, en *VS*, 7 (1933), págs. 89-94. E. DĄBROWSKI, *Dzieje Apostolskie (Pismo Święte Nowego Testamentu)*, 5), Poznań 1961, excursus II, págs. 480-485.

P. TERMES

COMUNIÓN. La Eucaristía, sacramento y sacrificio de la Nueva Ley, es como el centro de atracción en torno al cual gira y evoluciona toda la vida cristiana. Los demás aspectos y modalidades de la piedad tienen un marcado acento eucarístico cuando se les valora en función de una finalidad trascendente y subordinada. Toda la obra de Cristo en la tierra adquiere proporciones insospechadas de sobrenaturalidad y amor profundo al género humano a través de la Eucaristía, verdadero alimento de las almas¹, que efectúa nuestra incorporación a Cristo². Este carácter central del sacramento viene expresado ya en los mismos nombres con que se le designa. Se le llama Eucaristía (ἡ χάρις, «buena gracia» o «acción de gracias»), Santísimo Sacramento por su santidad y supremacía sobre los demás.

¹Jn 6,54. ²Jn 6,56-57.

1. **PROMESA DE LA EUCARISTÍA.** En el cap. 6 de su evangelio, san Juan presenta el discurso de Jesús ante los judíos, en el que promete solemnemente la Eucaristía,

como prueba indubitable de la presencia real de su Cuerpo y de su Sangre en dicho sacramento. En los primeros versículos (1-25) destaca el poder de Cristo: multiplica los panes y camina sobre las aguas, en orden a la preparación del auditorio que debe recibir con ánimo dispuesto la doctrina que a continuación va a exponer. Dos partes distinguen los comentaristas en el discurso de Cristo: la *primera* (vers. 26-27) sobre la necesidad de creer en Cristo como enviado de Dios, pan de vida venido del cielo que perdura hasta la vida eterna, en contraposición al pan material, por cuya multiplicación el pueblo había seguido a Jesús. En la *segunda* parte (vers. 48-59), Cristo va más allá y anuncia un misterioso alimento, su Cuerpo y su Sangre reales, cuya naturaleza no pueden comprender los judíos, que lo juzgan imposible e inhumano. Y, sin embargo, es indispensable comer su Cuerpo y beber su Sangre para tener vida.

2. **INSTITUCIÓN Y PRESENCIA REAL** El sacramento de la Eucaristía, prescindiendo de su aspecto sacrificial, fue instituido por Cristo en la última Cena. Cristo, tomando pan y vino en sus manos y dando gracias a Dios, lo transubstanció en su Cuerpo y en su Sangre, dándose luego a los apóstoles como alimento en las especies de pan y vino. Y quiso además que esta acción maravillosa y singular perdurara en la Iglesia hasta el fin de los tiempos, para lo cual confirió a los apóstoles y a sus sucesores la potestad de consagrar y distribuir su Cuerpo y su Sangre, según Él mismo había hecho¹. En virtud de este mandato subsiste en la Iglesia dicha acción, cuyo efecto es la presencia de Cristo en las especies sacramentales del pan y del vino.

La presencia real de Cristo en la Eucaristía ha sido con relativa frecuencia piedra de escándalo y contradicción. Y hay que admitir que constituye un misterio religioso singular e insospechado. Cristo en la Eucaristía está presente verdadera, real y sustancialmente y no sólo como símbolo de la presencia espiritual del mismo Cristo y de su unión con los fieles. Hay algo más que un mero signo de presencia espiritual. Cristo está presente con su divinidad y su humanidad, según se deduce del simple análisis gramatical de las palabras de la institución, interpretadas en sentido obvio.

¹Mt 26,26-29; Mc 14,22-25; Lc 22,19-20; 1 Cor 11,23-29.

3. **SUBLIMIDAD DE LA EUCARISTÍA.** La Eucaristía es, en realidad, el sacramento por excelencia, compendio y síntesis de los demás sacramentos, pues en tanto que éstos operan la santificación del hombre en virtud de eficacia comunicada por Cristo, en la Eucaristía se nos da el mismo Cristo, autor de toda santificación y de la gracia. En la Eucaristía, sacramento permanente, no sólo se produce la gracia, sino que se contiene y se da al mismo autor de la gracia; no se confiere mediante una acción santificante, sino que se confiere al mismo santificador.

De lo expuesto se infiere la sublimidad de este misterio que trasciende la razón común de sacramento para resumir en sí la realidad sobrenatural de la religión cristiana, siendo una perpetuación efectiva y real de los misterios de la encarnación y de la redención. Perpetúa el misterio de la encarnación en la presentación

directa del cuerpo de Cristo mediante las palabras de la consagración e indirectamente, y por concomitancia necesaria, se educe o hace venir, bajo las especies sacramentales, al Verbo hipostáticamente unido con la humanidad. Igualmente es una extensión, una nueva encarnación en cada uno de los fieles que participan del sacramento eucarístico, los cuales, en cierto modo, se transforman en Cristo. Y perpetúa el misterio de la redención, porque es el mismo sacrificio de la Cruz, por el que Cristo obtuvo nuestra redención.

4. EFECTOS DE LA EUCARISTÍA. Los efectos que la Eucaristía produce en el alma tienen su razón explicativa en el carácter sacrificial que causan, mediante la víctima, entre los fieles y Dios y entre los mismos fieles. La Eucaristía confirma nuestra incorporación a Cristo. El pan de que se participa, según la doctrina de san Pablo, es una comunión en el cuerpo de Cristo y el cáliz que se bendice es una comunión en la sangre de Cristo¹. Y san Juan insiste en las palabras de Cristo que acentúan la permanencia en Él de los que comen su carne y beben su sangre². Esta unión con Cristo mediante la Eucaristía es una unión especial determinada por el aumento físico de la gracia y de la caridad. Por lo mismo, el alma se aleja del pecado, cuyo antídoto es la Eucaristía, moderando la concupiscencia que viene del pecado y causa el pecado. Es también prenda de la vida eterna y de la gloriosa resurrección, pues si bien la acción eucarística del Verbo hecho hombre afecta directamente al alma, a través de ésta dicha acción apunta especialmente al cuerpo y sus facultades, preparándole de algún modo a la resurrección gloriosa, al esplendor y claridad del cuerpo de los elegidos.

¹ 1 Cor 10,14-22. ² Jn 6,54-57.

5. FIGURAS DE LA EUCARISTÍA. Son abundantes las figuras proféticas relacionadas con el sacramento del amor, ya que, unido tan estrechamente con la misma encarnación del Verbo, y con toda la economía de la religión revelada, Dios quiso prefigurarle en muchos de los sucesos del AT. Así está prefigurado en la oblación de Melquisedec que ofrece pan y vino¹; en los → **panes de proposición**² y en el pan subcinericio³, con cuya virtud Elías llegó hasta el monte Hōrēb. El efecto sacramental está directamente prefigurado en el → **árbol de vida**⁴, que confería a los hombres la inmortalidad, y en el → **maná**⁵, poseedor de toda dulzura. La realidad total del sacramento está figurada en el → **cordero pascual**, inmolado como sacrificio y comido con pan sin levadura como cosa sagrada y, por cuya virtud, los israelitas se vieron libres del castigo anunciado e infligido a los egipcios⁶.

¹ Gn 14,18-20. ² Lv 24,5. ³ 1 Re 19,5-8. ⁴ Gn 2,9. ⁵ Éx 16,4 y sigs. ⁶ Éx 12,3 y sigs.

Bibl.: O. SCHMITT, *Die Verheissung der Eucharistie (Jn 6) bei den Vätern*, Würzburg 1900. F. J. JÉROME, *Das geschichtliche Melchisedec-Bild und seine Bedeutung im Hebräerbriefe*, Estrasburgo 1917. A. D'ALE, *Sanctissima Eucharistia*, París 1929. R. GALDOS, *Jesucristo, sacerdote eterno según el orden de Melchisedec*, en MCom, 2 (1942), págs. 35-53. M. DE LA TAILLE, *Mysterium fidei*, París 1943. I. FILOGRASSI, *De sanctissima Eucharistia*, Roma 1947. E. DORONZO, *De Eucharistia*, Milwaukee 1948. G. ALASTRUEY, *Tractatus de sanctissima Eucharistia*, Valladolid 1949. C. RUCH, *Eucharistie*, en DTC, V, cols. 1024-1031. J. COPPENS, *Eucharistie*, en DBS.

V. LARRAÑAGA, *El discurso sobre el Plan de Vida*, en San Juan, 6. 22-71, en Congreso Eucarístico Internacional, Barcelona 1952, págs. 413-423. M. EZCURDIA, *Conclusiones de la teología católica sobre la Eucaristía como sacramento de unión*, ibid., págs. 228-231. J. A. OÑATE, *El discurso del «Pan de Vida»*, ibid., págs. 402-412.

S. FOLGADO

CONA (Κωνάς [A], Κωνά [B], Κολά [S]; Vg. omite). Población judía a la que se apercibió contra el avance del ejército de Holofernes¹. Se trata de una localidad desconocida. Se ha propuesto corregirla en κῶμας ['aldeas', «burgos»], lo que serviría de introducción a los nombres que siguen, y otras enmiendas textuales que, en ningún caso, se ven apoyadas por la topografía.

¹ Jdt 4,4.

Bibl.: L. SOUBIGOU, *Judith*, en *La Sainte Bible*, IV, París 1952, pág. 519. SIMONS, §§ 1606,1612.

CONCIENCIA (συνείδησις, de σύν-οἶδα; lat. *conscientia*, de *cumscire*). Etimológicamente significa «saber con alguien». Aunque los filósofos griegos precristianos distinguieron en el hombre el acto por el que uno se conoce a sí mismo y enjuicia las propias acciones, parece que fueron los latinos los que lo bautizaron y con su palabra *conscientia* dieron origen al vocablo griego y a los usados en las restantes lenguas.

Hoy el sustantivo *conciencia* tiene dos significados: conocimiento que el alma tiene de sí misma (conciencia psicológica) y juicio del entendimiento práctico acerca de los propios actos, antes o después de realizarlos (conciencia moral, antecedente o consiguiente). La psicología es un testigo; la moral, un juez.

I. AT. El sencillo esquema antropológico del AT carece de un nombre técnico. A pesar de ello, la Vg. usa en él cinco veces la palabra *conscientia*: dos sin correspondencia alguna en el original¹; una como traducción del imperfecto *yādaʿērū* («sabemos») ²; la cuarta, para traducir el heb. *lēb* («corazón») ³. Únicamente en el libro de la Sabiduría⁴, al hablar el autor de la psicología del miedo, traduce a συνείδησις, quizá de importación estoica, que tiene significado moral.

En la versión alejandrina συνείδησις corresponde al original *maddāʿ* en una ocasión⁵, en que la versión española lee «pensamiento», «intimidad».

¹ Prov 12,18; Ecl 13,20. ² Gn 43,22. ³ Ecl 7,22. ⁴ Sab 17,10 ⁵ Ecl 10,20.

II. NT. A) SAN PABLO. Usa συνείδησις en todos sus sentidos de tal modo, que la lectura de los textos paulinos permite sistematizar el pensamiento bíblico acerca de la conciencia. ¿De dónde tomó el apóstol la palabra para incorporarla a su vocabulario? El estado actual del problema de la formación helenista de Pablo no permite atribuirle origen estoico. Tampoco se la suministró el rabinismo, que no conoce nada más próximo a la conciencia que las *inclinaciones* o *instintos*: *malo* (*hā-rāʿ*) y *bueno* (*hā-tōb*), término este último nacido como contrapeso de aquél. Lo más probable es que la recogiera del lenguaje popular y le infundiera luego sentido cristiano.

Veintiséis veces se lee el vocablo en las Epístolas Pastorales y en las cuatro grandes (Romanos, 1 y 2 Corintios y Hebreos). En ellas aparece como:

1. JUEZ DE LAS ACCIONES HUMANAS:

a) *Propias*. Es el eco de la Ley de Dios en el corazón de los paganos y, por tanto, argumento irrefragable de la existencia del Supremo Legislador, a cuyo conocimiento nos llevan las cosas materiales¹: conciencia moral antecedente.

En Rom 9,1-2, recurriendo a un imaginario desdoblamiento psicológico de la personalidad — así se acentúa la etimología de «conciencia» —, se cita a ésta para que testifique de la pena por la reprobación de los judíos.

Acusado de inconstancia y ambición en el apostolado, san Pablo invoca en su descargo el testimonio de la conciencia, la cual da fe de que su actuación ha sido siempre correcta y llevada a cabo con espíritu sobrenatural².

El juicio de la conciencia permanente. Hay algo así como una memoria, un recuerdo. En este sentido habla de «conciencia de pecados»³, que tiene una fijeza semejante a la de la señal corporal de los esclavos⁴.

b) *Ajenas*. Del mismo modo que invocaba el testimonio de la conciencia propia en favor de su sinceridad en el ministerio, el apóstol apela a las conciencias de los demás, tanto incrédulos⁵ como fieles⁶.

Esta capacidad de juicio de la conciencia de cada uno con respecto a las acciones de sus prójimos puede entrañar un peligro: el *escándalo*. Convencido de la posibilidad de tal riesgo, san Pablo, que había defendido la legitimidad del uso para comida de las carnes procedentes de ofrendas a los ídolos, manda a los fieles de Corinto que «por la conciencia... no propia, sino ajena»⁷ se abstengan de comer de aquella carne. Es un deber de caridad en favor de que — pagano, probablemente — lo advierte.

¹Rom 2,15. ²2 Cor 1,12. ³Heb 10,2. ⁴1 Tim 4,2. ⁵2 Cor 4,2. ⁶2 Cor 5,11. ⁷1 Cor 10,28-29.

2. CONCIENCIAS ENFERMAS. El apóstol distingue entre la conciencia y la norma constitutiva de moralidad. Existe una voluntad positiva, que se comunica por la acción del Espíritu, a la que el hombre debe conformarse. Porque a veces algunas conciencias no ven claramente esa voluntad, san Pablo distingue dos casos de enfermedad en la conciencia:

a) *Conciencia errónea*. Quien, a pesar de la doctrina paulina, crea que las carnes ofrecidas a los ídolos están contaminadas y coma de ellas, peca: «Su conciencia se contamina»¹. Es ésta una categoría descubierta por Pablo.

b) *Conciencia escrupulosa*. A los compradores de carnes y comensales de paganos, si dudan de la proveniencia de aquéllas y preguntan por inquietudes de conciencia², san Pablo les recomienda que desechen tales ansiedades y añade la doctrina contenida en el principio que más tarde sentaría: «Todo es limpio para los limpios»³, principio de la libertad cristiana, tema predilecto en la predicación del apóstol.

¹1 Cor 8,7. ²1 Cor 10,25-27. ³Tit 1,15.

3. LOS CALIFICATIVOS MORALES DE LA CONCIENCIA.

a) *Conciencia inocente*. Es la que no tiene remordimientos por las acciones, ya que estuvieron acordes

con la Ley, y está determinada a ajustar en lo futuro su conducta a las normas de actuación cristiana. El apóstol lo califica de:

b) *Buena*, ἀγασθή¹ y καλή². El primero de estos adjetivos comprende dos juicios: uno previo sobre la licitud de la acción y otro de consiguiente aprobación de la misma. El segundo, además de matizar la integridad ética del acto, recalca su valor meritorio y la complacencia divina por el mismo.

c) *Pura*, καθαρά³. Este calificativo entraña la sinceridad en el que actúa y la ausencia de mancha moral en la acción realizada.

d) *Sin tropiezo*, ἀπόσκοπος⁴. De los dos significados — transitivo e intransitivo — que tiene este adjetivo, nos parece más propio del pasaje citado el transitivo: lo que no da motivo de escándalo.

e) *Conciencia culpable*. Es la «conciencia de los pecados». El apóstol la califica de «mala»: πονηρά⁵ y de la acción contraria a las normas de moralidad dice que «mancha», μιάννει, la conciencia⁶.

¹Act 23,1; Tim 1,5,19. ²Heb 13,18. ³1 Tim 3,9; 2 Tim 1,3. ⁴Act 24,16. ⁵Heb 10,22. ⁶Tit 1,15.

4. CONCIENCIA Y ALMA. También aparece a veces, por sinécdoque, «conciencia» como sinónimo de «alma». Así creemos empleado el término al decir que los sacrificios de la Ley antigua fueron insuficientes «para dar la consumada perfección, en lo que toca a la conciencia, al que practica este culto»¹.

5. FE Y CONCIENCIA. Adviértase, finalmente, que san Pablo gusta de relacionar *la fe con la buena conciencia*². En su pensamiento, la conciencia buena es, con la fe que actúa por la caridad y con un corazón puro, la base de la caridad³, del amor de Cristo, que es, en definitiva, el que purifica nuestras conciencias⁴.

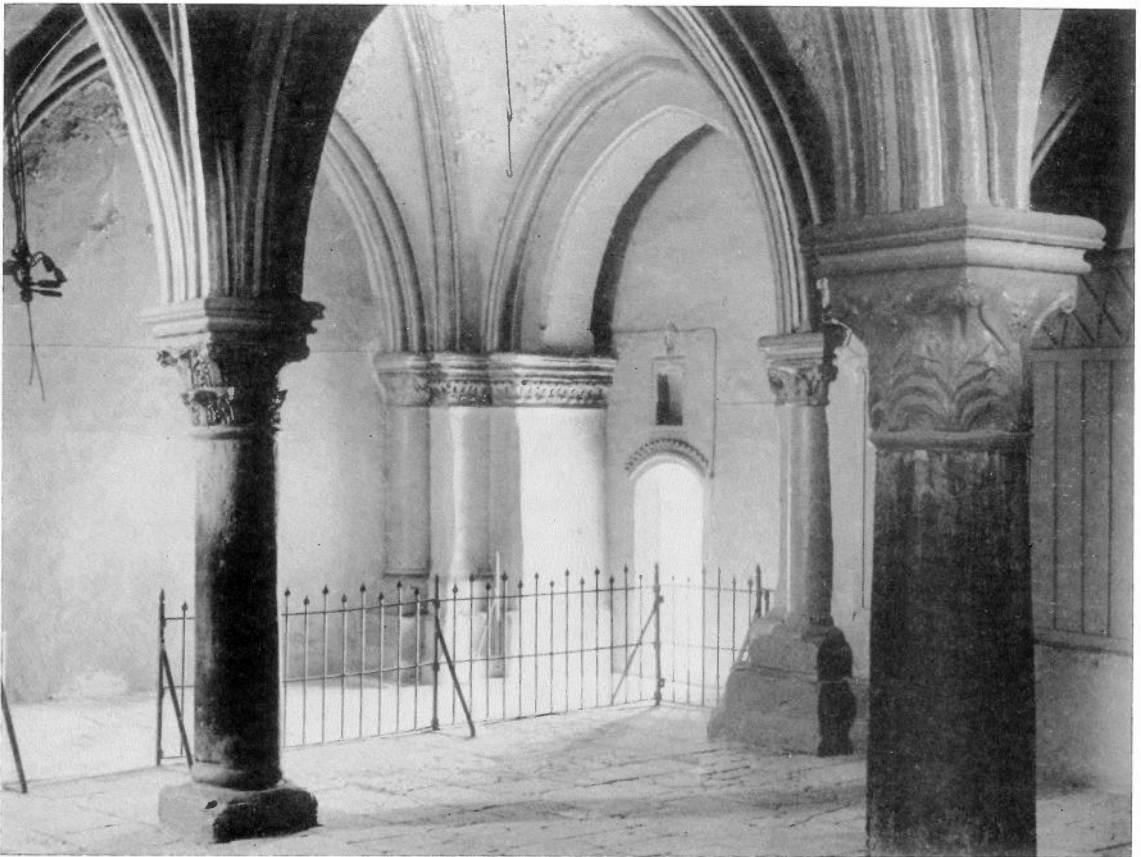
¹Heb 9,9. ²Tit 1,15; cf. 1 Tim 3,9; 2 Tim 1,3-5. ³1 Tim 1,5. ⁴Heb 9,14.

B) FUERA DE SAN PABLO. El término συνείδησις se lee tres veces en la primera epístola de Pedro y dos en los Hechos.

a) Por lo que respecta a la epístola de Pedro, es hoy generalmente admitida la influencia del vocabulario paulino a través del probable secretario y corrector de estilo de la misma, Silvano. En el primero de los textos¹, el autor recomienda a los esclavos que sufran las vejaciones διὰ συνείδησιν, o sea «por amor de Dios»; en los otros dos aparece la frase «conciencia buena», que una vez² equivale a «alma limpia», y otra³ a la paz de espíritu con que debe defenderse de sus detractores el que es injustamente acusado.

b) En los Hechos, aunque la consignación es de san Lucas, las expresiones «con toda buena conciencia»⁴ y «conciencia irreproachable»⁵ son alegatos de Pablo en su propia defensa, en Jerusalén y Cesarea respectivamente, para hacer constar que siempre actuó como su conciencia le dictaba y que de nada tiene remordimiento (conciencia moral antecedente y consiguiente).

c) Algunos códices griegos — entre ellos K, E y G — añaden en Jn 8,9, para aclarar el motivo de la inopinada



Ángulo de la puerta de entrada a la sala actual del Cenáculo, Jerusalén. ¿Se reunió también en este lugar el Concilio de Jerusalén? Se carece de documentación para afirmarlo o negarlo. (Foto P. Termes)

marcha de los acusadores de la adúltera, la frase ὑπὸ τῆς συνειδήσεως ἐλεγχόμενοι («convencidos por la conciencia»); pero tal adición tiene el aspecto de una glosa y es desechada.

¹1 Pe 2,19. ²1 Pe 3,21. ³1 Pe 3,16. ⁴Act 23,1. ⁵Act 24,16.

Bibl.: C. SPICQ, *La conscience dans le NT*, en *RB*, 47 (1938), págs. 50-80; id., *Les Épîtres Pastorales*, París 1947, excursus II. *La bonne conscience et la foi*, págs. 29-38. W. J. HENDERSON, *Conscience*, en *HASTINGS*, págs. 153-154.

J. PRECEDO

CONCILIO (heb. *sōd*; συνέδριον, γερουσία; Vg. *concilium*). Algunas veces dicho término tiene un sentido genérico, aplicado a toda clase de asambleas; otras se restringe su significado a las reuniones del → **sane-drin** o senado de Jerusalén; y finalmente se aplica a la reunión de los apóstoles en Jerusalén para decidir sobre cuestiones relativas a la naciente Iglesia.

CONCILIO DE JERUSALÉN Del Concilio, o mejor, Sínodo Apostólico, tenemos dos relaciones, una de carácter apologético, en boca de san Pablo, y otra descriptiva, de san Lucas¹. El concilio tuvo lugar después del primer viaje misional de san Pablo, hacia el año 49-50, a causa del revuelo que suscitó, entre los

cristianos judaizantes de Jerusalén, la admisión de los gentiles a la fe sin pasar por el judaísmo. Aquéllos pretendían que la circuncisión y demás observancias legales eran necesarias para salvarlos. Por el contrario san Pablo, con la Iglesia de Antioquía, más abierta al helenismo y con mejor comprensión del evangelio, se oponía a ello, porque habían visto que el Espíritu Santo, con sus carismas, se comunicaba de una manera sensible a los bautizados gentiles y judíos indistintamente; y lo contrario hubiera sido minimizar o inutilizar la muerte redentora de Jesucristo.

Reunido el concilio y discutida largamente la cuestión, san Pedro se levantó y confirmó el proceder de san Pablo, por la sencilla razón de que el mismo Espíritu Santo no hacía distinción de razas y se comunicaba igualmente a todos, purificando sus corazones con la fe, sin la circuncisión. Y ya que todos creían que únicamente eran salvos por la gracia de Jesucristo, no había que imponer sobre los fieles un yugo que ni sus padres pudieron soportar. Santiago, obispo de Jerusalén, en un discurso, aprobó la misma doctrina. Quedó zanjada la cuestión, y el cristianismo se vio libre de la circuncisión y demás prácticas mosaicas, con cuyo pesado bagaje no se hubiera abierto paso por el mundo heléni-

co, sino que habría sido despreciado y confundido con una mera secta judaica.

Las cartas sinodales de la asamblea a los fieles antioquenos insisten en que se guarden de la fornicación, a la que tan poca importancia dan los gentiles; y *pro bono pacis*, temporalmente, se abstengan de los idolotitos y de comer carne de animales ahogados y de la sangre, prohibida por la Ley, pues se la consideraba sede del alma con todos sus instintos brutales.

¹Gál 2,1-10; Act 15,1-35.

Bibl.: Cf. comentarios a los Hechos.

M. BALAGUÉ

CONCILIOS Y BIBLIA. Al ser la SE una de las fuentes de la revelación, su constante presencia en los decretos y declaraciones conciliares no puede maravillarnos en modo alguno. Es precisamente en los concilios de la Iglesia donde las interferencias y complementariedad de Biblia y Tradición aparecen evidentes.

El recurso a los libros santos es constante para la fundamentación de los dogmas y aun para la ilustración y formulación de las decisiones de tipo disciplinar. Pero es claro que no vamos a seguir todas esas huellas. Nos ceñimos a las declaraciones explícitas que versan directamente sobre la Biblia. Bien considerado el llamado → concilio de Jerusalén tuvo por objeto dilucidar las cuestiones bíblicas de la obligatoriedad de la circuncisión y demás costumbres judías. El concilio laodicense (360) ofrece el → canon especificado, pero hay dudas serias sobre la autenticidad de tales testimonios^A.

Sí, en cambio, es cierto e idéntico al nuestro actual el canon del hiponense (393), reflejando la fe de todas las iglesias africanas que repiten sustancialmente los concilios cartagineses de 397 y de 419. Item en el sínodo romano del 382 bajo san Dámaso^B. Es precisamente el primer concilio español de Toledo, del año 400, el que se preocupa directamente del canon de las SE, condenando al que crea o venera otras que las que acepta la Iglesia católica^C.

Sin variedades repiten el canon los pontífices Inocencio I y Gelasio^D.

El concilio Bracarense II (561) condena las manipulaciones priscilianistas de la SE^E; el Toledano IV (633) declara auténtico el libro del Apocalipsis^F y el Meldense (845) prescribe la enseñanza y predicación de los libros sagrados, según el sentir de los santos Padres^G.

Uno de los puntos más repetidos en los concilios es la profesión de fe, contra el error maniqueo, en «Dios, autor de uno y otro Testamento», expresión que llega hasta el Tridentino^H.

El concilio de Florencia (1438-1445), en el decreto *pro iacobitis*, proclama que, según la fe católica, la doctrina legal del AT sobre ceremonias, culto, sacrificios y sacramentos había cesado con la venida de Cristo y la no diferencia entre alimentos puros e impuros, y repite el canon enumerando todos los libros del actual^I. El sínodo provincial de la misma ciudad (1517-1518) insiste en el carácter tradicional que ha de mantener la interpretación de la SE, siendo sospechosos de herejía quines propalan opiniones nuevas y contrarias al común sentir de los santos^J.

A la Iglesia en exclusiva compete señalar qué libros son inspirados y canónicos, decreta en 1578 el sínodo de París^K.

El concilio Tridentino (1545-1563) establece definitivamente el canon católico, la distinción de los libros santos en *proto* y *deuterocanónicos*, expresando idéntico afecto y reverencia hacia los de uno y otro Testamento, «por ser un mismo Dios el autor» y todos los 45 libros mencionados del AT y los 27 del NT hay que recibirlos «íntegros con todas sus partes, según acostumbraron ser leídos en la Iglesia católica y se contienen en la antigua edición latina Vulgata». Entre todas las ediciones latinas que circulaban por entonces, señala la antigua Vulgata que «por el largo uso de tantos siglos ha sido aprobada por la Iglesia» y debe «ser tenida por auténtica en las lecciones, disputas y predicaciones públicas, de tal manera que nadie se atreva o presuma rechazarla por ningún pretexto».

Nadie ose interpretar la SE «contra el sentido que tuvo y tiene la santa madre Iglesia, a la que compete juzgar sobre el verdadero sentido e interpretación», ni contra el común sentir de los santos Padres. Para precaver temeridades y abusos, prohíbe las ediciones de la Biblia sin la aprobación eclesiástica competente y condena la usurpación de textos sagrados para cualquier futilidad o indecencia. Establece además prebendas para que en las catedrales y colegiatas se tengan lección de SE por personas idóneas, también en los monasterios y conventos y hasta lo recomienda en las escuelas públicas^L.

En la profesión de fe subsiguiente al concilio se dice: «Asimismo admito la SE según el sentido que mantuvo y mantiene la santa Madre Iglesia, a la cual compete juzgar el verdadero sentido e interpretación...»^M.

El concilio Vaticano I (1869-1870) hizo suyos los decretos del Tridentino referentes al canon y texto sagrado y a la interpretación de las Escrituras, al tiempo que lamenta el que los libros sagrados ya no sean tenidos por divinos y aun que empiecen a ser contados entre las especulaciones místicas^N, debido al libre examen de la Biblia, propugnado por el protestantismo desde sus orígenes.

^A*Enchiridion Biblicum*, 2.^a ed., n.º 11-13. ^BDENZ, 84 y 92. ^CDENZ, 32. ^D*Ench. Bibl.*, 21 y 26. ^EDENZ, 245. ^F*Ench. Bibl.*, 34. ^G*Ibid.*, 37. ^HCf. *ibid.*, 38.39.47.57. ^I*Ibid.*, 47-49. ^J*Ibid.*, 50-51. ^K*Ibid.*, 52. ^L*Ibid.*, 57-60. 61 y sigs. ^M*Ibid.*, 73. ^N*Ibid.*, 76 y sigs.

Bibl.: *Enchiridion Biblicum*, 2.^a ed., Roma 1954. S. MUÑOZ IGLESIAS, *Doctrina Pontificia*, I, en DocB.

C. GANCHO

CONCORDANCIAS DEL ANTIGUO TESTAMENTO. Por lo que al AT se refiere sólo existen concordancias verbales, no reales, y de aquéllas únicamente en hebreo y griego, ya que las latinas y las modernas comprenden toda la Biblia.

1. **CONCORDANCIAS HEBREAS.** Las primeras redactadas a imitación de las latinas se deben al judío provenzal Isaac Mardoqueo Natán (1437-1447). Faltan en ellas las partículas, los términos arameos, los pronombres y los nombres propios. Las explicaciones están en hebreo. Se editó por vez primera en Venecia en 1523. Ediciones posteriores: Basilea (1556), Venecia (1564) y



Laodicea. Ruinas próximas a la puerta romana. La ciudad parece que fue la sede de un concilio que, hacia el 360, proclamó un canon especificado de la SE. (Foto P. Termes)

Basilea (1569 y 1581). Elías Levita (Bahur) dejó inédita una obra sobre concordancias hebreas (1516-1521), que se conserva en la Biblioteca de Munich. Basadas en la de Natán, pero más completas (4 vols.) y perfeccionadas, son las concordancias del franciscano Mario de Calasio, editadas en 1621, con texto en hebreo y latín. Reediciones: Colonia (1646), Londres (1648) y Roma (1657). La edición de Londres (1747-1749) contiene las partículas y la versión latina de los LXX está reemplazada por el texto griego de Grabe. La de J. Buxtorf, Senior (Basilea 1632), sigue también a la de Natán. Posteriormente fue completada con la edición de las partículas por C. Nolde, Copenhague 1675 y 1679. Todavía más perfecta es la edición de Tymp, Jena 1734. De la obra de Buxtorf se hicieron dos ediciones abreviadas (Wittenberg 1653 y Berlín-Francfort 1677). Deben mucho a Buxtorf las concordancias del inglés J. Taylor (Londres 1754-1757). A todas las anteriores las supera y aventaja con creces la de Julio Fürst (Leipzig 1837-1840). Con notables mejoras B. Baer reeditó la de Buxtorf en Stettin 1861. El inglés B. Davidson publicó en Londres (1876) otra edición hebrea con versión inglesa de las raíces. Es una obra muy buena. Y finalmente el judío S. Mandelkern publicó en Leipzig (1895) una nueva edición, que ha tenido varias reediciones: Berlín 1925 y 1937.

Nueva edición corregida y aumentada por Margolin, Graz 1955 — la mejor de todas — ed. menor, Leipzig 1900. Recientemente ha aparecido la de G. Lisowsky, Stuttgart 1956, sobre el texto de Kittel-Kahle.

2. CONCORDANCIAS GRIEGAS. Las primeras que, además del AT, comprendían también el NT fueron compiladas por el monje Eutalio de Rodas. Todavía están inéditas. La primera edición sólo del AT se debe al protestante Konrad Kircher, Francfort 1607. Es bastante imperfecta. Supera a la anterior la de Abraham Tromm, Amsterdam-Utrecht 1718. Las palabras griegas van acompañadas de versión latina y del término hebreo correspondiente. Ésta ha sido ya superada por la óptima edición de los protestantes ingleses E. Hatch-H. A. Redpath, Oxford 1892-1897, con suplemento (ibíd. 1900-1906). La gran ventaja de ésta sobre todas las demás es, que reproduce el vocablo hebreo correspondiente, además de varias lecciones de los manuscritos unciales y de otras versiones griegas antiguas.

Bibl.: H. E. BINDSEIL, *Über die Konkordanzen*, en *ThStK* (1870), págs. 673-720. E. MANGENOT, *Concordances de la Bible*, en *DB*, II, cols. 892-907. G. R. GREGORY, *Konkordanz*, en *RE*, 10 (1901), págs. 695-703. A. KLEINHANS, *De prima editione catholica Concordantiarum hebraico-latinarum*, en *Bibl*, 5 (1924), págs. 39-38. G. M. PERRELLA, *Intraducción General a la Sda. Escritura*, Madrid 1954,

págs. 270-272. S. MANDELKERN, *Veteris Testamenti Concordantiae hebraicae et chaldaicae*, I, 2.^a ed., Graz 1955, págs. IX-XII.

O. GARCÍA DE LA FUENTE

CONCORDANCIAS DEL NUEVO TESTAMENTO.

Del NT no existen concordancias reales, sino verbales y casi todas están en griego, ya que las latinas y las modernas comprenden toda la Biblia.

1. CONCORDANCIAS GRIEGAS. La primera es la de Sixto Birken (Betuleius), *Novi Testamenti Concordantiae graecae*, Basilea 1546. Las palabras siguen el orden alfabético y van acompañadas de traducción latina. Contiene también los nombres propios; en cambio, sólo se dan algunos ejemplos de los adverbios, preposiciones y conjunciones. Como todavía no existía la división en versículos, las citas remiten al capítulo. Sirviéndose de la de Birken, Enrique Esteban publicó sus *Concordantiae NT graeco-latinae*, París 1594. Aventaja a la de su predecesor por la cita de versículos, inventados por su padre Roberto Esteban. Reediciones: en 1600 (con un suplemento de R. O. Esteban) y en 1624 (por obra de P. Choüet). Perfeccionando la de E. Esteban, Erasmo Schmid preparó una tercera (*Novi Testamenti Iesuchristi graeci, hoc est, originalis linguae Tamieion*), publicada por sus herederos, Wittenberg 1638. Reediciones: Leipzig 1717; Glasgow 1819, y edición abreviada por W. Greenfield, Londres 1830. Mejor que todas las anteriores y excelente todavía es la de C.H. Bruder, *Tamieion sive Concordantiae omnium vocum NT graeci*, Leipzig 1842. Varias reediciones: 7.^a, Gotinga 1913; edición abreviada por G. Schmoller, Stuttgart 1869. También es notable la de G. V. Wigram, *Englishman's Greek Concordance of the NT*, Londres 1839 y 1844. La de O. Schmoller, *Handkonkordanz zum griechischen NT*, Gütersloh 1869, ha tenido varias ediciones: 8.^a, Stuttgart 1949. Los americanos Ch. F. Hudson, O. L. Hastings y E. Abbot publicaron *A Critical Greek and English Concordance of the NT*, Boston 1870; 3.^a ed., ibid. 1875. F. Zimmer publicó unas *Concordantiae supplementariae*, Gotha 1882 y, finalmente, W. F. Moulton y A. S. Geden, *A Concordance to the Greek Testament*, Edimburgo 1897; 3.^a ed., 1926 y reimpresión en 1950.

2. CONCORDANCIAS SIRÍACAS. Sin ser una concordancia en sentido estricto; existe en siríaco un *Lexicon syriacum concordantiale*, Leiden 1709, obra de Ch. Schaaf, que, llegado el caso, puede hacer las veces de una verdadera concordancia.

De las lenguas modernas podemos citar la concordancia alemana de J. Schröter, *Concordantz des Newen Testaments zu teutsch*, Estrasburgo 1524, y la inglesa, atribuida a Th. Gybson, *The Concordance of the NT*, Londres, sin fecha (probablemente anterior al 1540).

Bibl.: → Concordancias del Antiguo Testamento.

O. GARCÍA DE LA FUENTE

CONCUBINA (heb. *ʾāmāh*, *pīlēgeš*, *šifhāh*; ac. *esirtu*, *amtū*; *παλλακή*, *παιδίσκη*; Vg. *concubina*, *ancilla*). El concubinato veterotestamentario es un reflejo de las costumbres generales del Próximo Oriente.

1. El Código de Hammurabi no excluía un matrimonio de segundo rango o concubinato, cuando el hombre casaba con una *naditu*, sacerdotisa que, no pudiendo tener hijos, concedía una esclava a su marido, a fin de asegurar la descendencia (§§ 137,144); se hacía lo mismo cuando la mujer era estéril y el marido no quería repudiarla (§§ 146, 147), pero la esclava o la concubina no tenía la misma categoría que la primera esposa. Si era esclava y le daba un hijo no podía ser vendida (§ 176); si era esposa de segundo rango, llegado el caso de separarse de ella, había que devolverle la dote y entregarle lo necesario para la educación del hijo (§ 137). Las leyes asirias disponían que la concubina se convirtiese en esposa si su señor la cubría con la capa y pronunciaba una frase consagrada en presencia de testigos (§ 41). En Egipto, los hijos de las concubinas disfrutaban cívicamente de la filiación de la madre y carecían de toda relación legal con el padre. Los beduinos actuales conservan todavía muchas instituciones del antiguo Próximo Oriente. Así el marido puede tomar una concubina cuando su mujer es estéril o demasiado vieja para procrear, no pudiendo vender la concubina que le dio hijos.

2. La *pīlēgeš* hebrea corresponde exactamente al concepto de concubina, aunque tenía mayor libertad y era de condición social inferior a la de la *ʾāmāh* y la *šifhāh* (términos sinónimos de «criada», «sierva»). La concubina apenas se diferenciaba de la esclava y no era rival de la esposa¹; podía ser entregada al marido, sobre todo en caso de esterilidad², dependiendo entonces de la mujer legítima³, que podía reducirla a esclavitud⁴. La concubina no podía tener comercio sexual con otro hombre y posiblemente era manumitida a la muerte de su señor; éste carecía de autoridad para venderla si había tenido hijos de ella. En el libro de los Jueces se habla del harem⁵, pero no resulta clara la situación social de la concubina. En la época de los reyes existía la poligamia: Saúl tuvo una mujer y una concubina⁶, David nueve mujeres y distintas concubinas⁷, Salomón ochenta⁸ o trescientas concubinas⁹, etc. Tras la Cautividad, la monogamia es la regla general¹⁰. La legislación del AT reconoce la bigamia como un hecho legal¹¹ y distingue entre esposa y concubina. La relación carnal con la concubina ajena se considera un atentado contra la propiedad y los dos culpables son condenados, mas no a muerte; el hombre debe ofrecer, además, un sacrificio en expiación de su falta¹². El judaísmo postbíblico estima que la concubina está casada.

¹Gn 21,10. ²Gn 16,2; 30,3, etc. ³Gn 16,4. ⁴Gn 16,6. ⁵Jue 8,30; 12,8-14. ⁶1 Sm 14,50; 2 Sm 21,11. ⁷2 Sm 3,2-5.13; 5,13-16; 1 Re 1,3. ⁸Cant 6,8. ⁹1 Re 11,3. ¹⁰Mal 3,11-12; Neh 5,3-4; Tob 1,9; 7,12.19. ¹¹Dt 21,15. ¹²Lv 19,20-22.

Bibl.: *Sanhedrin*, 21 a. *Kētūbōt*, 29 d. W. R. SMITH, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, Londres 1903. P. CRUVEILHER, *La monogamie et le concubinat dans le code d'Hammourabi*, en *RB*, 16 (1917), págs. 270-286. E. M. MACDONALD, *The Position of Women as Reflected in Sennitic Codes*, Toronto 1931. A. GELIN, *Le passage de la poligamie à la monogamie*, en *Mélanges E. Pöschard*, Lyon 1945, págs. 135-146. *ANET*, pág. 159 y sigs. W. KORNFIELD, *Mariage dans l'Ancien Testament*, en *DBS*, V, París 1957, cols. 906-924. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, París 1958, págs. 45-46, 49-90, 129, 134, 135, 177, 179-180.

J. A. G.-LARRAYA

CONCUPISCENCIA (ta'āwāh, de 'awwāh «deseo»; ἐπιθυμία; Vg. *concupiscentia*). En sentido estricto, es el ansia desordenada de cosas terrenas: honores, goces, bienes temporales, etc. La palabra ἐπιθυμία se lee cerca de 60 veces en ambos Testamentos. En algunas otras ocasiones, la misma idea se expresa por un adjetivo o un verbo de la misma raíz. Su significado bíblico no es siempre el que se ha hecho técnico en la teología para indicar esa consecuencia del pecado original, que consiste en la inclinación al pecado.

1. Hay veces en que se refiere al simple deseo de una cosa sin que se matice su aspecto moral¹; otras, como en el caso del dativo ἐπιθυμία — clarísimo vestigio del infinitivo absoluto hebreo —, expresa la vehemencia de tal anhelo².

2. Por metonimia, puede designar el objeto apetecido. Los textos en este sentido son numerosos³; pero destaca sobre todos el axioma salomónico que reza: «Esperanza diferida enferma el corazón; mas árbol de vida es el deseo llevado a efecto»⁴. En dos ocasiones, al menos, refiriéndose al término de nuestro apetito, matiza además su cualidad de apetecible: así del fruto del árbol prohibido a Adán y Eva se nos asegura que era «de-seable»⁵ y Jacob, al bendecir a José, pide que caiga sobre éste «el deseo de los collados perdurables»⁶: abundancia de leche, miel y buen vino.

3. Pero ya en el AT la mayoría de las veces por concupiscencia se entiende el deseo de algo malo: el antojo de carne en el desierto⁷, la ambición insatisfecha del impio⁸, el deseo de los malvados que se pierde en el vacío⁹, etc.

¹Ecl 1,33. ²Lc 22,15. ³Sal 20,3; 77,29; Prov 10,24; 11,23. ⁴Prov 13,12. ⁵Gn 3,6. ⁶Gn 49,26. ⁷Nm 11,4. ⁸Prov 21,26. ⁹Sal 111,10.

4. En franco proceso evolutivo va dibujándose en las páginas sagradas el concepto teológico de concupiscencia, como movimiento contrario a la razón, que lanza al placer de los sentidos.

Aunque no la palabra, sí la idea aparece en el sencillo «se abrieron los ojos de ambos»¹, con que el autor del Génesis certifica de las consecuencias del pecado. Y son también claros movimientos de concupiscencia los prohibidos deseos contra la esposa y la propiedad del prójimo², el oro y la plata procedentes del despojo de ídolos destruidos³, o la codicia de la belleza y de las miradas de la mujer perversa⁴.

En el NT se explana más el concepto. San Pablo nos dice que la concupiscencia es la parte material del pecado, que, como efecto de éste — no se confunde, pues, con él — permanece en el pecador⁵. Aun no siendo pecado, conduce a él: «... luego la concupiscencia, después que ha concebido, da a luz el pecado»⁶. Aliada de la «carne», alimenta a ésta en la lucha contra el «espíritu». Los frutos que da el mundo son: «Concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y orgullo de la vida»⁷. La concupiscencia, como el mundo, es una cosa transitoria de la que debemos huir⁸.

El cristiano, por su incorporación mística y real a Cristo, ha crucificado la carne con sus vicios y concupiscencias, es decir, ha renunciado a la satisfacción

de sus tendencias malas. Ahora es necesario que permanezca unido al Espíritu, principio inmediato de su actividad sobrenatural⁹.

¹Gn 3,7. ²Ex 20,17; Dt 5,21. ³Dt 7,25. ⁴Prov 6,25. ⁵Rom 6,12 y sigs.; cf. Sant 1,14. ⁶Sant 1,15. ⁷1 Jn 2,16. ⁸1 Jn 2,17. ⁹Gál 5,24-25.

Bibl.: F. BÜSHEL, ἐπιθυμία, *ThW*, III, págs. 168-172. G. SIEWERTH, *Der Mensch und sein Leib*, Einsiedeln 1953. M. STROHM, *Der Begriff der «natura vitiosa» bei Augustin*, en *ThQ*, 135 (1955), págs. 184-203.

J. PRECEDO

CONDENACIÓN (gr. κρίνειν, κρίμα, κρίσις, y derivados: κατακρίνειν, κατάκριμα, κατάκρισις). El vocablo puede indicar el juicio condenatorio o la pena infligida (→ Juicio, Recompensa, Infierno).

1. AT. La idea de condenación se encuentra en el AT principalmente en la representación del Día de Yahweh, que significaría el triunfo y la salvación para Israel y, en cambio, para sus adversarios, un día de aniquilación¹; pero también debía ser el momento del castigo de todos los injustos, incluso para los que se fiaban demasiado del hecho de pertenecer al pueblo elegido². El juicio divino se extenderá a toda la tierra³; a medida que se abre paso la idea de una retribución individual, aparece la afirmación de una recompensa o de una condenación personal⁴: esta concepción prepara la del Juicio final del NT⁵, en que cada uno recibe la vida entera o la perdición, conforme a sus obras⁶.

¹Am cap. 5; Jl cap. 2; Sof cap. 1. ²Is 2,12; Am 5,18; Os 5,8. ³Sof 1,2. ⁴Dan 12,2. ⁵Mt cap. 25. ⁶Ap 20,12.

2. El NT también conoce la eliminación de los malvados del Reino de Dios¹, siendo cada uno responsable ante el Señor, proporcionalmente a los dones recibidos². La condenación del hombre alcanza no sólo a su conciencia, sino a su espíritu³, a su cuerpo por la enfermedad y la muerte⁴, y al universo que le rodea, porque el pensamiento bíblico no disocia, como el actual, el mundo físico y el moral⁵. La actitud de los hombres frente a Cristo decide su estado final, su salvación o su condenación: sobre el que le rechaza «pesa ya la cólera de Dios»⁶, está como muerto⁷. En este sentido, su presencia juzga y condena al mundo⁸. *Condenar* o *condenación* se pueden expresar con κρίνειν⁹, κρίσις¹⁰, κρίμα¹¹, pero en especial por sus compuestos. Κατάκριμα designa la condenación que pesa sobre la humanidad tras el pecado de Adán¹²; no únicamente la sentencia, sino el estado real de «condenado», del que la libra la venida de Cristo (ἡλευθέρωσέν σε): «Ya no existe la condenación para los que están en Cristo Jesús»¹³.

¹Mt 13,24-30. 36-43. ²Mt 11,20-24; Rom 2,12-16. ³Rom 1,21-22. ⁴1 Cor 11,30; Rom 6,23. ⁵Rom 8,19-23. ⁶Jn 3,36. ⁷1 Jn 5,12. ⁸Jn 3,17-21. ⁹Lc 19,22; Jn 7,51; 16,11; Act 7,7, etc. ¹⁰Jn 5,24-29; 12,31; Mt 23,33. ¹¹Lc 23,40; Gál 5,10; Rom 2,2; 1 Cor 11,29,34, etc. ¹²Rom 5,16,18. ¹³Rom 8,1-2.

San Pablo llama a la economía mosaica «ministerio de la condenación» (δικακονία τῆς κατακρίσεως, frase rara, que no se encuentra en los LXX), oponiéndola al «ministerio de la justicia». La antigua Ley había sido para muchos motivo de condenación, régimen de maldición¹, que Dios añadió al régimen de la promesa; de suerte que provocó las transgresiones² y, por consi-

guiente, la maldición de Dios³. El sentido de κατακρισις se debilita en 2 Cor 7,3: «No digo esto para condenaros», esto es, no os acuso de que también aceptéis las calumnias de mis enemigos.

Κατακρίνειν (siete ejemplos únicos de ella en los LXX) significa «declarar culpable» e «infligir una pena», por ejemplo, condenar a alguien a la pena capital⁴ o una ciudad a la destrucción⁵. San Pablo dirá que Dios, al enviar a su Hijo, «ha condenado el pecado (= a la destrucción) en la carne»⁶, aboliendo la condena que pesaba sobre el hombre, «librándole de la ley del pecado y de la muerte». La condenación de la humanidad se debió a la desobediencia de Adán: la libra de la obediencia «hasta la muerte» del segundo Adán⁷; Dios suprime la sentencia ejecutándola en la persona de su Hijo, «clavando en la cruz y destruyendo en su persona el documento que nos condenaba»⁸. Κατακρίνειν se emplea hablando del juicio de los hombres⁹, o de Dios al condenar al incrédulo o al que obra con mala conciencia¹⁰. En el caso del κατακρίνειν divino, se asocian sentencia y ejecución, según lo revela el aoristo τερρώσας en el texto de san Pedro. Los judíos se condenan a sí mismos, erigiéndose en censores de los actos que ellos perpetran¹¹. Noé «condenaba» a sus contemporáneos incrédulos, por su confianza en la palabra de Dios¹², en el sentido en que los ninivitas y la reina del Mediodía condenarán a la generación que se niega a creer en Jesús, aunque era muy superior a Jonás y a Salomón¹³.

¹ Gál 3,10. ² Gál 3,19; Rom 5,20. ³ Rom 4,15. ⁴ Mt 20,18; 27,3. ⁵ 2 Pe 2,6. ⁶ Rom 8,3. ⁷ Flp 2,8. ⁸ Col 2,14; cf. 2 Cor 5,21; Gál 3,13. ⁹ Jn 8,10. ¹⁰ Mc 16,16; Rom 8,34; 14,23; 1 Cor 11,32. ¹¹ Rom 2,1. ¹² Heb 11,7. ¹³ Mt 12,41-42; cf. Sab 4,16.

Bibl.: F. BÜCHEL, κατακριμα, en *ThW*, III, págs. 953-954. R. PAUTREL, *Jugement dans l'Ancien Testament*, en *DBS*, IV, cols. 1321-1344. D. MOLLAT, *Jugement dans le Nouveau Testament*, *ibid.*, cols. 1344-1394.

K. LE DEAUT

CONEJO. → Damán.

CONFESIÓN. La voz hebrea que corresponde a la latina *confiteri* y a la griega *ὁμολογέω* es el verbo *yādāh*, procedente de la raíz *wdy*. De él deriva el sustantivo *tōdāh* o «confesión». Es posible que estas palabras tengan su origen en el vocablo *yād*, que designa la mano. En los distintos idiomas semíticos, la raíz *wdy* parece indicar prístinamente el gesto de la mano tendida para lanzar algo, señalar con el dedo o mostrar una dirección. El verbo adquirió en hebreo el sentido de elogiar, pero sin que desapareciera la imagen original: se trata siempre de gestos de la mano tendida para poner en evidencia al héroe aclamado.

En sí mismo, tal ademán no es específicamente religioso, siendo a veces un hombre su objeto¹; pero, en la Biblia, en la mayoría de los casos, se dirige a Dios y, por lo general, en textos que delatan un uso litúrgico. Como sucede a menudo, las frases de la oración comenzaron aludiendo a un gesto y postura del rezo.

¹ Gn 49,8; Sal 54,18; 49, 8.19.

Según acontece aún en el uso cristiano, en que la misma palabra designa la confesión del pecador ante el sacerdote y el testimonio de los santos, mártires o confesores, esta voz tiene dos empleos distintos: la alabanza

de Dios y la declaración de las faltas propias. Se ha querido explicar la unidad de estos dos conceptos mediante la idea común de proclamación, de anuncio. Pero hay que calar más hondo: la alabanza de Dios y la confesión de los pecados traducen la necesidad de concentrar en Dios tanto la mirada como la atención, destacar su valor y exaltar su gloria. Quizá recordando su grandeza, o tal vez descubriendo en público los pecados, se justifican los juicios divinos y se aceptan la vergüenza y el oprobio de la falta. Ésta es la reacción del *Miserere*: «Lo malo a tus ojos hice. Así, pues, eres justo cuando sentencias, irreproachable cuando juzgas»¹. Este impulso irresistible de paladear la victoria de Dios sobre el pecado sólo puede nacer en un corazón imbuído de la acción divina, y aparece en relatos innegablemente antiguos. Para que 'Ākân, al que la suerte divina señala como culpable, confiese la falta que cometió, Josué le pone en presencia de Dios: «Hijo mío, rinde gloria a Yahweh, Dios de Israel, y hazle confesión (*tōdāh*): cuéntame qué hiciste...» Y 'Ākân responde: «En verdad, yo pequé contra Yahweh, Dios de Israel, y he aquí lo que hice»². Algunas inscripciones descubiertas en Asia Menor revelan por otra parte que, incluso entre los griegos, podían coincidir el reconocimiento de la falta y la glorificación del dios ofendido³. La frase inicial de las *Confesiones* de san Agustín, *Magnus est, Domine!*, inicia el extenso testimonio del pecador que exalta la divina misericordia. Y parece que en el punto de arranque de las formas literarias que se desarrollaron hasta constituir el complejo contenido del Pentateuco, hay, de un lado, la confesión de las obras de Dios y, de otro, la de los pecados de Israel. Ésta es la estructura de la primera parte del Deuteronomio y la de varios salmos⁴.

¹ A. F. S. STEINLEITNER, *Die Beicht im Zusammenhange mit der sakralen Rechtspflege in der Antike*, Munich 1913, págs. 15-45.

² Sal 51,2-3. ³ Jos 7,19-20. ⁴ Sal 78; 79; 105; 106.

La confesión es, sobre todo, un acto litúrgico. Se confiesa a Dios con la música¹, en las asambleas solemnes² y ante todos los pueblos convocados en espíritu³. A la invitación «confesad a Yahweh», respondía frecuentemente un estribillo que profería la muchedumbre: «pues eterna es su bondad»⁴. La solemne ceremonia que organizó Esdras el día 24 del séptimo mes, empieza con una confesión pública de todos los pecados preteritos, prosigue mediante la confesión de las grandes obras que Dios llevó a cabo en favor de su pueblo y concluye con el compromiso de fidelidad a la Alianza⁵. Por lo tanto, la confesión propende a transformarse en una profesión de fe pregonera de los momentos esenciales de la obra de Dios, pero no limitándose al simple reconocimiento de la misma, sino impelida por el arranque religioso de la acción de gracias.

El evangelio principia también por la confesión de los pecados que lavaba Juan Bautista⁶ y está henchido de la confesión de alabanza y de acción de gracias que Jesús dirige al Padre con sus palabras⁷, su vida y su muerte⁸. Y la fe cristiana es confesión de Cristo y de su obra⁹.

¹ Sal 33,2; 43,4; 100,4; 147,7; 1 Cr 16,8,41; 23,30; 25,30; 2 Cr 5,12; 20,21; 31,2. ² Sal 35,18. ³ Sal 57,10; 67,4,6; 99,3; 100,4; 108,4. ⁴ Sal 106,1; 107,1; 118,1,29; 136,1-3; cf. 2 Cr 5,13; 7,3;



Puerta de la Confesión, en el camino de peldaños del Ġebel Mūsā, en el Sinaí. Antiguamente no se pasaba por ella sin haber antes purificado el alma con la confesión de los pecados. (Foto V. Vilar)

20,21. ⁵Neh 9,1-10,30. ⁶Mt 3,6. ⁷Mt 11,25. ⁸1 Tim 6, 12-13. ⁹Mt 10,32; Jn 9,22; 12,42; Act 24,14; Rom 10,9-10; 1 Jn 2,23; 4,12-15.

Bibl.: P. JOÜON, *Notes de lexicographie hébraïque*, en *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, VI, Beirut 1913, pág. 165 y sigs. E. PETERSON, *EIS THEOS*, Gotinga 1926, pág. 201. F. HORST, *Die Doxologien im Amosbuch*, en *ZAW* (1929), pág. 45 y sigs. H. GRIMME, *Der Begriff vom hebräischen HWDH und TWDH*, en *ZAW*, 58 (1940-1941), págs. 234-240. O. PROCKSCH, *Das Bekenntnis im A.T.*, Leipzig 1936. O. MICHEL, *ὁμολογέω*, en *ThW*, V, págs. 199-220.

J. GUILLET

CONFIANZA (παρρησία; Vg. *fiducia*). Un análisis escriturístico-teológico de algunos pasajes de la Biblia nos descubre que la confianza, la tranquila y osada seguridad de quien espera sin vacilar, es elemento primario, fundamental de la esperanza, cuyo objeto está determinado por los bienes que en sí encierra la economía de la gracia, y en especial la herencia de la vida eterna. De todos aquellos factores objetivos, que de cualquiera manera pudieran especificar la confianza, destaca, como motivo, la fidelidad de Dios que subjetivamente garantiza el cumplimiento de sus promesas. Ciertamente que la firmeza segura y convicción inapelable de la confianza presupone, en su aspecto formal, la promesa divina y de alguna manera se apoya en ella, siendo la fidelidad la que más estrecha relación guarda, de todos los atributos divinos, con la misma. Por eso la fidelidad, definitiva en función del cumplimiento de la promesa hecha, es el atributo de Dios que, a través de todos los libros de la Biblia, adquiere un relieve más destacado entre los que integran el motivo de la confianza. Advirtamos que dicho concepto, cuando se trata de esa formalidad de la esperanza religiosa, es bastante complejo, importante y variado en sus matices. La Vulgata emplea indistintamente los términos *sperare* y *confidere*, lo que supone una identidad, al menos parcialmente, que en la práctica dificulta la distinción entre uno y otro concepto. Quien puso su confianza en Dios, dice el axioma repetido con insistencia en el texto sagrado, no fue jamás confundido por confiar en Él¹.

En el AT la confianza parece ser elemento primordial de la fe en Dios, que incluye, como contenido, la firmeza, seguridad y verdad. Pero refiriéndose siempre a la fidelidad de Dios a sus promesas. En este caso la función de la fe es bastante característica, eficaz: se confía en Dios y se le obedece. Es significativo que a veces se le mencione sólo en casos excepcionales que postulan la total confianza en Dios para superar los obstáculos que entorpecen la consecución de un fin determinado. En algunos casos concretos, la confianza va unida a un atributo de fuerza²; en otros, señala más bien un atributo de bondad misericordiosa, que tiende a ayudarnos en las dificultades³. Dentro del marco ideológico del AT, la confianza se orienta hacia los bienes temporales más que a la beatitud eterna, sin trascender, por supuesto, los límites de lo religioso: Dios prometió a su pueblo la prosperidad material como sanción de la Ley mosaica, y era lícito, piadoso, esperar de sus manos la libertad y grandeza de Israel. Aparte esto, el AT nos facilita ya los elementos todos que integran la confianza en Dios: reprueba la presunción o excesiva confianza en los medios humanos⁴. Presenta al alma abandonándose en Dios y reposando en su seno:

abandono del hijo en manos del padre, dignificado por la humildad y el amor⁵, y relaciona este abandono confiado con la esperanza⁶. Carácter general de la confianza es la alegría que distingue a los amadores de Dios⁷.

¹Sal 22,6; Eclo 2,11; Dan 3,40. ²Sal 31,2-7; Is 26,4. ³Sal 52, 10-11; Sab 12,22. ⁴Sal 20,8; Jer 17,5. ⁵Sal 55,23. ⁶Sal 62,6. ⁷Sal 5,12.

En el NT la confianza logra su contenido exacto en orden a los bienes espirituales con detrimento, y aun en oposición, a los materiales¹. Hasta el fin de los siglos hay que confiar en la palabra de Jesús, que obra prodigios, y en las verdades sobrenaturales, reveladas por Él, y que exigen la sumisión total: de la mente y del corazón. Jesucristo recomienda a veces, si el caso lo exige, en su forma abstracta, la confianza en Dios, elemento más característico de la esperanza². También para san Pablo la confianza va indisolublemente unida a la esperanza³, radicada en Jesucristo, porque el cristiano confía obtener la bienaventuranza eterna por sus méritos, y porque confía en su segunda venida, como juez y remunerador⁴. Por eso el cristiano en su perfección de caridad debe confiar en que será salvo por Dios⁵; y el mismo Redentor exige una entera confianza en su nombre⁶.

Jesús condena su opuesto⁷. Igualmente san Pablo reprueba la inquietud⁸, turbación del espíritu, que divide el alma y entorpece la fructificación de la palabra divina⁹.

¹Jn 4,10. ²Mt 9,2; Mc 6,50. ³2 Cor 1,9-10; Heb 3,6. ⁴Col 1,27; 1 Tim 1,1; Tit 2,13. ⁵1 Jn 4,17. ⁶Mc 4,40. ⁷Mt 6,25-34. ⁸1 Cor 7,32 y sigs. ⁹Mt 6,25-34; 13,22.

Bibl.: S. HARENT, *Espérance*, en *DThC*, cols. 605-675. P. RENARD, *Espérance*, en *DB*, II, col. 1965. KAULEN, *Hoffnung*, en *Kirchenlexikon*, 2.^a ed., 6, pág. 148 y sigs. J. M. BOVER, *Teología de san Pablo*, Madrid 1946, págs. 851-860. HAAG, cols. 722-726.

S. FOLGADO

CONFIRMACIÓN. En el NT, la recepción del Espíritu Santo y de sus dones está involucrada en los ritos de iniciación cristiana centrados en el bautismo. Éste confiere, además de una nueva vida, el Espíritu de adopción¹ (→ **Bautismo**). Sin embargo, tres textos hablan de una → **imposición de manos** distinta del bautismo. En Act 8,14-17, los apóstoles Pedro y Juan imponen las manos a los fieles que han recibido el «bautismo en nombre del Señor Jesús» para que reciban el Espíritu. Asimismo, Act 19,1-6 distingue el «bautismo en nombre del Señor Jesús» de la imposición de manos, y es después de ésta cuando se manifiestan en los joanitas de Efeso los carismas del Espíritu análogos a los de Pentecostés. En fin, Heb 6,1-2 menciona «la instrucción sobre los bautismos y la imposición de manos» entre los artículos elementales de la fe cristiana. El comentario que sigue (6,4) muestra que por ese doble rito los neófitos «fueron iluminados, gustaron del don celestial y se convirtieron en partícipes del Espíritu Santo»; el orden del texto sugiere que el don del Espíritu está en relación con la imposición de manos. Así, el bautismo y la imposición de manos representan dos ritos distintos. No se suele separarlos, pero pueden serlo². A causa de su estrecha trabazón, sus efectos no siempre



Éfeso. Vista del ágora. Uno de los episodios bíblicos fundamentales para la teología del sacramento de la confirmación tuvo lugar en esta ciudad (cf. Act 19, 1-9). (Foto P. Termes)

se distinguen con claridad, y además el bautismo confiere el Espíritu Santo; pero el don del Espíritu, y en especial sus carismas, son más propios de la imposición de manos, que es como el complemento del bautismo. En esta doctrina y en esta práctica se hallan en germen, por una parte, la teología clásica de la confirmación, sacramento complementario del bautismo, y, por otra, la doble costumbre de las iglesias orientales, que unen ambos sacramentos, y la del Occidente, que los separa. El NT no menciona el rito de la unción. Sin embargo, al Espíritu conferido a los cristianos por los ritos de iniciación se le llama «unción» (χρίσμα) en 1Jn 2,20.27. Esta denominación supone que, partiendo del AT, se atribuye al rito del óleo santo un simbolismo propio en estrecha relación con el Espíritu Santo. Este hecho presta una base al desarrollo ulterior de la liturgia de la confirmación, que ha reservado un lugar importante a la unión, paralelamente al acto esencial de la imposición de manos.

¹Gál 4,6; Rom 8,14-17; cf. 6,1-11; Tit 3,5-7. ²Cf. Act cap. 8.

Bibl.: J. COPPENS, *L'imposition des mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament et dans l'Église ancienne*, Paris 1925; id., *Confirmation*, en DBS, II, cols. 120-153.

P. GRELOT

CONFLAGACIÓN UNIVERSAL. → Escatología.

CONFUSIÓN DE LENGUAS. La narración bíblica sobre la confusión de las lenguas sigue en el relato del Génesis a la tabla etnológica del capítulo 10 y se halla inmediatamente antes de la historia de Abraham. Pertenecce, pues, este relato a la parte prehistórica de la Biblia (los once primeros capítulos), lo que fuerza a considerar la historicidad de sus relatos en un sentido más amplio que la de los capítulos siguientes de la era patriarcal. El hagiógrafo pretende presentar la prehistoria de Israel, buscando para ello los eslabones fundamentales que lleven desde Abraham al primer hombre, Adán, creado directamente por Dios. Para ello recoge una serie de tradiciones orales o escritas relativas a hechos muy distanciados desde el punto de vista cronológico. Ante todo, en los hechos busca enseñanzas religiosas. Para resaltar la justicia divina, el hagiógrafo se hace eco de una gran catástrofe diluvial en la que quedó anegada la humanidad pecadora. En sus salvadores designios, Dios preservó a una familia de justos que iba a constituir el núcleo de restauración de la misma humanidad. Así, después del diluvio, la humanidad empezó a multiplicarse de nuevo y a extenderse por la tierra. En sus correrías llegaron los hombres a la llanura mesopotámica, la tierra de Šin'ār¹, estableciéndose en sus feraces vegas. La historia habla de emigra-

ciones como la de los sumerios, los cuales, provenientes del Cáucaso, se establecieron a orillas del golfo Pérsico. Quizá la Biblia aluda a esta emigración histórica. En todo caso el hagiógrafo refleja la ansiedad de los nuevos colonos de Mesopotamia que, salvados de una catástrofe, quieren perpetuar su memoria con un monumento descomunal que sirviera a la vez de punto de concentración para las generaciones que iban a dispersarse. El relato bíblico habla de la construcción de una «torre» que llegara «hasta el cielo»², como recuerdo para las generaciones futuras: «que nos haga famosos, por si tenemos que dividirnos por la faz de la tierra». Es una legítima aspiración a perpetuarse en la historia, y así antes de lanzarse en las cuatro direcciones quisieron dejar constancia de su origen común. No obstante, el propósito no agradó a Dios, quizá porque veía en esa decisión un sentimiento de orgullo y un obstáculo a la idea de dispersión, y por eso les «confundió» las lenguas de modo que no pudieran continuar la construcción de la «torre», por cuyo motivo se llamó aquel lugar «Babel», que quiere decir «confusión»³. La etimología es popular, pues el hagiógrafo juega con la raíz hebrea *bābal* que significa «confundir». En realidad, sabemos que «Babel» es una pronunciación dialectal de *bāb-ilu* que en neobabilonio significa «puerta de dios» (que a su vez es la traducción exacta del sumerio KADINGIRRA⁴). Babilonia era la gran metrópoli de Mesopotamia, donde convergían todas las razas y lenguas. Todos los mercaderes de Oriente se daban cita en aquel emporio comercial; por eso era el mejor símbolo de la humanidad diversificada en lenguas. Por otra parte, sus construcciones monumentales eran la admiración de las gentes provincianas que afluan a la gran urbe. En particular, sobre las casas se destacaba una construcción colosal en forma de «torre» escalonada, que parecía llegar «hasta el cielo», según la enfática terminología de los reyes constructores babilónicos. Era el zigurat o templo en forma de pirámide escalonada llamado *e-temen-an-ki* («casa del fundamento del cielo y de la tierra»), cuyas ruinas se destacan aún en el antiguo emplazamiento de Babilonia. En torno a su construcción surgieron muchas leyendas relacionadas con la diversificación de lenguas. El autor sagrado parece hacerse eco de una de estas tradiciones folklóricas, como el relatar el diluvio, y las ha adaptado al credo monoteísta israelita. Para él aquella «torre» famosa, lejos de constituir un motivo de orgullo para los babilonios, era el recuerdo de un castigo divino. Yahweh ʾĒlōhim, Señor de la humanidad, había impuesto la diversificación de lenguas y pueblos para facilitar la dispersión en la tierra. Ésta es la lección del relato, el cual puede considerarse como una explicación popular folklórica del fenómeno de la multiplicación de las lenguas, aun teniendo en cuenta el origen común de la humanidad.

¹Gn 10,10. ²Gn 11,4. ³Gn 11,7-9.

Bibl.: F. CEUPPENS, *De historia primaeva*, Roma 1948, págs. 355-356. J. CHAINE, *Le livre de la Genèse*, Paris 1951, pág. 159. A. CLA. MER, *Genèse*, en *La Sainte Bible*, I, 1.^a parte, Paris 1953, págs. 225-226.

M. GARCÍA CORDERO

CONGREGACIÓN. → Sinagoga.

CONGREGACIÓN, Monte de la (heb. *har mōʿēd*; ἐν ὄρει ὑψηλῷ; Vg. *mons testamenti*). El orgulloso monarca de Babilonia asegura que subirá al cielo, por encima de las estrellas de Dios, y que se sentará en el monte de la Congregación¹. Según unos comentaristas, dicho nombre se refiere a la colina en la que estaba edificado el Templo, opinión que refrenda la versión de la Vg.; otros, en cambio, prefieren la lectura de «montaña de la Reunión», lugar en que los dioses se reunían anualmente para establecer el destino de los humanos, según las concepciones babilónicas. Los babilonios creían que la morada de sus deidades estaba en el extremo nordeste de su país, en el monte Aralu o Ruwandiz; los fenicios, en el monte Casio.

¹Is 14,13.

Bibl.: R. AUGÉ, *Isaías*, I, en *La Biblia de Montserrat*, XII, Montserrat 1935, pág. 164, n. 13. J. KOENIG, en *BP*, II, pág. 48, n. 13.

CONJETURA. Es el recurso en última instancia que adopta la crítica textual para corregir ciertos defectos del texto bíblico que no han podido ser eliminados de otro modo. Como camino de excepción, expuesto a los peligros del subjetivismo, no se ha de recurrir a la conjetura más que cuando se han agotado todas las demás normas críticas y el sentido todavía permanece inaceptable. En este caso no sólo es lícita, sino que más de una vez ha dado resultados satisfactorios. No hace falta recordar que las lecciones conjeturales nunca tienen un valor absoluto. Siempre se requiere la máxima prudencia y sobriedad. Las conjeturas serán tanto más probables cuanto menos cambios exijan en el texto, sobre todo en las consonantes del T.M., cuanto mejor correspondan al contexto, al estilo del escritor y a las leyes de la lengua original, y cuanto mejor expliquen el origen de las diversas lecciones variantes, o cuando sean sugeridas por los pasajes paralelos.

En el NT casi nunca será necesario recurrir a conjeturas, dado que, por la abundancia y la antigüedad de los testimonios, casi siempre podrá encontrarse la lección genuina de las variantes. Como caso típico de corrección conjetural satisfactoria, suele aducirse el texto de Jn 18,29, en el que, por ditografía, se ha originado la lección tradicional ὕσώπῳ περιθύντες («habiendo puesto [la esponja] alrededor de un hisopo»), en lugar de la perdida y por conjetura reconstruida ὕσῳ περιθύντες («habiendo puesto [la esponja] en torno (a la punta) de una lanza corta»).

En el AT, por la mayor facilidad de confusión de letras y por la escasez de lecciones variantes, habrá más ocasión de recurrir a la conjetura, observando siempre las normas antedichas. Así, por ejemplo, en Nm 26,3 y Cant 5,6, es probable que deba leerse *ābar* por *dābar*, que no hace sentido, palabra introducida en el texto por la confusión entre *ayin* y *dālet*. En el aparato crítico de algunas ediciones de la Biblia hebrea, como en la de Kittel-Kahle, se sugieren a veces conjeturas muy felices.

En este asunto hay que evitar dos excesos en los cuales caen con frecuencia algunos exegetas modernos. Por una parte, se ha explotado excesivamente en la crítica de textos poéticos el sistema métrico de los versos hebreos, alargando o acortando esticos, y trasponiendo



Jerico. Trinchera excavada por K. M. Kenyon en Tell el-Sultân. En primer término, edificios israelitas posteriores al 700 A.C. La ilustración nos sugiere cómo sería la ciudad cuando Râhâb conjuró a los espías israelitas a que la protegieran durante la conquista de la ciudad por Josué (Jos 2, 1 y sigs.). (Foto P. Termes)

versos o estrofas, cuando en realidad se está aún muy lejos de conocer con seguridad las leyes de la métrica hebrea; por otra, se utiliza a veces la crítica en favor de opiniones personales, sin tener suficientemente en cuenta la lengua y las ideas del autor.

Bibl.: A. LOISY, *Histoire critique du texte et des versions de la Bible. I. Histoire du texte hébreu de l'AT*, París 1892. A. B. EHRLICH, *Randglossen zur hebräischen Bibel, Textkritisches, Sprachliches und Sachliches*, I-VIII, Leipzig 1908-1918. F. DELITZSCH, *Die Lese- und Schreibfehler in AT, nebst dem Schrifttexte einverleibten Randnoten*, Berlin-Leipzig 1920. L. DENNEFELD, *Critique textuelle de l'AT*, en *DBS*, II, cols. 240-256. H. J. VOGELS - L. PIROT, *Critique textuelle du NT*, ibid., cols. 256-274. P. H. HÖPFL - B. GUT, *Introductio Generalis in Sacram Scripturam*, 5.^a ed., 1950, págs. 432-433. A. VACCARI, *De Textu in Institutiones Biblicae*, I, 6.^a ed., Roma 1951, págs. 361-362.

O. GARCÍA DE LA FUENTE

CONJURO (heb. *hišbī'a*; ἑξορκισμός, der. de ἑξορκίζω, «hacer jurar»; Vg. *adiuratio*). En sentido estricto es lo mismo que hacer jurar a otro, exigir juramento, cosa que se hacía autoritativamente principalmente en los juicios¹, en cuyo caso el demandado tenía obligación de responder bajo juramento y, si no lo hacía, se consideraba cómplice del delito que ocultaba²; pero también se podía exigir en privado, especialmente para asegurar la fidelidad en las promesas: el resultado era entonces un juramento promisorio que reforzaba la promesa con una obligación de religión. Así Abraham hace jurar a ʿĒlīʿezer que no dará a su hijo esposa cananea³; Jacob a José que le enterrará en Canaán⁴ y Rāhāb a los exploradores israelitas que la protegerán en la conquista de Jericó⁵. Naturalmente, para que sea lícito se precisan las tres condiciones requeridas para el juramento: justicia, verdad y necesidad.

En un sentido más amplio, por extensión del juramento promisorio, conjurar significa también obligar a hacer algo en nombre y por autoridad de Dios, aunque sin exigir juramento: a tal conjuro, si se hace por la autoridad competente, corresponde una obligación religiosa de cumplir la orden dada⁶. La diferencia entre una simple orden y un conjuro equivale a la que hay entre un simple mandato dado por un superior religioso y un mandato dado en virtud del voto de obediencia.

Finalmente, en un sentido amplísimo, llámase conjuro en la SE toda súplica vehementemente hecha a otro, en que se intenta conmovérselo por algún motivo, que se cree le llegará al corazón, exhortándole por cosas que él respeta: Dios, criaturas o afectos que lo dominen⁷. Naturalmente, si se apela para ello a un ídolo, tal conjuro constituiría verdadero acto de idolatría (→ **Juramento**).

¹Lv 5,1; Nm 5,18-22; 1 Re 8,31; Prov 29,24; Mt 26,63. ²Lv 5,1; Prov 29,24. ³Gn 14,2-9.37. ⁴Gn 47,29-31. ⁵Jos 2,12.17.20; cf. Ecd 10,5. ⁶1 Tes 5,27. ⁷Cant 2,7; 3,5; 5,8; 8,4.

Bibl.: J. SCHNEIDER, ἑξορκίζω, en *ThW*, V, págs. 465-466.

A. PACIOS

CONOCIMIENTO DE DIOS EN EL AT. 1. «Conocer a Dios» en el lenguaje de los profetas anteriores a la Cautividad es, en primer término, reconocimiento de Dios, práctico y eficaz, confesión de Dios y agradecimiento a Él. En el discurso de amenaza que Jeremías dirige a Joaquín¹ se define la interpretación que

los profetas dan al conocimiento de Dios: «¿No comió y bebió tu padre? Mas practicó el derecho y la justicia: por esto le fue bien. Ayudó al desvalido y al pobre a obtener justicia. Sí, esto es conocerme. Palabra de Yahweh». En el tiempo mesiánico, Yahweh es quien aviva en el corazón del hombre el fundamento religioso del conocimiento de Dios², y cuando éste domina en un país, desaparece la discordia³.

También para Oseas⁴, el conocimiento de Dios es mucho más el núcleo de toda religiosidad auténtica que el «saber de Dios» como forma originaria de la teología. El conocimiento de Dios en el AT es no sólo acto de conocimiento (de índole discursiva o intuitiva), sino manera de comportarse del individuo ante Yahweh, el acto de voluntad de entregarse plenamente a Yahweh y sus mandamientos; así lo indican las expresiones paralelas: el que quiere conocer a Dios tiene que «buscarlo»⁵, ha de estar dispuesto a «convertirse»⁶, «obrar misericordia»⁷ y «justicia»⁸.

La falta de conocimiento de Dios es apostasía e idolatría y, por ello, fuente de tribulaciones y castigos en el futuro. «Sus acciones no les consienten volver a Dios, pues un espíritu de fornicación reside en su interior y no conocen a Yahweh»⁹. Los «infieltes»¹⁰, los «renegados»¹¹, los que abandonan a Yahweh¹², lo «olvidan»¹³, «desdeñan»¹⁴ y «menosprecian»¹⁵, «no conocen a Yahweh», como tampoco le conocen aquellos que «obran fornicación»¹⁶, «adoran a Bá'al»¹⁷ y «sacrifican a él»¹⁸, ni los que «profetizan en nombre de Bá'al»¹⁹, «no se arrepienten»²⁰ de sus yerros y rehúsan «convertirse»²¹.

¹Jer 22,15. ²Jer 24,7; cf. 31,33. ³Is 11,9; Hab 2,14. ⁴Os 5, 8-6,6. ⁵Os 6,3; 10,12; Is 58,2; Sal 9,11. ⁶Os 6,1; Jer 24,7. ⁷Os 2,22; 6,6; 10,12; Jer 9,23; 22,16; Miq 6,5. ⁸Os 2,22; 10,12; Jer 9,23; 22,15. ⁹Os 5,4; cf. Jer 2,8; 4,22. ¹⁰Os 5,7. ¹¹Is 1,2; Jer 2,8. ¹²Os 4,10; Is 1,4. ¹³Os 4,6. ¹⁴Is 1,4. ¹⁵1 Sm 2,12.20. ¹⁶Os 2,7; 4,10. ¹⁷Os 4,10. ¹⁸Os 11,2. ¹⁹Jer 2,8. ²⁰Jer 8,6. ²¹Jer 8,5; Os 5,4; 11,5.

2. El conocimiento de Dios por parte de los hombres debe preceder al acto explícito con que Dios se da a conocer: ello se aprecia claramente en la fórmula característica que aparece 71 veces en Ezequiel: «Conocerás que Yo soy Yahweh», más rara en los anuncios de salvación que en los de desventuras. Yahweh se revela en la historia por su poderoso obrar¹: en las sentencias de castigo proferidas contra Israel y los gentiles² Israel reconoce a su Dios. Y también los gentiles conocerán a Yahweh y habrán de confesar su justicia³. El carácter de epifanía, o teofanía, del acontecer histórico es subrayado por la fórmula con que el mismo Dios se presenta: «Yo soy Yahweh».

Mientras en los Profetas la salvación y desventura están entrelazadas, en los libros históricos la experiencia de salvación aparece en primer plano. Los israelitas conocen siempre a su Dios en la salvación, ayuda y beneficios que reciben⁴, o en la manifestación del poder de Yahweh sobre los pueblos paganos⁵.

Aparte la experiencia de salvación o castigo, para Israel es la → **tradicción** otra fuente del conocimiento de Dios: la historia del pueblo escogido enseña al hombre el conocimiento de Dios, de su voluntad y sus propósitos⁶. En el positivo cumplimiento de una profecía se manifiesta la procedencia divina del mensaje profé-

tico, al propio tiempo que la misión divina del profeta⁷. En el precepto de la santificación del sábado se muestra a las claras que Israel era el pueblo escogido por Yahweh y santificado por Él⁸.

El hombre es llevado al conocimiento de Dios por la realidad del obrar de Yahweh, pues que no le cabe sustraerse a las experiencias de salvación o desventura, con lo cual se reclama de él una decisión de la voluntad. Más acusadamente todavía que en Ezequiel, el conocimiento de Dios va acompañado en el Deuteronomio con afectos conscientes de gratitud y reverencia. En algunos pasajes de los Salmos no aparece el mismo obrar de Dios, sino su promesa de asistencia, de suerte que el israelita piadoso puede experimentar también el conocimiento de Dios como una confiada y consciente certidumbre en Dios auxiliador.

¹Cf. Ez 6,7.14; 12,20; 15,7. ²Éx 10,2. ³Cf. Ez 25,7.11.17; 26,6; 28,22, etc. ⁴Éx 6,7.12; 29,45; Dt 4,35; 7,9; 2 Re 5,15, etc. ⁵1 Re 20,13.28. ⁶2 Cr 13,5; Jos 2,9. ⁷Zac 2,13.15; 4,9; 6,15; 11,11; Ez 17,21; 20,38; 33,33, etc. ⁸Éx 31,13; Ez 20,12.20.

Bibl.: G. J. BOTTERWERCK, «Gott erkennen», en *Sprachegebrauch des AT*, Bonn 1951; id., «Gott erkennen», en *Wissenschaft und Weisheit*, 14 (1951). W. ZIMMERLI, *Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel*, Zürich 1954; id., *Mélanges Bibliques, en Mélanges... A. Robert* (1957), págs. 154-164. H. W. WOLFF, en *EvTh*, 12 (1952-1953), págs. 533-552; 15 (1955), págs. 426-431. E. BAUMANN (contra WOLFF), *ibid.*, 15 (1955), págs. 416-425. J. L. MCKENZIE, en *JBL*, 74 (1955), págs. 22-27.

G. J. BOTTERWERCK

CONOCIMIENTO DE DIOS EN EL NT. Para precisar bien el concepto del conocimiento bíblico en general, y del conocimiento de Dios en particular, el medio más indicado será comparar la noción hebrea de conocimiento con la griega y la moderna derivada de ella. Ahora bien, el conocimiento griego es esencialmente intelectual. Es la aprehensión del objeto por la razón a través de los sentidos. Cuanto más adecuada sea la idea al objeto tanto más perfecto será el conocimiento que de ella se tiene. El conocimiento hebreo, por el contrario, es más práctico que teórico; es menos un saber intelectual que una experiencia, una prueba, una participación de la cosa. Conocer a Dios es la experiencia práctica de su poder, el reconocimiento sumiso y reverencial de sus exigencias y de sus mandamientos¹. Por esto el conocimiento de Dios es sinónimo del temor de Dios y de la práctica de la justicia². Posteriormente «conocer a Dios» significa reconocer la existencia de un solo Dios y la vanidad de los ídolos³.

¹Dt 4,39; 8,5; 11,21; Is 41,20; 43,10; Os 11,3; Miq 6,5; Sal 46,11-15; 1,3; 11,2,9; Os 4,1,6; 6,6; Jer 22,16; Prov 1,7. ²Is 40,21; 44,8; Sab 12,27; 13,1-9; cf. Rom 1,19-23.

En líneas generales el conocimiento de Dios en el NT conserva todos los matices de la idea veterotestamentaria. Es, ante todo, aceptación obediente de los preceptos divinos y reconocimiento divino de los beneficios de Dios, en especial de la obra redentora de Cristo¹. Mientras el hombre vive en la tierra el conocimiento que tiene de Dios no es total, pues existe un conocimiento de Dios reservado a Dios sólo. Jesús lo dice expresamente: «Yo te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque encubriste estas cosas a los sabios y prudentes y las revelaste a los pequeñuelos. Bien, Padre, pues si así te agradó. Todas las cosas me han sido dadas por

mi Padre, y nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino es el Hijo y aquel a quien quisiera el Hijo revelarlo»². Cuatro afirmaciones contiene esta revelación: la primera descubre la potestad soberana y universal del Hijo; la segunda y tercera proclaman el conocimiento recíproco del Padre y del Hijo, igualmente cabal y comprensivo, igualmente divino. El Padre y el Hijo están situados en un plano tan superior a los hombres que nadie puede conocer su esencia, a no ser que le sea revelada por el mismo Dios. Ésta es la cuarta afirmación, que atribuye al Hijo la potestad de comunicar a los hombres las verdades divinas. Idéntico punto de vista es defendido por el autor del cuarto evangelio: «Yo soy el buen pastor, y conozco las mías (ovejas) y las mías me conocen, como mi Padre me reconoce y Yo conozco a mi Padre»³. Este texto descubre la intimidad de vida entre el pastor y sus ovejas, intimidad que no puede ser un frío conocimiento especulativo, sino una experiencia práctica impregnada de amor. Esta experiencia es en cierto modo — analógicamente — comparable a la que existe entre el Padre y el Hijo.

¹Lc 10,11; Act 2,36; Rom 2,20; 1 Cor 1,5; 2,8; 2 Cor 2,14; 4,6; Ef 1,17; Flp 3,10; Heb 8,11; Ap 2,23. ²Mt 11,25-27; Lc 10,12 y sigs. ³Jn 10,14-15.

El conocimiento de Dios en el grado apuntado no es posible sin la revelación, ni el hombre puede recibirlo sin la fe¹. Como el Hijo conoce al Padre por propio conocimiento², sólo Él puede manifestarlo a los hombres. La razón de todo está en que es Dios y es «uno» con el Padre³. San Pablo se hace eco de estos pensamientos evangélicos. En primer lugar dice que «nadie conoce las cosas de Dios a no ser el Espíritu de Dios»⁴. Este Espíritu lo conoce todo, aun las profundidades de Dios⁵. Si el hombre quiere conocer algo de los secretos divinos ha de ser únicamente por medio de una revelación del Espíritu⁶. De acuerdo con estos principios, y en relación al conocimiento de Dios, los hombres se dividen en dos categorías: los espirituales, es decir, aquellos que, habiendo recibido el Espíritu divino y viviendo según sus exigencias, conocen los secretos de la sabiduría divina, y los animales (carneles), que son los que no poseen el Espíritu de Dios y por eso no pueden comprender esos misterios⁷.

¹Jn 6,69; 10,38; 16,30; 17,7; 1 Jn 4,16. ²Jn 1,18; 6,46; 7,29; 8,55; 17,25; 1 Jn 4,12. ³Jn 1,18; 14,6.9.11; 17,21.22. ⁴1 Cor 2,11. ⁵1 Cor 2,10. ⁶1 Cor 2,10. ⁷1 Cor 2,12-16.

Ahora bien, si la revelación es necesaria, y ésta es aceptada por la fe, se sigue que conocimiento de Dios y fe se identifican prácticamente en el NT. Conocer a Dios o a Cristo es lo mismo que creer que en ellos se hallan las fuentes de la vida eterna, que la comunican justamente a los que creen en la revelación¹. Conocimiento y fe se promueven mutuamente, sin que el primero pueda emanciparse de la segunda. Por el conocimiento o la visión de Dios el hombre se hace semejante a Dios², y en consecuencia, el conocimiento de la fe es el principio de la vida eterna y de la filiación divina³. Aún más; la vida eterna no es más que el conocimiento intuitivo y facial de Dios: «Ésta es la vida eterna: que te conozcan a ti, el solo verdadero Dios, y a quien enviaste, Jesucristo»⁴. En este pasaje nos hallamos de nuevo en presencia del concepto veterotestamentario:

conocimiento de Dios es el reconocimiento de la unicidad de su naturaleza, con la sola diferencia de que en el NT se requiere además la aceptación de que Jesucristo es el enviado del Padre.

¹Jn 5,21; 6,35,37,45; 11,25; 14,16; Flp 1,9-11; Flm 6; 1 Jn 2,23.
²1 Jn 3,2. ³Jn 1,12; 3,15.16.36; 6,40.47.51; Gál 3,26; 1 Jn 3,1.
⁴Jn 17,3.

Como la fe es un don gratuito, también el conocimiento de Dios es una gracia que Dios da al hombre por medio del Espíritu. Jesús afirma expresamente que nadie puede venir a Él si el Padre no le trajere¹. El sermón del pan de vida, en cuyo contexto se inserta el pasaje citado, es encuadrado por Jesús en el marco de la providencia sobrenatural. Dios tiene el propósito de enviar al Hijo a la tierra y atraer a Él todas las cosas, para que, dando a los hombres el pan de vida, les otorgue la vida eterna. Para alcanzar esta vida — que es conocimiento intuitivo de Dios —, es necesario creer en el Hijo y aceptar sus palabras y ambas cosas son un don de Dios, que reclaman, sin embargo, ciertas disposiciones morales en el hombre². También san Pablo dice que el conocimiento es una gracia, pues el hombre puede conocer a Dios en cuanto que Dios mismo, previamente, le conoce. Los galatas antes de la conversión no conocieron a Dios y por eso sirvieron a los ídolos; mas ahora ya le conocen o, más bien, son conocidos por Dios³. «Ser conocido por Dios» significa, como en el AT⁴, ser bendecido, elegido, consagrado por Dios para una misión determinada, lo que es evidentemente gratuito.

¹Jn 6,36.37. ²Jn 3,18-21; 8,43-47; 1 Jn 2,29; 3,8-10.12; 4,7.
³Gál 4,9; 1 Cor 8,3; 13,12. ⁴Gn 18,19; Éx 33,12; Am 3,2; Os 13,5; Jer 1,5.

Este don, mientras el hombre vive en la tierra, es imperfecto. Sólo alcanzará la plenitud en la vida futura: «Ahora conozco parcialmente; entonces conoceré plenamente, al modo como yo mismo soy conocido»¹. Desde ahora el cristiano es hijo de Dios, conoce a Dios, es semejante a Dios, «pero todavía no se mostró lo que seremos; sabemos que, cuando se mostrare, seremos semejantes a Él, porque le veremos tal como es»².

Esta doctrina tan clara es falsamente interpretada por ciertos autores que pretenden descubrir en ella el influjo del gnosticismo griego. No hay por qué negar ciertas semejanzas de expresión entre este movimiento filosófico y religioso y los escritos de san Pablo y de san Juan; pero es completamente arbitrario admitir un influjo doctrinal, pues para Pablo y Juan el conocimiento nunca es una facultad añadida al hombre, sino que brota del acto de fe en la revelación histórica de Dios en Jesucristo. El conocimiento, que incluye el amor, no es un saber puramente intelectual que «inflaría», al revés de la caridad que «edifica»³.

¹1 Cor 13,9-10.12. ²1 Jn 3,2. ³1 Cor 8,12; 1 Jn 3,14; 4,12-13; 5,1.

Bibl.: H. J. HOLEMANN, *Neutestamentliche Theologie*, I, Tubinga 1911, pág. 553 y sigs. J. BÜCHSEL, *Johannes und der hellenistische Synkretismus*, Gütersloh 1928. H. WEINEL, *Biblische Theologie des NT*, Tubinga 1928, pág. 309 y sigs. L. CERFAUX, *Gnose préchrétienne et biblique*, en *DBS*, III, cols. 659-701. con abundante bibliografía. G. J. BOTTERWECK, «Gott erkennen», en *Sprachegebrauch des AT*, Bonn 1951. J. BONSIRVEN, *Teologia dal NT*, Turin-Roma 1952, pág. 115 y sigs. *ThW*, I, págs. 688-714. HAAG, cols. 605-607.

O. GARCÍA DE LA FUENTE

CONOCIMIENTO DEL BIEN Y DEL MAL. Esta clase de conocimiento es famosa a causa del árbol que lleva su nombre en Gn 2,9.17. Habría que hablar, en realidad, del árbol del «conocer bien y mal», pues, como en el caso de «árbol de la vida», el artículo se refiere al árbol. El verbo es un infinitivo sustantivo, que aparece en acusativo como en Is 11,9 y Jer 22,16. También se emplea en participio: «los *cognoscentes* bien y mal»¹. A fin de aclarar esta misteriosa facultad se pueden citar expresiones bíblicas muy próximas. En Dt 1,39 se trata de niños «que no saben aún ni el bien ni el mal», los cuales, por no haber pecado, tendrán lo que no se concedió a su padres.

En Is 7,15-16, se anuncia el nacimiento de una criatura que, pasado algún tiempo, sabrá «elegir el bien y rechazar el mal». En 2 Sm 19,36 un anciano no oye, no encuentra sabor a lo que come y no «sabe ya (discernir) entre el bien y el mal». En 1 Re 3,9, Salomón pide «un corazón (capaz) de escuchar para juzgar al pueblo distinguiendo entre el bien y el mal». Todas estas expresiones² indican que se trata de una facultad de discernimiento. Pero ¿discernimiento de qué?

Bien y mal constituyen un par de vocablos que se halla con frecuencia en el AT. Como los otros pares, compuestos de dos términos opuestos, implica una totalidad³. Mas ¿por qué se trata más de este par que de otro? Se han propuesto muchas hipótesis para resolver la cuestión. Aquí se presentarán únicamente las más importantes de ellas:

1.^a El conocimiento del bien y del mal designa el despertar de la razón. Por esto los niños de Dt 1,39 no lo poseen todavía. A juicio del autor, el acceso a la inteligencia supondría una cosa peligrosa⁴.

2.^a Considerando la acepción que tiene a menudo «conocer» en hebreo⁵, se trataría de la iniciación a la sexualidad (H. Schmidt). Los placeres de que está privado el anciano de 2 Sm 19,36 se refieren a los sentidos.

3.^a Sería un despertar de la conciencia moral, considerando que la petición de Salomón, en 1 Re 3,9, se refiere a una conducta ética y el castigo infligido por Yahweh, Dios moral por excelencia, exige que se interprete aquí como del dominio moral.

4.^a Como este «conocimiento» parece estar reservado a Dios⁶, e implica una totalidad, parece que se trata de la omnisciencia divina (Humbert).

⁵A. A. LAMBERT, en *Vivre et Penser* 3, París 1943-1944, págs. 91-103. ⁶Bo-REICKE, en *JSS*, I, pág. 201.

¹Gn 3,5; cf. 3,22. ²Véase también 2 Sm 14,17. ³Gn 4,1. ⁴Gn 3,22; cf. 2 Sm 14,17.20.

Cada hipótesis se basa, pues, en argumentos propios. He aquí ciertos elementos que permiten asignar a cada una la porción de verdad que le corresponde:

1.^o La Biblia concede a «bien y mal» un sentido más bien hedonista que moral¹; la mejor traducción sería, indudablemente, «felicidad y desdicha, agradable y desagradable». Pero jamás se impone la acepción sexual. En el cap. 3 de Génesis la desnudez no es símbolo de sexualidad, sino de indigencia y de debilidad; la expresión «no se avergonzaban», conforme al uso del

verbo en hebreo, significa que no intentaban dominarse mutuamente. El primer conocimiento que les revela la astucia (*‘ārūmmāh*) es su desnudez (*‘ārām*), su debilidad radical. En hebreo, como en egipcio^A, bien-mal evoca, pues, una totalidad desde el punto de vista de la dicha y de la desventura.

2.º «Conocer» en hebreo implica un conocimiento más práctico que teórico. En Dt 1,39 se trata de la capacidad de los niños para dirigir su vida. Por ello conviene dar a la frase «conocer bien y mal» un valor moral. Tal es también el sentido en un texto egipcio^B. Un hombre exclama en su plegaria que «era un ignorante, un insensato que no conocía el bien y el mal, que había incurrido en un pecado (*sp*) contra la deidad de la montaña y que había sido castigado». Este texto pertenece al siglo XIII A.C. «Conocer bien y mal» es, por lo tanto, saber portarse en cualquier circunstancia en función de la propia felicidad y de la desgracia propia. De aquí parte el enlace de este conocimiento con el discernir², así como las preocupaciones y pruritos de saber. Por consiguiente, es, eminentemente, un atributo de la divinidad y del soberano³.

3.º ¿Cómo se adquiere esta capacidad? El autor bíblico recurre aquí de nuevo a la imagen del árbol, sobradamente conocida de los paganos bajo el aspecto de árbol de la vida, pero que ignoran en absoluto con la forma de árbol del conocimiento. La SE establece de modo diáfano que el progreso espiritual y moral no se logra gracias a medios naturalistas, más o menos matizados de magia, sino mediante la estricta fidelidad al mandamiento de Dios. Adán y Eva adquirieron poderes superiores⁴, pero a costa de desobedecer la orden divina. Por tanto, su acción referente sobre ellos y la adquisición del conocimiento del bien y del mal les aleja del árbol de la vida. Será menester el don de la sabiduría divina para que lo recobren⁵.

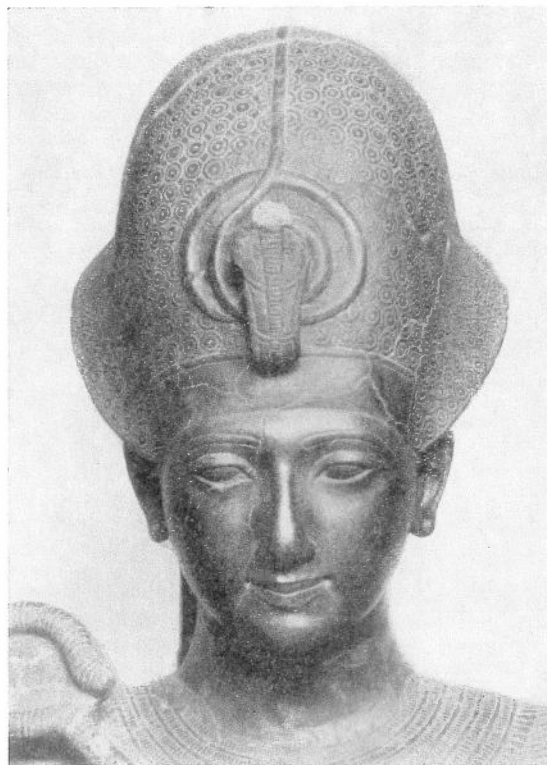
^ACf. A. MASSAR, en *Mél. Robert*, pág. 42, n. 1. ^B*St. Turin*, 102; cf. A. ERMAN, en *SAB* (1911), pág. 108.

¹Por ejemplo, 2 Sm 13,22. ²1 Re 3,9; Is 7,15. ³2 Sm 14,17-20. ⁴Gn 3,22. ⁵Prov 3,18.

Bibl.: Comentarios a Gn caps. 2-3. T. C. VRIEZEN, *Onderzoek naar de Paradijsvoorstelling bij oude semitische Volken*, Wageningen 1937, pág. 142 y sigs. P. HUMBERT, *Études sur le récit du paradis et de la chute dans la Genèse*, Neuchâtel 1940, págs. 82-116. J. COPPENS, *La connaissance du bien et du mal et le péché du paradis*, Louvain 1948. I. F. HARTMANN, *Sin in Paradise*, en *CBQ* (1958), págs. 26-40, con buena bibliografía.

H. CAZELLES

CONQUISTA DE CANAÁN. El pueblo de Israel entra y se desenvuelve en el escenario de la historia bajo una providencia especialísima de Dios. Invita Dios a Abraham a abandonar su tierra, parentela y casa de su padre¹ para marcharse «a la tierra que debía recibir en herencia»². Pero de esta tierra habían tomado posesión los cananeos — que le dieron su nombre — y los amorreos (*amurru*) en sendas emigraciones en los años 3000 y 2200 A.C., respectivamente. Al presentarse Abraham, el hebreo (*‘ibri*), el περάτης (LXX), el *transiunte*, el *emigrante*, hacia el año 1850, «en tierra de Canaán, la tierra de sus peregrinaciones»³, fue considerado como extranjero y advenedizo por los indígenas del país. La descendencia de Abraham no debía mez-



Ramsés II, probable faraón opresor de los israelitas en Egipto. Lleva la corona azul y un amplio collar. Detalle de una estatua, que procede probablemente de Karnak, conservada en el Museo Egipcio de Turín

clarse con ellos mediante lazos matrimoniales, por razón de su vocación especialísima y por ser depositaria de valores eternos. Por consiguiente, Isaac y Jacob emigraron a Paddān ‘Ārām para tomar allí mujeres de su misma estirpe⁴. Al regresar este último con numeroso acompañamiento reclama el derecho de habitar la tierra, derecho que le reconocen Labán⁵, Esaú⁶ y los siquemitas⁷. Constreñidos a emigrar a Egipto hacia el año 1600 A.C., todos o en parte, los israelitas no renunciaban a sus derechos sobre Canaán, que abandonaban tan sólo temporalmente. Pero la permanencia en Egipto prolongóse hasta los reinados de Ramsés II (1301-1234) y Merneptah (234-1225). Entre tanto, se afianzaron más en Canaán varios grupos étnicos: cananeos, hititas, heveos, pereceos, gergueseos, amorreos y jebuseos⁸, lo que obligó a Israel a reconquistar un territorio que les pertenecía.

¹Gn 12,1-3. ²Heb 11,8. ³Éx 6,4. ⁴Gn 27,46-33,20. ⁵Gn 31,45-54. ⁶Gn cap. 33. ⁷Gn cap. 34. ⁸Jos 3,10.

En esta empresa promete Yahweh que estará junto a Josué adondequiera que vaya¹ con tal de que él y su pueblo «no se aparten ni a la derecha ni a la izquierda»² de los deberes que les impone el pacto de la alianza³. Junto con esta cooperación divina, la conquista de Canaán exigirá de parte de los israelitas mucho arrojo, valor y espíritu de sacrificio.

Se pensó en atacar a Canaán por el sur, a partir de Cades, contando probablemente con el apoyo de grupos de israelitas que no descendieron a Egipto o que lo abandonaron antes del Éxodo. Pero renunció Moisés a este plan por temor a los soldados de Ramsés II o de Merneptah, empeñados en alejar de las fronteras de Egipto a los filisteos, que formaban parte de los «Pueblos del Mar». Decidióse a atacar a Canaán por el este, aunque para ello tuviera que enfrentarse con los reinos de Edom, Moab y ¹Ammōn. En los días en que los cananeos de Jericó vivían más confiados por la crecida del río Jordán, Josué sitió a la ciudad, que conquistó tras sangrientos combates⁴. Como en todo lo restante del libro de Josué, más que en el valor del caudillo y de sus soldados, se hace hincapié en la intervención divina en la conquista de Jericó. Para el autor, la conquista de Canaán no es un suceso profano, sino más bien un acontecimiento teológico, que demuestra que cumple Dios sus promesas. «No ha sido vuestro arco ni vuestra espada. Yo os he dado una tierra que no habéis cultivado, ciudades que no habéis edificado»⁵. A la conquista de Jericó siguió la de ⁶Ay⁶.

¹Jos 1,5-9. ²Jos 1,7. ³Éx 24,1-8. ⁴Jos 24,11. ⁵Jos 24,12-13. ⁶Jos 8,1-29.

La presencia en Canaán de un grupo étnico y la fama de sus victorias sembró el pánico entre las gentes del país, que reaccionaron diversamente. Los de la tetrápolis gabaonita (Gabaón, Kēfirāh, Qiryat Yē'ārim y Bē'ērōt) prefirieron pactar. Lo mismo hizo, al parecer, Siquem, que en tiempos de su gobernador Labaya hospedó a los reyezuelos de Canaán, leales al faraón. La defección de la tetrápolis indujo a ¹Ādōnišēdeq, rey de Jerusalén, a formar un liga amorrea para castigar su cobardía. Josué corrió en su ayuda, derrotando a los reyes coaligados en el descenso de Bēt Hōrōn¹. De allí marchó contra las ciudades del mediodía de Canaán, ocupándolas, desde Cades hasta Gaza². La asamblea de Siquem³, posterior quizá a la campaña del mediodía, alarmó a los reyezuelos del norte de Canaán, quienes, respondiendo al llamamiento de Yābin, rey de Hāšōr, se juntaron para hacer frente al invasor. Josué marchó contra ellos, derrotándolos junto a las Aguas de Mē-rōm⁴.

¹Jos 10,1-27. ²Jos 10,28-43. ³Jos 8,30-35. ⁴Jos 11,1-15.

La lectura superficial del libro de Josué da la impresión de que la conquista de Canaán fue rápida, fácil y total. Pero en Jos 11,18 se dice que «la guerra que hizo Josué contra estos reyes (del norte) duró largo tiempo». Tampoco fue nada fácil a los israelitas apoderarse con sus armas rudimentarias de las ciudades fortificadas de Canaán y neutralizar la acción de sus carros de combate¹. En torno a Jericó hubo largos y sangrientos choques². El libro de los Jueces describe fríamente la situación precaria de las tribus de Israel en Canaán a la muerte de Josué³. En la costa mediterránea dominaban los filisteos: Gézer y Jerusalén resistieron a los israelitas⁴. Lo mismo hicieron las ciudades de Esdrelón: Beisán, Ta'ā-nāh, Dōr, Megiddo, Yiblē'am⁵. «Judá no expulsó a los habitantes del llano que tenían carros de combate»⁶. Los israelitas hicieron fuertes en la montaña, pero eran débiles en el terreno llano.

¹Jos 11,4-6; 17,18. ²Jos 24,11. ³Jue 1,1-36. ⁴Jue 1,21-29. ⁵Jue 1,27. ⁶Jue 1,19.

A pesar de esta situación precaria, Israel había conquistado prácticamente la tierra de Canaán, cuya vida controlaba. Cada tribu debía mejorar sus posiciones ya deslizándose paulatinamente en pueblos y ciudades, ya imponiéndose por la fuerza. El tiempo convertirá en realidad la promesa divina de entregar a Israel toda la tierra de Canaán. La conducta religiosa sincrética de Israel en el período de los Jueces retardó su cumplimiento, que se efectuó en tiempos de David, quien sometió a los grupos étnicos gentiles del interior y mantuvo a raya a los pueblos del exterior.

No supo Israel conservar la tierra que había conquistado con tanto esfuerzo. Las uniones matrimoniales de Salomón con mujeres extranjeras abrieron brecha a la unidad religiosa. Los gravámenes e impuestos que pesaban sobre las tribus del norte deshicieron la unidad política. El faraón egipcio Šišaq invadió el territorio¹. Hicieron lo mismo los arameos de Damasco. Los asirios se apoderaron de Samaría, la capital del reino del Norte (722) y deportaron a sus habitantes. Jerusalén cayó en manos de Nabucodonosor, rey de Babilonia, llevando a sus habitantes al exilio (597, 587 y 582). Por el edicto de Ciro (538), parte de Israel vuelve a la tierra de sus mayores, donde Nehemías y Esdras iniciaron la restauración judía, pero no se produjo una conquista total y espectacular del territorio que les pertenecía. En reacción contra los seleucidas nace un nacionalismo religioso en tiempo de los Macabeos, que persistió dos siglos más tarde entre los fariseos y esenios, pero al mismo tiempo se abre una perspectiva más universalista en los planes salvíficos de Dios. Se censura el fanatismo religioso. Se concede un estatuto oficial a los prosélitos que desean agregarse a Israel², citándose al efecto los ejemplos de Rut la moabita³ y de Achior, el ammonita⁴. El año 70 D.C., fueron arrojados los judíos de su patria para iniciar su larga peregrinación en medio de las gentes (→ **Diáspora**).

¹1 Re 14,25-27. ²Is 56,1-8. ³Rut 1,16. ⁴Jdt 5,5; 6,20.

Bibl.: A. ALT, *Die Landnahmen der Israeliten in Palästina*, Leipzig 1925. W. F. ALBRIGHT, *The Biblical Period*, Nueva York 1949. J. KAUFMANN, *The Biblical Account of the Conquest of Palestine*, Jerusalén 1953. Y. YADIN, *Military and Archaeological Aspects of Canaan in the Book of Joshua*, Jerusalén 1960.

L. ARNALDICH

CONSAGRACIÓN (cf. heb. *qiddaš*; ἁγιάσμός; Vg. *consecratio*). AT. Toda consagración a Dios en el AT era efectivamente una santificación, una separación de los usos profanos en orden al servicio y culto divino. Los profetas eran consagrados por Dios para desempeñar sus funciones ante el pueblo¹; los reyes y otras personas²; las víctimas destinadas al sacrificio; los objetos destinados al culto y a los sacrificios eran cosas santas o consagradas³; parte del botín de la guerra era también consagrado a Dios⁴.

Estas consagraciones se efectuaban mediante un rito expiatorio o bien mediante ceremonias determinadas, particularmente tratándose personas, por medio de la unción.

Un modo común de realizar estas consagraciones a la divinidad era el fuego. Este rito común y ordinario

cuando se trataba de consagrar o santificar animales o cosas, en el mundo extraisraelita se extendió también a los hombres, particularmente a los niños. Era un rito de origen pagano que se encuentra en la historia de Israel en casos aislados y siempre recriminado por el autor sagrado. Eran las consagraciones a → **Molok**, divinidad del mundo subterráneo que tenía alguna relación con el fuego, cuya ira se calmaba con los sacrificios de niños. Los sacrificios realizados a esta divinidad por los hebreos sucedieron durante los siglos VIII-VII, cuando invadieron Israel los cultos extranjeros y cuando decayó la confianza en los ritos de los Patriarcas⁵.

¹Jer 1,5; Éx 28,41, etc. ²Cf. Jue 16,17. ³Lv 27,10,28; Éx 40,11-4Jos 6,19; 2 Sm 8,11. etc. ⁴2 Re 16,3; 21,6; 23,10; Jer 7,31; 32,35; Ez 20,31.

NT. En el Nuevo Testamento no hallamos restos de esta consagración por el fuego. La de las personas se realiza mediante la infusión del Espíritu Santo, significada por la imposición de las manos. Así se efectuaba, por ejemplo, además de la consagración de los obispos, la consagración de los diáconos¹. Asimismo, en el NT el concepto de consagración alcanza de una manera particular un plano teológico superior en el cuarto evangelio, al presentar a Cristo como el «consagrado por el Padre», el santificado por Él para ser enviado al mundo².

En la oración sacerdotal³, Cristo apela a la realización de su consagración para sus discípulos. Así como Cristo fue consagrado por el Padre y recibió la misión del Padre, así pide para los discípulos que sean «consagrados en la verdad», es decir, que sean segregados de los hombres y dedicados enteramente a la misión apostólica de propagar el evangelio. Y teniendo en cuenta la asociación íntima que se da en el cuarto evangelio entre Verdad, Palabra y Cristo, podemos afirmar que, al pedir la consagración para sus discípulos, pide Cristo al Padre que se injerte y se traspase a ellos todo lo que Él es: Palabra y Verdad.

Para que los discípulos puedan conseguir esta consagración, Jesús se consagra a sí mismo por ellos. Esta consagración de Cristo no incluye, en el mismo concepto de consagración, una referencia a su muerte; en cambio, sí que la incluye teniendo en cuenta todo el contexto y particularmente el uso de la preposición ὑπέρ («en favor de»)⁴. La consagración de uno mismo es un acto por el que se intenta que la divinidad acepte propicia la petición que le presentamos. La petición que Cristo presenta aquí, y por la que se consagra, es la consagración de sus discípulos. Jesús, pues, se entrega totalmente a la misión recibida del Padre, para que el Padre consagre, dedique enteramente a los discípulos a la misión que les ha encomendado: llevar el mensaje de salvación por todo el mundo.

Sin embargo, teniendo en cuenta que ἀγιάζω («consagrar») en el AT significa también la preparación de la víctima para el sacrificio, se puede proponer otra interpretación del pensamiento de Juan: Cristo se ofrece en sacrificio para que los discípulos sean consagrados, dedicados al mismo sacrificio de Cristo, «consagrados en la verdad». O bien — dado que en el ver. 19 no se dice ἐν τῇ ἀληθείᾳ como en el ver. 17, sino ἐν ἀληθείᾳ y, por tanto, podemos interpretar esta expresión adver-

bialmente —, «que sean consagrados verdaderamente», por oposición a las consagraciones típicas del AT. La consagración de los discípulos procede de la misma consagración de Cristo, de su mismo sacrificio; en este sentido en una consagración verdadera.

¹Ac 6,6. ²Jn 10,36. ³Jn 17,17-19. ⁴Cf. Jn 11,50-52; 15,13, etc.

Bibl.: E. HOSKYNS, *The Fourth Gospel*, Londres 1947. H. LESÉTRE, *Feu*, en DB, II. L. MORALDI, *Espiazione sacrificale e riti espiatori*, Roma 1956, págs. 103-106. PROCKSCH, ἀγιάζω, en *ThW*, I.

S. GARCÍA

CONSANGUINIDAD. La palabra no aparece en la Biblia. Indica la relación biológica y social que existe entre individuos herederos de un común patrimonio genético. El hecho en la SE viene indicado con la frase corriente «carne de mi carne» y «hueso de mis huesos».

El Código de Hammurabi consideraba incesto las relaciones con la madre, la hija o la suegra, viuda y con hijos. En Asiria, aun desconociendo el concepto de incesto, se prohibían las relaciones con la nuera, salvo en el caso del levirato. En cuanto al AT, la afinidad creaba el mismo lazo que la consanguinidad, y las prohibiciones se basan en un principio análogo al que vedaba el incesto. Algunas de ellas son muy antiguas y, aunque se permitía el matrimonio entre hermano y hermana germanos¹, se condenaba la unión de las hijas de Lot con su padre², y sin duda cualquier relación sexual con la madre, la hija y la hermana uterina. El comercio sexual de un hombre con su nuera estaba vedado³, lo mismo que la unión con las concubinas del padre⁴. En cambio, se aceptaba el matrimonio entre medios hermanos⁵, el del sobrino con la tía⁶, y el celebrado con dos hermanas vivas⁷, que más tarde se consideraría ilícito.

Las prohibiciones por causa de la consanguinidad se hallan principalmente en Lv cap. 18, en cuyo ver. 6 se dice que nadie se une «a la carne de su cuerpo». Existe impedimento de consanguinidad entre padre e hija, madre e hijo, padre y nieta, y hermano y hermana⁸. No pueden casarse por afinidad los medio hermanos, el sobrino y la tía, el hijo y la madrastra, el suegro y la nuera, la suegra y el yerno, un hombre y la hija o la nieta de su mujer, un hombre y la mujer de su tío, el cuñado y la cuñada, y un hombre con dos hermanas⁹.

¹Gn 20,12. ²Gn 19,30-38. ³Gn cap. 38. ⁴Gn 35,22; 39,3-4. ⁵Gn 20,12. ⁶Éx 6,20; Nm 26,59. ⁷Gn 29,22-24.27-30. ⁸Lv 18,7. 9.10; Dt 27,22. ⁹Lv 18,8.11.12-13.14.15.16.17.18; 20,17.19.20.21.22; Dt 27,23.

Bibl.: L. M. EPSTEIN, *Marriage Laws in the Bible and the Talmud*, Cambridge (Mass.) 1942. W. KORNFELD, *Studien zum Heiligkeitgesetz*, Viena 1952, págs. 89-134; id., *Mariage dans l'Ancien Testament*, en DBS, V, Paris 1954, cols. 905-920. ANET, pág. 159 y sigs. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, Paris 1958, pág. 56.

C. GANCHO

CONSECUENTE, Sentido. Es uno de los llamados sentidos bíblicos. Se da cuando se saca o deduce por raciocinio ilativo de las palabras del autor sagrado otro concepto o verdad que no estaba formalmente en ellas. Puede equipararse a la conclusión teológica que se saca de dos premisas, una revelada y otra de razón. En este caso, la premisa revelada sería la sentencia de la Escritura. Pero como la conclusión «sigue la parte peor»



El dios Sol y otra divinidad solar en actitud suplicantes ante Ea, dios de la sabiduría y del agua, que aparece sentado en su trono y rodeado de corrientes de agua. Relieve procedente de 'Ur

de las premisas, el consecuente no puede llamarse verdad inspirada o bíblica. Un ejemplo de sentido bíblico consecuente lo ofrece san Pablo. Afirma como cosa suya que los hombres son ante Dios más que los animales. Ahora bien, es así que Dios ha dicho en la Escritura: «No pondrás bozal al buey que trilla» (Dt 25,4). Luego el hombre que trabaja tiene derecho según Dios a su subsistencia. Es así, continúa, que todo apóstol trabaja en su apostolado. Luego todo apóstol tiene derecho a vivir de su apostolado (1 Cor 9,7 y sigs.).

Hay que distinguir cuidadosamente este sentido consecuente del llamado *implicito formal*. El sentido formalmente implícito es el que se saca con sólo una declaración de las palabras del texto bíblico. Se aplica, pues, para obtenerlo un raciocinio explicativo. La afirmación: «El verbo se hizo carne» (Jn 1,14) [= «El Verbo asumió la naturaleza humana»] dice implícitamente que en el Verbo encarnado hay alma y cuerpo, inteligencia, voluntad y sentimientos humanos.

El llamado sentido *implicito virtual*, puesto que, para que se dé, se necesita el empleo de un raciocinio ilativo o deductivo, coincide realmente con el sentido consecuente.

El sentido consecuente no es estrictamente sentido bíblico, porque lo expresado por él no se halla formalmente en las palabras de la SE, sino que se deduce de ellas. Claro está que si estos raciocinios ilativos están incluidos y expresados en la SE, por hacerlos el mismo hagiógrafo (como en el caso aducido de san Pablo), el sentido consecuente será bíblico por otro concepto.

El sentido consecuente sirve para las pruebas escriturísticas o teológicas, pero sus aportaciones no tendrán más que un valor humano.

Bibl.: → Sentidos Bíblicos.

S. BARTINA

CONSEJERO (heb. *gō'ēy*; σύμβουλος; Vg. *consiliarius*). → Consejo.

CONSEJO. En las cortes de Oriente, los consejeros ocuparon siempre una posición de primer orden. Debido a que los panteones estaban concebidos a semejanza de las cortes reales, es natural que entre los «funcionarios cósmicos» hallemos también a unos dioses consejeros; así, por ejemplo, en Sumer, Enki, el consejero de los dioses, o una consejera divina cual la diosa Nin-Isina.

Si en el caso de Sumer no se ha llegado todavía a definir a los ME, cuando menos se reconoce en ellos un concepto central de esta religión. Pero ocurre que entre los ME, especie de formas arquetípicas o modelicas, se encuentra precisamente el consejo. Mientras el universo está regido por un ME absoluto, parece que a cada caso particular le corresponde un ME especial, un destino, un plan, un proyecto. Cada realidad terrestre, reino, templo, ciudad, cargo, etc., debe corresponder a un destino o a un modelo divino. Para poder dar la hegemonía a Uruk, su ciudad, la diosa Inanna embriagó a Enki, consejero de los dioses, para así persuadirlo de que abriera para ella el armario de los ME, es decir, de las actividades humanas: las artes, ciencias y técnicas.

El mito del robo de las tablillas del destino, de que fue víctima el dios Enlil, demuestra que las divinidades eran depositarias de los destinos.

Los babilonios heredaron esta concepción. Uno de los principales ritos de la fiesta del Año Nuevo consistía en el sorteo de los destinos. Por ello se pudo definir la espiritualidad mesopotámica como «un atender a las decisiones divinas». En el poema babilónico del Justo Doliente se hace hincapié en la trascendencia del consejo de Dios: «¿Quién puede comprender los desig-nios de los dioses en el cielo? Ningún ser hecho de arcilla comprenderá el consejo del dios. ¿Cómo aprenderán los humanos el camino de un dios?» (Cf. Dhorme).

En Israel, durante el reinado de David, fueron los consejeros reales quienes decidieron el futuro de la monarquía¹: «El consejo que daba ʾĀḥiṣōfēl era tenido por aquellos días como oráculo de Dios»². El cisma de las diez tribus fue el resultado de un mal consejo³.

En cuanto a Ocozías, rey de Judá, se dice que los malos consejeros ocasionaron su ruina⁴. La importante función poseída por los consejeros queda todavía subrayada en las listas de dignatarios, en las que ellos, por lo general, ocupan los primeros lugares⁵. El Eclesiástico, al referirse a los consejeros, da una advertencia muy útil: «Entérate primero de lo que él pueda necesitar»⁶.

¹2 Sm cap. 15. ²2 Sm 16,23. ³1 Re cap. 12. ⁴2 Cr 22,4. ⁵Cf. Is 1,26; 3,1-3; Míq 4,9; Job 3,14; 12,17-22. ⁶Ecl 37,8.

Hay varias palabras hebreas para denotar «consejo», pero la más apropiada, que es *ʿeṣāh*, tiene múltiples acepciones. Puede indicar un proyecto o una decisión; en Job designa a la «Providencia» (Dhorme). Isaías desarrolla una teología del consejo de Dios. Toda vez que Dios tiene sus *planes*, hay que confiar en Él, volver a Yahweh, conservar la calma¹ y no recurrir a los preparativos militares². El antiguo concepto oriental sobre el consejo de la divinidad (cf., en Mari, el nombre propio Malik-Dagan, que quiere decir «Dagan aconseja»), logra entre los profetas una doble consagración.

En primer lugar existe el convencimiento de que Yahweh es grande en sus propósitos y que la idea de Dios prevalecerá³. El «maravilloso designio» de Dios ha madurado tiempo ha, cierta y verdaderamente⁴. Por el contrario, los proyectos de las naciones serán quebrantados: «Tomad una decisión y fracasará (se quebrará). Disponed una cosa y no subsistirá, pues "Dios está con nosotros"»⁵. Egipto ha quedado preso de espanto por causa de los designios de Yahweh⁶; pero las naciones no comprenden los designios de Dios⁷.

Por una parte, la corriente profética y sapiencial subrayaría la trascendencia y la impenetrabilidad del designio de Dios⁸; pero, por otra parte, se afirmaba que únicamente los profetas poseen la revelación del «secreto» o «misterio» de Dios, en lo que se refiere a la historia⁹. De hecho, «Yahweh, Dios de Israel... es el único Dios de todos los reinos de la tierra»¹⁰. Ha sido Él mismo quien suscitó los enemigos de su pueblo¹¹, de la misma forma en que más adelante se servirá de Ciro, «el hombre de sus designios»¹², para libentar a su pueblo, hacer que regrese del exilio y cumplir su voluntad¹³.

Según Isaías, las desgracias de Israel proceden de que los hijos rebeldes llevan a cabo planes que no son los de Dios¹⁴. Pero Jeremías nos enseña que Yahweh no cesará hasta que se hayan realizado «los designios de su corazón»,¹⁵ los «designios admirables»¹⁶.

En las faldas del monte Garizim, se ven las primeras casas de Nāblus desde las ruinas de Tell Balāṭah, la antigua Siquem. En esta última, Roboam provocó la división del reino por haber rechazado el consejo de los ancianos y seguir el de sus jóvenes amigos. (Foto P. Termes)



¹Is 7,4; 28,12. ²Is 28,13; 30,15; cf. 7,4,9 b; 8,6. ³Is 14,14; 14,26-27; Prov 19,21; cf. Sal 33,11; Is 46,10. ⁴Is 25,1; cf. 28,26. ⁵Is 8,10; cf. 14,14. ⁶Is 19,17. ⁷Miq 4,12. ⁸Job cap. 15; 29,4; Jer 23,18-22; Sab 13,17. ⁹Am 3,7; Dam 2,28. ¹⁰2 Re 19,15. ¹¹Is 5, 26; 7,18; 9,10-11; 10,5-15; 47,6. ¹²Is 46,11. ¹³Is cap. 41; 44,28; 45,1; 48,14-15. ¹⁴Is 30,1. ¹⁵Jer 30,24; Sal 33,11. ¹⁶Is 25,1.

Pero, si los profetas son los confidentes del consejo divino, quien llevará a cabo el designio de Dios será un «consejero maravilloso»¹, e Isaías anuncia que sobre Él se posará el Espíritu de Yahweh, quien precisamente le confiere un espíritu de consejo y de fuerza². «Príncipe de la Paz», heredero del trono de David, este «consejero maravilloso» es un jefe; el título de consejero había sido ostentado por los reyes mesopotámicos (Hammurabi, Mēroḏak Baḏādān II). En los tiempos de Isaías, Senaquerib se apellidaba «el primero de todos los consejeros». «Maravilloso» significa aquí lo extraordinario, lo que sobrepasa la condición humana (nacimiento de Isaac³, milagros del Éxodo⁴, lo que es misterioso⁵ y lo que es obra de Dios, en fin, un «consejo maravilloso»)⁶.

¹Is 9,5. ²Is 11,2. ³Gn 18,14. ⁴Sal 77,12. ⁵Jue 13,8. ⁶Is 28,29.

Job tenía la reputación de ser un «consejero muy escuchado», ante el que «los magnates contenían sus palabras»¹, no obstante lo cual lo único que Dios le reprochará es de «oscurecer sus designios», su «Providencia» (su «consejo»)². La declaración de Job consiste, pues, en reconocer que Dios integra las pruebas y los sufrimientos en un plan tal, que a menudo se nos escapa y queda oculto, pero sin que por ello deje de subsistir³. Por lo tanto, el consejo será una atribución de la Sabiduría divina⁴.

En el hombre «el consejo es cual aguas profundas en el corazón humano»⁵. Su valor sobrepasa el del oro y la plata⁶; es un acto propio de los ancianos⁷, pero, por desgracia, algunos de ellos sólo saben «fragar adversidades»⁸, y a menudo conviene conocer primero qué puede necesitar quien pretende dar un consejo⁹. «Al hombre corresponden los proyectos del corazón, pero de Yahweh procede la decisión»¹⁰.

¹Job 29,9-10,21. ²Job 38,2; 40,2; 42,2-3. ³Cf. Is 28,23-29. ⁴Prov 8,14. ⁵Prov 20,5. ⁶Ecl 40,25. ⁷Ez 7,26. ⁸Nah 1,11. ⁹Ecl 37,7-8. ¹⁰Prov 16,1.

En Qumrán, la palabra «consejo», *ʿēṣāh*, aparece con mucha frecuencia. La comunidad de Qumrán se llama a menudo «Consejo de la Comunidad», «Consejo de Dios» y también «Santo Consejo», y sus componentes son «los hombres del Consejo de Dios» (IQSa, 1,3; *Bendiciones* 4,14; IQH, 1,11). Ante esta insistencia cabe preguntarse, lo mismo que Dupont-Sommer, si la palabra «senio» puede ser el equivalente griego de la expresión hebrea «los hombres del Consejo». Se aprecia claramente que la secta es heredera del AT y que, desde luego, espera el nacimiento de un «Consejero Maravilloso» (IQH, 3,10).

Es digno de observar que la Iglesia primitiva no se presenta nunca como el «Consejo de Dios». Un rasgo común con Qumrán sería la insistencia en el plan de Dios; pero precisamente esta característica pertenece ya al profetismo.

La palabra griega βουλή, que es la que aparece con mayor frecuencia en el NT para indicar el «consejo»,

tiene a menudo un carácter muy voluntarista. Así ocurre en el caso de «David, después de haber hecho en su vida la voluntad de Dios, murió»¹; y en otro lugar «la decisión de cambiar de fondeadero»², o «el designio de matar a los presos»³. La vida entera de Jesús será una constante realización de los designios de Dios⁴, de su obra⁵ y de su voluntad, de antiguo anunciada en la SE⁶. La expresión frecuente en Lucas «es preciso» o «tiene que cumplirse» define esta dependencia⁷.

La palabra griega βουλή sólo es empleada por Lucas y Pablo, ya sea para significar las intenciones o designios de los corazones⁸, ya sea para indicar las intenciones, designios, voluntad o decisiones de Dios⁹. Así ocurre que al rehusar el bautismo de san Juan Bautista, los fariseos y los doctores de la Ley «frustraron el designio de Dios acerca de ellos»¹⁰. Los evangelistas muestran cómo los adversarios de Jesús se reúnen constantemente en consejo para proceder en contra suya¹¹ y reciben de Caifás el siguiente consejo: «Conviene que un hombre muera por el pueblo»¹². Hasta cierto punto, aquí se halla el consejo de los impíos, del que tan a menudo se quejaron los salmistas.

En los Hechos de los Apóstoles, Lucas muestra en qué forma Pedro dejó establecido que la muerte de Cristo constituyó «un plan prefijado por Dios en su presencia»¹³. Las profecías del AT prueban este designio de Dios; Jesús lleva a cabo su cumplimiento¹⁴. El tema pasa a las plegarias de la comunidad con motivo de la liberación de los apóstoles en Jerusalén. Los creyentes evocan la muerte de Jesús y confiesan a Dios que todos los que se han confabulado contra Él no han hecho sino «realizar cuanto tu mano y tu designio habían predeterminado que se hiciera»¹⁵. El mismo Gamaliel atestigua a su vez que todo designio que proceda de Dios no puede dejar de cumplirse¹⁶.

Ante los ancianos de Éfeso, Pablo declara que nunca se ha arreadado «cuando se ha tratado de anunciar un designio de Dios»¹⁷. Por lo tanto, Pablo y su discípulo Lucas hicieron suyo el tema profético del designio de Dios para enseñar su realización en la historia, destacando el privilegio del creyente, que es el único en recibir la revelación por el Espíritu. Pablo puede continuar por su cuenta las disquisiciones de los sabios sobre el misterio de la sabiduría de Dios¹⁸. El designio de Dios —poner todo bajo Cristo—, confirma que Éste rige todas las cosas «según el consejo de su voluntad» (κατὰ τὴν βουλήν τοῦ θελήματος αὐτοῦ)¹⁹.

El destino actual de los judíos, lo mismo que el de las naciones, no escapa al plan divino²⁰, «porque a todos igualmente encerró Dios dentro de la rebeldía para usar de misericordia con todos»²¹. Y de Dios «¿quién fue jamás el consejero?»²².

¹Act 13,36. ²Act 27,12. ³Act 27,42. ⁴Act 2,23. Jn 5,17; 9,4. ⁵Lc 22,37; 24,25. ⁶Lc 2,49; 13,14, etc. ⁷1 Cor 4,5; Act 5, 38; 27,12,42. ⁸Act 13,36; Ef 1,11. ⁹Lc 7,30. ¹⁰Mt 12,14; 22,15; 26,4; 27,1. ¹¹Jn 18,14. ¹²Act 2,23. ¹³Lc 18,31; 24,25,27,44, etc. ¹⁴Act 4,28. ¹⁵Act 5,38; cf. Heb 6,17. ¹⁶Act 20,27. ¹⁷Rom 11, 33-34. ¹⁸Ef 1,11. ¹⁹Rom cap. 11. ²⁰Rom 11,32. ²¹Rom 11,34.

Bibl.: É. DHORME, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, Paris 1907. J. J. A. VAN DIJK, *La Sagesse suméro-accadienne*, Leiden 1953. J. PEDERSEN, *Is. ael*, I-II, 3.^a ed., Copenhagen 1954. R. R. JESTIN, *L'esprit religieux sumérien dans son cadre*, Bruselas 1955.

L. RAMLOT



Los Colosos de Memnón. Mirando hacia el Nilo, con la postura hierática propia de los monumentos sagrados (*mnw*), destacan Amenofis III y su doble sobre las quebradas del Valle de los Reyes. Altura total 17,90 m. (Foto S. Bartina)

Éfeso. Basílica de San Juan Evangelista. Nave central del templo que fue levantado por la munificencia del emperador Justiniano, en el siglo VI, en el lugar tradicional del sepulcro de san Juan Evangelista. (Foto P. Termes)



CONSEJOS EVANGÉLICOS. La moral evangélica es una moral de plenitud. Por esto, en parte, la distinción entre prescripciones obligatorias y simples consejos de invitación a un bien superior no aparece claramente expresada en los evangelios. Incluso se ha llegado a poner en duda la existencia de los llamados consejos, dado el llamamiento universal de Cristo hacia una perfección ideal y completa.

El sermón de la montaña, por ejemplo, con las Bienaventuranzas como atrio, se promulga para toda la muchedumbre¹ e incluye en su desarrollo un ideal positivo de perfección, que tiende a sublimar una vida y a transformar la ley de Moisés, hasta entonces en vigor para los judíos, más que a precisar obligaciones estrictas. Tal es el sentido de Mateo: «No penséis que vine a destruir la Ley o los Profetas; no vine a destruir, sino a dar cumplimiento»² y pleno sentido a la ley de Moisés: el evangelio es más la transformación que la continuación de la Ley mosaica.

Cuando Cristo llama a este ideal, no hace *generalmente* distinciones entre lo preceptuado y lo aconsejado: con su autoridad nos quiere conducir sin más al mismo.

El semita, por otro lado, suele ignorar tales matices y en el mismo Pablo no es fácil determinar muchas veces lo que manda o lo que aconseja: recórranse, por ejemplo, las soluciones prácticas dadas con ocasión de la consulta sobre el matrimonio y la virginidad en 1Cor cap. 7, tanto con formas gramaticalmente imperativas como con otras equivalentes, en las que los exegetas dudan si se trata de verdaderos preceptos³.

Cristo exige de todos sus discípulos⁴ la caridad «como yo os he amado», llevar la cruz⁵, la renuncia a todo⁶. El que no acepta esto, no es su discípulo; no sólo no es su *buen* discípulo: ni siquiera discípulo.

El distinguir, pues, preceptos y consejos, pudiera parecer un desarrollo ulterior de la tradición y teología, sin base evangélica.

¹ Mt 5,1; 7,28; Lc 6,17. ² Mt 5,17. ³ 1 Cor 7,1-9 11.12.13.15.18.36. ⁴ Mt 5,21-24; Jn 15,12. ⁵ Mt 10,38; Lc 14,27. ⁶ Lc 14,33.

Por ello los protestantes, a quienes no place la terminología consejos evangélicos, han dado diversas interpretaciones de la moral evangélica, en particular del sermón del monte (cf. Windisch, págs 25-42). Dejemos de lado a los escatologistas, que ven en todo el evangelio una mera ética de preparación para la inminente parusía (parten de un error inicial en la base; → *Parusía*). Unos, al par que de la terminología *consejos*, huyen la palabra *precepto*, ya que esto sería como una vuelta y regreso al legalismo judío. Jesús atendería sólo a la mentalidad, a los sentimientos o a la intención. Pero es evidente que Jesús impone muchas veces verdaderos preceptos, no sólo por el uso de ἐντολή¹, sino por invocar su autoridad: «Yo os digo», en relación a Moisés, que también dio preceptos, y para condicionar a su cumplimiento la vida eterna. En la misma parábola del edificio con que termina el sermón del monte se exige no sólo oír las palabras, sino cumplirlas². La existencia de preceptos no incluye necesariamente el legalismo. Otros protestantes quieren que Cristo ponga sólo ante el hombre la conciencia del cumplimiento de la voluntad de Dios;

otros entienden el mensaje de Cristo como una ética radical de obediencia ante posibles llamamientos divinos. Lo dicho vale también contra estas opiniones. Conocido es además el conato de L. Tolstoy de explicar las exigencias del sermón del monte como base de una general reordenación comercial y social del mundo, que debía terminar en la anarquía (cf. Snackenburg, págs. 50-51).

Dejadas aparte tales interpretaciones o imprecisiones, queda al exegeta el papel de recoger en los evangelios los bloques separados de la doctrina evangélica que pueden formar una concepción coherente entre preceptos y consejos, que ni en el mismo sermón del monte encontramos claramente precisada (cf. Snackenburg, pág. 50).

Una gran parte de preceptos de Jesús *obligan sin más* en el sentido en que se enuncian; pero el principal precepto del amor (y así otros) no puede ser tal, ya que únicamente podemos aspirar a acercarnos a ese ideal sin llegar jamás a la meta. Otras exigencias del ideal evangélico en el sermón del monte o son igualmente inasequibles en su plenitud o se han de limitar por su misma naturaleza (por ejemplo, la renuncia a los propios derechos)³, o, finalmente, se enuncian sólo para los que «puedan entender». La aplicación de las normas evangélicas deja lugar sin duda a una cierta iniciativa y a mayor o menor generosidad: los casos que se presentan son resueltos uno por uno, sin que se acuda a la distinción de que obliguen propiamente o no. Recorramos los casos clásicos aducidos para establecer según el evangelio la doctrina de los consejos.

El caso del joven rico⁴ es el que ha aparecido más claro para una clasificación: tras el recuerdo de los mandamientos que el joven ya ha cumplido, sigue Jesús con el «si quieres ser perfecto...» Pero Jesús se refiere a un caso particular y vocación individual. No se establecen dos caminos, uno superior y otro inferior, con que Dios pueda ser servido, sino que se decide el caso particular de este joven que ha preguntado: «¿Qué tengo que hacer *yo*...» Aunque este *yo* pueda repetirse en la historia de las almas, no se da la solución más que para él. La obligación no se da para todos, y en este sentido puede parecer no preceptuada; es un caso concreto de qué debe hacer él para poseer la vida eterna, no para poseerla mejor. Los lugares paralelos⁵ con él, «una cosa *te falta*», y el epifonema de Cristo sobre lo difícil que es a un rico *entrar* (no dice «entrar mejor») en el reino de los cielos, no hacen sino confirmar esta interpretación.

La vocación al apostolado con el precepto de Cristo de que lo abandonen todo y le sigan⁶, impondrá a algunos dejarlo todo para «estar siempre con Cristo y predicar»⁷; pero son condiciones particulares impuestas por el servicio que a Cristo han de prestar. No aparece claro el rasgo de una perfección facultativa, sino que son más bien aplicaciones a casos concretos de la perfección requerida por el evangelio (Snackenburg, pág. 23).

Nada tampoco puede deducirse de las alabanzas de Cristo a la virginidad⁸, que suponen asimismo una vocación de aquellos «a quienes ha sido dado».

Tal modo de interpretar estos hechos lo juzga J. Beilamy algo precipitadamente como propio de los pro-

testantes que niegan los consejos evangélicos. Pero creemos, no obstante, que puede mantenerse como recta la interpretación de los hechos aludidos.

Falsamente se deduciría de lo escrito que no es conforme al evangelio la división en preceptos y consejos. Lo es; pero la *distinción teórica* y *generalizada* no parece formularse claramente: es más bien fruto de una reflexión cristiana posterior sobre los mismos evangelios, pero muy temprana. Se han considerado así los consejos como invitaciones (no propiamente preceptos) que Cristo dirige al hombre para pedirle el sacrificio de ciertos bienes naturales (riqueza, familia y propia persona) y aun legítimos, que son en sí (o pueden ser) un obstáculo para la adquisición de bienes superiores.

Más concretamente aún se vio la invitación a la pobreza⁹, a la castidad y virginidad¹⁰, a la obediencia, en el *sigueme* del mismo texto¹¹, ya que tal discípulo aceptaría como superior a Cristo. Y así se han puesto de relieve tres principales consejos evangélicos, que sin duda en una apreciación menos esquemática y artificiosa son *muchos más* de tres. Como se ve, los mismos hechos evangélicos antes examinados prestaron una base de sistematización, ya que tuvieron no poco influjo en las vidas santificadas de los primeros siglos y se quiso ver en tales invitaciones a la pobreza actual, a la virginidad y al seguimiento de Cristo, no preceptos universales, sino medios que podían facilitar la perfección cristiana. De aquí a la elaboración de una doctrina sobre los consejos evangélicos y su aplicación, sobre todo en la vida religiosa, ya no había más que un paso. Pero entramos en un terreno que no pertenece ya a la Biblia, sino a la teología ascética y moral, y a la historia de la perfección cristiana y religiosa.

Hemos soslayado un λόγιον de Jesús algo desconcertante y con un sabor semítico muy acentuado, conservado únicamente en Mateo: «No vine a destruir la Ley [mosaica], sino a darle su cumplimiento. Porque en verdad os digo: antes pasarán el cielo y la tierra que pase una sola jota o un tilde de la Ley sin que todo se verifique. Por tanto, quien aboliere (o abrogare: gr. λύσῃ correspondiente al anterior καταλῦσαι) uno de estos mandamientos más pequeños y así enseñare a los hombres, será considerado el más pequeño en el reino de los cielos; mas quien obrare y enseñare, éste será considerado grande en el reino de los cielos. Porque os certifico que, si vuestra justicia no sobrepuja a la de los escribas y fariseos, no esperéis entrar en el reino de los cielos»¹².

Algunos han traducido λύειν por «quebrantar» o «dejar de cumplir», y tratándose de preceptos mínimos, el quebrantarlos no excluiría en absoluto del reino de los cielos, sino que un tal sería admitido, pero en un lugar ínfimo. Tendríamos así ya en las palabras de Cristo una clasificación de preceptos y consejos (mandamientos mínimos); el cumplir sólo los primeros daría derecho a entrar en el cielo como mínimo; el abrazarlos todos nos haría grandes en el reino. Se trataría, pues, de ser colocado más arriba o más abajo en el cielo, según una fidelidad mayor o menor. Se trataría evidentemente del cielo, pues en la tierra no siempre se dan los puestos siguiendo la justicia distributiva. Pero tal exégesis nos parece muy superficial y aun equivocada. Los mandatos

mínimos son en el contexto comparados con la *yota* (gr. ἰῶτα, heb. yōd) que siendo la letra menor del alefeto podía ser omitida en algunos casos, como en griego la *yota suscrita*; se comparan también con el *ápice*, que era un pequeño rasgo o prolongación que distinguía algunas letras semejantes. Jesús excluye cualquier omisión o alteración de la Ley en lo que tiene de perennemente vivo como expresión de la voluntad de Dios para salvar a los hombres. Las palabras que se añaden «En verdad os digo» y «Antes pasarán el cielo y la tierra», fórmulas usadas al fin de un juramento, no hacen sino dar mayor solemnidad a las afirmaciones. La Ley viene de Dios y tiene que cumplirse en su totalidad. Los mandamientos mínimos están en relación con la *yota* y el *ápice* que han de mantenerse.

Por otro lado, el contexto se refiere a los que enseñan la Ley, en nuestro caso a los apóstoles en relación con los escribas y fariseos. Si entendemos con buenos autores el λύειν καταλῦειν como abolir o abrogar, ¿qué doctor se atreverá a abrogar los preceptos de Cristo aun en sus ápices y a inducir a otros en abrogarlos? El que así hiciere, ¿sería admitido en el cielo, aun en el último lugar? Por esto la oposición parece ponerse no en tener un lugar más bajo en el reino, sino sencillamente en ser admitido o no. El colocarse abajo, con su sabor semítico, indicará más bien, no subir a lo alto del cielo, sino quedar excluido (Snackenburg, pág. 54; Windisch, págs. 52-54).

⁹Mt 19,17; 22,38. ¹⁰Mt 7,24-27 y par. ¹¹Mt 5,38-41. ¹²Mt 19, 16-22. ¹³Mc 10,17-23; Lc 18,18-24. ¹⁴Lc 10,3-4; 18,28-30. ¹⁵Mc 3,14. ¹⁶Mt 19,11-13. ¹⁷Mt 19,21 y par. ¹⁸Mt 19,12; cf. también 1 Cor 7,25-34. ¹⁹Mt 19,21. ²⁰Mt 5,17-20.

Bibl.: J. BELLAMY, *Conseils évangéliques*, en DB, I. M. J. LA GRANGE, *La morale de l'Évangile y Évangile selon S. Matthieu*, Paris 1923. M. VILLER, *La spiritualité des premiers siècles chrétiens*, Paris 1930. H. WINDISCH, *Der Sinn der Bergpredigt*, Leipzig 1937. T. SORRON, *Die Bergpredigt*, Friburgo de B. 1941. F. TILLMANN, *Die Idee der Nachfolge Christi*, en *Handbuch der kath. Sittenlehre*, III (1949). R. SNACKENBURG, *Die Sittliche Botschaft des NT*, Munich 1954.

F. PUZO

CONSOLADOR. Como atributo del Espíritu Santo → **Abogado, Cristo nuestro.**

CONSTELACIONES. Los hebreos, cuyas noticias sobre astronomía eran muy vagas y tomadas de los pueblos vecinos, no se preocuparon demasiado por conocer las constelaciones. Todas las fuentes se reducen a contados pasajes bíblicos, principalmente del libro de Job¹ y de Amós². Los LXX, que tradujeron al griego los libros del AT en una época sólo en dos o tres siglos posterior a Esdras, debieron de conocer el significado de aquellos nombres, cuya identificación con constelaciones hoy conocidas no puede hacerse sobre bases seguras. Con todo, también se había perdido para ellos la identificación en la mayoría de los casos y caen frecuentemente en incertidumbre e incoherencias. Algo parecido sucede en la Vg. (→ **Astronomía**).

Las mazzārôt³ o mazzālôt⁴, citadas como las más resplandecientes después del Sol y de la Luna, deben de corresponder a Venus o a las constelaciones del zodiaco.

¹Job 9,9; 38,31-32. ²Am 5,8. ³Job 38,32. ⁴Re 23,5.

Un cónsul romano. Escultura antigua conservada en Roma, en el palacio Massino alle Colonne. (Foto F. Arborio Mella, Milán)

CÓNSUL (ὑπατος; *consul*). Nombre de los principales magistrados de la república romana, que, en número de dos, gobernaban conjuntamente durante un año. En la Biblia se alude al cargo en una ocasión según un concepto que revela el conocimiento que los extranjeros podían tener de las instituciones romanas¹, y se le menciona explícitamente en otra².

¹ 1 Mac 8,16. ² 1 Mac 15,16.

Bibl.: F. M. ABEL, *Les livres des Macabées*, París 1949, ad. loc.

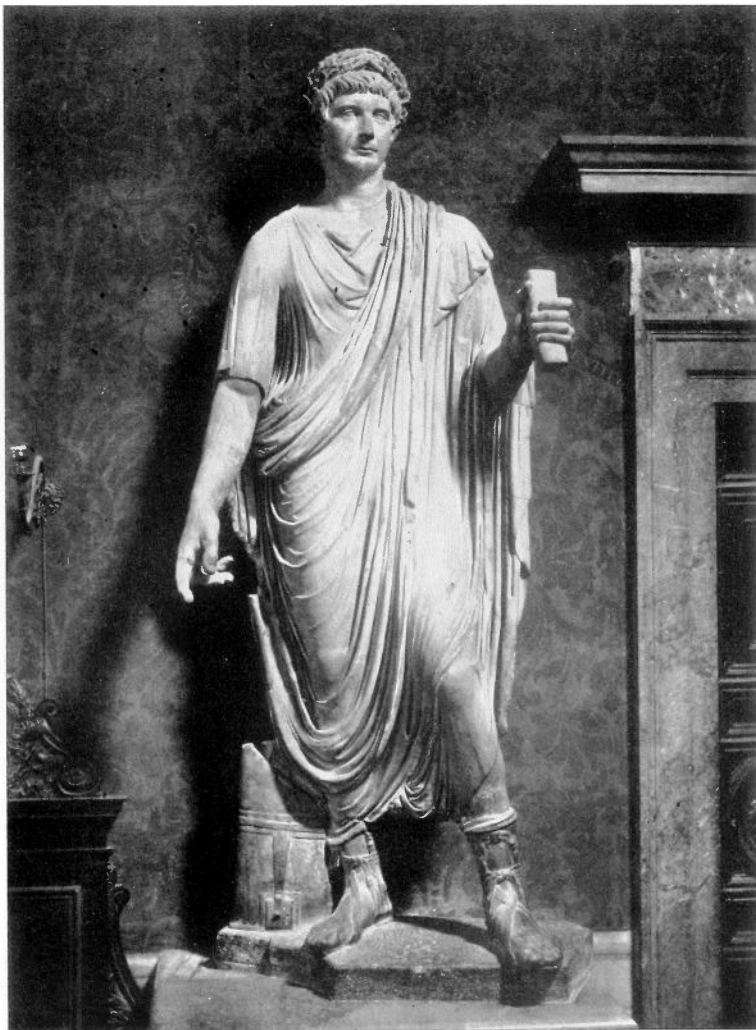
CONTAMINACIÓN. → Impureza.

CONTIENDA. Pozo de la (heb. *bē'ēr 'ēseq*: Ἀδικία, Ἔσκον [Josefo]; Vg. *Calumnia*). Así se denominó el primer pozo que Isaac abrió en el valle de Gēār, a causa de las disputas habidas entre sus criados y los pastores lugareños.

Gn 26,20.

CONTINENCIA. → Castidad.

CONTRADICCIÓN, Signo de. La expresión profética de Simeón, que nos anuncia a Cristo puesto como σημείον ἀντιλεγόμενον¹, aparece en un contexto difícil, y por otra parte deja entrever un sentido profundo. Ha precedido el encuentro con el niño Jesús y, teniéndole en sus brazos, Simeón ha bendecido al Señor (Yahweh), que ha preparado a la faz de todos los pueblos una luz para iluminación de los gentiles, que es a la vez gloria de Israel.² Los padres del niño (así son llamados por Lucas, José y María) se maravillan de tal anuncio. La escena cambia en seguida al dirigirse la palabra profética solamente a María: «He aquí que Éste está puesto... como señal a quien se contradice». La escena y el sentido obvio de las palabras aconseja darles un alcance que atañe particularmente a María (y no a José). Los mariólogos han encontrado en ello y en las expresiones «y a ti misma una espada te traspasará el alma» un valor mariológico y de cooperación a la redención (Gallus). Ver en estas palabras a María como representante de Israel, cuyo territorio atravesará una espada (Leaney), es opinión rebuscada y que quiere escapar a la interpretación más afirmada en toda la antigüedad cristiana, aunque con gran variedad de matices (Gallus).



Las palabras de Simeón producen la impresión de desordenadas, como si tracionasen unos apuntes esquemáticos de varias afirmaciones sueltas, aunque relacionadas, cuyo pensamiento hay que ordenar. Colocadas lógicamente las proposiciones, podríamos decir que el niño ha sido establecido (κεῖται) por Dios para seis cosas:

- 1) es una señal, lábaro, estandarte, bandera,
- 2) que revela los íntimos pensamientos de los hombres;
- 3) por ser tal, será resurrección o salvación para los buenos;
- 4) objeto de contradicción y oposición para los malos,
- 5) quienes sufrirán así su caída (πτώσις) y ruina.
- 6) Esto será como una espada para la madre.

Dada esta ordenación, aparece en seguida la importancia que tiene determinar el sentido de σημείον en esta perícopa. Σημεῖον, según Zorell, tiene: a) un sentido primario y general de «aquello con que una persona o cosa se conoce o reconoce». Así en el AT y en el



Un rincón de la ciudad de Jerusalén, junto a la explanada occidental del Templo, en cuyos atrios Jesús sufrió repetidamente la contradicción de sacerdotes, escribas y fariseos. (Foto P. Termes)

NT la circuncisión era una señal de pertenecer a la alianza hecha por Dios con Abraham³; las σημεία del apóstol⁴ son las notas o indicios en que se diferencia un genuino apóstol del falso; en Mt 16,3 son las señales con que conocemos que viene el tiempo mesiánico. b) Es además palabra *técnica* para designar el aspecto teológico del milagro como sello para autenticar una revelación; así encontramos el tríptico δυνάμεις, τέρατα, σημεία⁵, y se puede extender también a los falsos milagros con que los pseudoprofetistas quieren engañar⁶. c) Dentro de la misma línea, son designados por σημεία los portentos extraordinarios de la naturaleza, con ocasión del fin del mundo⁷ o con un carácter netamente escatológico y apocalíptico⁸.

El texto no parece encajar en ninguno de los tres apartados, aunque se relaciona con todos; es el mismo Cristo el que se pone como σημείον; no se trata de reconocerlo a Él por una señal; Él mismo es la señal portentosa y con un carácter también netamente apocalíptico, dada la lucha que se le declara y los efectos de ruina o salvación que se seguirán de aceptarla o rechazarla. En este sentido no creemos aventurado relacionar este texto con la señal vista en el cielo, la mujer vestida de estrellas⁹, objeto también de impugnación y odio por parte de las potencias del mal. Ya el mismo Zorell ha colum-

brado la amplitud de esta señal, cuando escribe: En Lc 2,34 «es el Mesías una señal en sentido amplísimo, ya que por Él conocemos a Dios y toda la verdad». Y cita Is 11,12.

Esta señal es ἀντιλεγόμενον, «impugnada» o «contradicha».

Ἀντιλέγειν no significa meramente una oposición verbal (como la raíz λέγω pudiera indicar), sino toda clase de impugnación, aun con las obras. Así¹⁰ el cristianismo es πανταχοῦ ἀντιλέγεται, dice Pablo; pero el contexto indica oposición de obras más aún que de palabras; en Rom 10,21, cita Pablo el texto de Isaías¹¹; «Todo el día extendí mis manos a un pueblo rebelde y contumaz»: oposición asimismo absoluta.

¹Lc 2,34. ²Lc 2,29-32. ³Rom 4,11. ⁴2 Cor 12,12. ⁵Ac, 2,22; 2 Cor 12,12. ⁶Mt 24,24; Ap 13,13; 16,14; 19,20. ⁷Lc 21,25; Act 2,19. ⁸Ap 12,12; 15,1 y sigs. ⁹Ap 12,1. ¹⁰Act 28,22. ¹¹Is 65,2.

PARALELISMO CON Is 11,12. En el cap. 11 de Isaías, lugar a todas luces mesiánico en que se describe el reino *universal* y pacífico del Mesías, se añaden estas palabras: «Y sucederá aquel día que la raíz de Jesé se erguirá como enseña (heb. *nēs*; Vg. *signum*; ὁ ἀνιστάμενος ἄρχειν ἐθνῶν: traducción griega algo parafrástica e incoherente; cf. ver. 12) para los pueblos; vendrán a consultarla las naciones... Tremolará una enseña

(heb. *nēs*; σημεῖον; Vg. *signum*). Para las naciones, y reunirá a los dispersos de Israel, y a los esparcidos de Judá recogerá de los cuatro extremos de la tierra...»¹. El mismo Mesías (raíz de Jesé o de David) es llamado σημεῖον, «señal», «lábaro» o «bandera», elevada ante las naciones en su fase final en que destruirá todos los enemigos y restablecerá a Israel. En el contexto de san Lucas ha sido llamado el niño «luz de todas las gentes y salud y gloria de Israel». El acercamiento de ambos textos como anuncio lejano (en Isaías) e inminente (en Lucas) de una *enseña* colocada a la faz del mundo parece evidente. A la palabra σημεῖον le daríamos, pues, como en Isaías, el sentido de enseña, estandarte o bandera, ante la cual nadie puede permanecer indiferente: o se está con ella y viene la victoria y salvación, o se opone uno a ella y viene la derrota y ruina (πτῶσις), pues ante Cristo, luz universal, nadie puede quedar indiferente: «Quien no está conmigo, está contra mí»².

Con esta interpretación se pone la profecía en un ambiente isaíaco claramente mesiánico y se explican bien todos los miembros de la profecía de Simeón, en sí y en función del cántico *Nunc dimittis* que precedió. Si Cristo es enseña puesta por Dios, los διαλογισμοί de los corazones (en sentido negativo y peyorativo, como prueba Gallus, págs. 223-226), se manifiestan y, según sea la actitud de sumisión u oposición que se adopte, vendrá la ruina o la salud y la resurrección.

Se ha querido explicar el texto por paralelismo con otro texto de Isaías³ en que Cristo es llamado λίθος προσκόμματος, «piedra de escándalo y ocasión de caída y ruina espiritual» (Gallus, pág. 232), texto muchas veces citado como mesiánico en el NT⁴, pero esta imagen da uno sólo de los aspectos de Cristo σημεῖον. Por lo mismo, la traducción que se ha dado de Cristo, «blanco de contradicción», tampoco expresa la plenitud de su significado.

Otro texto misterioso del NT pudiera contener la idea expresada. En 1Cor 16,22 se lee: «Si alguno no ama al Señor, sea anatema (*maranatha*, gr. μαρὰν ἄθᾱ)». Los autores suelen, en general, interpretar estas oscuras palabras arameas, que Pablo no traduce, porque debían ser usuales entre los cristianos, como *marān ʾāṭā*: «El Señor viene», e indicarían que Cristo viene a juzgar a quien no le ame y le confiese. Otros han dividido: *māranā tā*, «Señor, ven», y encuentran un comentario en la expresión final del Apocalipsis⁵: se expresaría y pediría al Señor que venga pronto para el juicio final. Este sentido invocativo parece encajar menos en 1Cor 16,22. Para decidir uno u otro sentido debiéramos conocer el origen de tal exclamación.

Antiguo contrato babilónico, con siete sellos. Del reinado de Šamšu-iluna, hacia 1685-1647 A.C.



A. Klostermann propone otra interpretación, que toca nuestro argumento: «Nuestro Señor es signo» (?āt se podría reducir al hebreo ʾōt signo o señal). Hommel ha visto además en las dos letras, ʾālef y tāw, primera y última del alefato, una alusión al Ap 1,8: Cristo es el *alfa* y *omega* o el principio y fin también primera y última letra del alfabeto griego (cf. Allo). El sentido sospechado por Klostermann encajaría perfectamente con el contexto de 1Cor 16,22, donde, anunciado el anatema para quien no ame a Jesucristo, se daría en *maranata* la explicación: porque Jesús, como *enseña*, es ocasión de resurrección o de ruina. Y la misma interpretación cuadraría al famoso texto de la *Didajé* (10,6): «Si alguien es santo, que venga; si no lo es, haga penitencia Maranata. Amén». No podemos ocultar nuestra simpatía por esta opinión, aunque por desgracia no la vemos compartida ni siquiera consignada en los comentarios a esta palabra en 1Cor. Se relaciona más bien con la *venida* de Cristo para juzgar, en una de las dos formas indicadas.

Cristo es, pues, un estandarte, lábaro o bandera enarbolada por Dios, en torno a la cual se forma el grupo de amigos y el de enemigos: para éstos es Cristo signo de odio y envidia; para los otros de amor y de piedad: ¡Cristo enseña simbólica de un ideal de vida.

La idea de Cristo puesto como enseña y bandera ante el mundo pudiera tener un desarrollo amplísimo en el NT. Recuérdese, por citar un ejemplo, el dramatismo del evangelio de san Juan, como exposición de la lucha entre la luz y las tinieblas. Y no sólo en la persona de Cristo histórico, sino en la vida del cuerpo místico o Iglesia lo continúa siendo. Por esto, el concilio Vaticano (sesión III, canon 3) pudo aplicar a la Iglesia los textos de Isaías y de Lucas (cf. Pous). No obstante, esto sobrepasa ya los límites propios de una Interpretación literal para hacer entrever su trascendencia teológica.

¹Is 11,10-12. ²Mt 12,30; Lc 11,23. ³Is 8,14. ⁴Rom 9,32-33; 1Pe 2,8; cf. también Mt 21,42-44; Mc; Mc 12,10. ⁵Ap 22,20.

Bibl.: A. KLOSTERMANN, *Probleme im Aposteltext*, 1883, págs. 220-246. I. W. FULFORD, *Signum contradictionis*, en *ExpT*, 32 (1920), págs. 267-269. P. POUS, *In signum cui contradicetur*, en *VD*, 2 (1922), págs. 34-37. STRACK-BILLERBECK, *Munich* 1922-1928. G. DALMAN, *Die Worte Jesu*, Leipzig 1924, 41,1; 74,8. F. ZORELL, *σμεῖον y ἀντιλέγειν*, en *Lexikon graecum NT*, Paris 1931. K. G. KUHN, *μαρτυρία*, en *ThW*, IV, págs. 470-475. E. HOMMEL, en *ZNW*, 1934, págs. 317-322. B. ALLO, *Première Épitre aux Corinthiens*, Paris 1934, pág. 468. E. GALLUS, *De sensu verborum Lc 2,35 eorumque momento mariologico*, en *Bibl*, 29 (1948), págs. 220-239. R. LAURENTIN, *Structure et théologie de Luc I-II*, Paris 1957. A. R. C. LEANEY, *The Gospel According to St. Luke*, Londres 1957, págs. 100-101.

F. PUZO

CONTRATO. La venta de un bien se confirmaba con un contrato, que podía ser oral o escrito. En la SE se pueden citar dos ejemplos del primero: Abiaham compra el campo de 'Efrón¹ y Booz adquiere los bienes de Noemí y el derecho de casar con Rut, su nuera². En ambos casos, la transacción se efectúa en presencia de testigos («en la puerta de la ciudad»; en Nuzu ciertos contratos se redactaban «después de la proclamación en la puerta»). La transferencia se significaba antiguamente por medio de un acto simbólico: una de las partes entregaba su sandalia a la otra³, lo que parece haber tenido el valor de instrumento probatorio en las compraventas de bienes inmuebles⁴, lo mismo que en Nuzu. Los contratos escritos eran conocidos tanto en Israel como en el Próximo Oriente. En la Biblia se habla en un solo caso de un contrato escrito: Jeremías compra el campo que vende su primo Hānam'el⁵. Su redacción se detalla con gran pormenor: se extiende por duplicado, se sella, los testigos lo firman y el dinero se pesa. Es la primera muestra de un género de documentos que abunda en Egipto desde la época helenística. Se han descubierto en Gézer dos tablillas cuneiformes con contratos de venta de la época de la dominación asiria y redactadas en asirio (siglo VII A.C.) (→ **Contratos en Egipto, Asiria y Babilonia**).

¹Gn 23,17-18. ²Rut 4,9-11. ³Rut 4,7,8. ⁴Sal 60,10; 108,10. ⁵Jer 32,6-14.

Bibl.: L. FISCHER, *Die Urkunden in Jer. 32,11-14 nach den Talmud, en ZAW*, 30 (1910), págs. 136-142. E. R. LACHEMAN, *Note on Ruth 4,7-8*, en *JBL*, 56 (1937), págs. 53-56. A. ROLLA, *La Bibbia di fronte alle ultime scoperte*, 3.^a ed., Roma 1956. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, Paris 1958, págs. 256-259.

D. VIDAL

CONTRATOS EN EGIPTO, ASIRIA Y BABILONIA. EGIPTO. El derecho contractual egipcio nos es bastante desconocido. Comúnmente se distinguen tres períodos:

- Antiguo Imperio hasta la VI dinastía (2350-2200);
- Nuevo Imperio, desde la XVIII hasta la XXI (1570-935);
- Reconstrucción monárquica a partir de la XXVI (663-525) hasta la época romana.

En contra de lo que se pensó en un principio de que la forma más antigua de los contratos era la verbal, hoy conocemos contratos escritos datados en la IV-V dinastía. La forma más común, la compraventa, era un contrato sinalagmático. Exigía la redacción de un documento escrito que se depositaba en la oficina de la administración. El sello le daba carácter auténtico.

Examinado un contrato de la IV dinastía, se deducen estos elementos: a) los nombres de las partes y del escriba que redactaba el acto; b) especificación del objeto vendido; c) indicación del precio y cómo ha sido pagado; d) cláusula de garantía bajo juramento para evitar la evicción y reclamación; e) cláusula liberatoria: se ha pagado el precio justo; f) formalidades legales: el acto ha sido sellado y registrado en la oficina del Estado en presencia y con la firma de los testigos. Cuando se trataba de inmuebles casi siempre se erigía una estela conmemorativa con un extracto de contrato. En otros casos se transcribía en los muros de los monumentos o en tablillas de piedra incrustadas en las paredes de las casas.

En los siglos posteriores, entre la VIII y la XII dinastía, esta formulación escrita ha sufrido un notable retroceso. Parece ser que los contratos eran verbales, ratificados ante el magistrado y siempre bajo juramento. Éste, siendo una poderosa garantía, suplía la ausencia de documento escrito. El contrato es válido desde el momento en que las partes dan su consentimiento sin que sea necesario el pago efectivo del precio. El elemento nuevo está constituido por la presencia del príncipe, necesaria para la estabilidad del contrato.

A partir de la XII dinastía vuelve a evolucionar el derecho contractual. Se exige otra vez el documento escrito; pero ni el juramento ni la presencia del príncipe son necesarios. Además de las formalidades ya vistas, se requiere consignar la fecha y el nombre del rey junto al de los testigos. Por lo general firmaban a continuación del escriba, pero podían hacerlo en el reverso. Cada uno debía resumir el contrato en la parte inferior del papiro para evitar fraudes.

ASIRIA. En el derecho contractual asirio, copiosamente atestiguados, se distinguen tres períodos: Antiguo (1750-1450), Medio (1450-1000) y Nuevo (1000-609). En el primero se encuentran formularios bien caracterizados. Sus elementos son: a) los nombres de las partes; b) el objeto del contrato con las determinaciones necesarias; c) pruebas de los títulos de propiedad; d) precio; e) declaración del mutuo acuerdo; f) sanción penal consistente ordinariamente en una multa pecuniaria y otras veces en castigos corporales; g) sello y firma de los testigos en número variable. Los sellos se imprimían en la tablilla externa por tratarse de ejemplares dobles de arcilla. Todo el contenido del contrato volvía a escribirse en esta parte externa.

En el período Medio sigue en uso el mismo formulario, aunque entra en juego un importante elemento nuevo; las proclamaciones públicas necesarias para los contratos de inmuebles. Debían hacerse tres veces en un mes y en la ciudad donde se realizaba el contrato. Si nadie reclamaba la propiedad, pasaba definitivamente al comprador. Los jueces le entregaban una tablilla en la que constaban dichas proclamaciones. La venta se hacía al contado. Como eran raros los metales preciosos, el pago se hacía en plomo. En los contratos de esclavos además del pago del precio, debía constar la entrega efectiva del esclavo.

En el período Nuevo, muy bien conocido por los contratos de la época de Sargón II, el esquema es de

una uniformidad casi absoluta. Podría compararse a un formulario escrito en el que sólo falta llenar la parte en blanco. Son características las fórmulas de garantía: «Rescisión del contrato, proceso judicial y quejas no serán admitidas» y las sanciones penales: «Cualquiera que en el futuro... levante protestas o trate de impugnar el contrato... además de no conseguir nada, deberá pagar una multa dos veces mayor que el precio». El contrato para los asirios era un acto sagrado, por eso se apelaba a los dioses. En caso de escisión, se incurría en su maldición.

BABILONIA. Cada uno de los tres períodos: Antiguo (1950-1530), Medio (1530-1100) y Nuevo (1100-120), en que se divide la historia del derecho contractual babilónico, tiene algunas características propias, pero es más notable su uniformidad. Del primero se conocen, entre otros, los contratos de Warka escritos en tablillas dobles de arcilla. El doble ejemplar se obtenía escribiendo la tablilla y sellándola. Se recubría después con otra capa de arcilla, redactando de nuevo el contrato y sellándolo. En caso de impugnación se rompía ante testigos la capa exterior y aparecía el documento original. El contenido exigía la especificación del objeto y pruebas de los derechos de propiedad, los nombres de las partes, la estipulación de un precio justo y pago efectivo, cláusulas para impedir la escisión en foro judicial, sanciones penales (casi siempre reparación del daño), juramento en nombre de los dioses y del rey, lista de los testigos e indicación del día, mes y año. En el período siguiente las costumbres se generalizan, quedando como fundamento el Código de Hammurabi. Características propias son una gran variedad de sanciones penales determinadas por los mismos contratantes y la indicación del lugar en que se ha escrito la tablilla. En el período neobabilónico aparecen dos formularios, uno para inmuebles y otro para muebles, con leves modificaciones propias de la naturaleza de cada cosa. La sanción penal era doce veces mayor que el precio.

El estudio de estos documentos permite entrar en el mecanismo de la vida cotidiana de estos antiguos pueblos y conocer el nivel de su derecho contractual.

Bibl.: General: E. REVILLE, *Les obligations en droit égyptien, comparé aux autres de l'antiquité. Appendix sur le droit de la Chaldée*, París 1886. O. GARCÍA DE LA FUENTE, *Los contratos en el AT comparados con los de Egipto, Asiria y Babilonia*, en EstB, 7 (1955), págs. 223-254; id., *El contrato de Jeremías (32-6-15). Comparación con los documentos del Antiguo Oriente*, en XV SB Esp, Madrid 1955, págs. 189-212. Egipto: J. PIRENNE, *Histoire des Institutions et du Droit Privé de l'Antien Égypte*, 3 vols., Bruselas 1932-1-35. J. PIRENNE - B. VAN DE WALLE, *Documents juridiques égyptiens*, en AHDO, 21 (1937), págs. 3-86; id., *Introduction bibliographique à l'histoire du droit égyptien jusqu'à l'époque d'Alexandre le Grand*, en AHDO, 3 (1948), págs. 33-123. Asiria: C. H. W. JOHNS, *Assyrian Deeds and Documents*, I, Cambridge 1898. J. KOHLER - A. UNGNAD, *Assyrische Rechtsurkunden*, Leipzig 1913. P. KOCHAKER, *Neue keilschriftliche Rechtsurkunden aus der El-Amarna-Zeit*, Leipzig 1928. G. EISSER - J. LEWY, *Die altassyrischen Rechtsurkunden von Kültepe*, 2 vols., Leipzig 1930-1935. E. EBERLING, *Urkunden des Archivs von Assur aus mittelassyrischer Zeit*, Leipzig 1933. G. R. DRIVER - J. C. MILES, *The Assyrian Laws*, Oxford 1935. G. BOYER, *Introduction bibliographique à l'histoire du droit suméro-akkadien*, en AHDO, 2 (1938), págs. 63-110. M. SAN NICOLÒ, *Rassegna di diritto cuneiforme*, en *Studia et Documenta Historiae et Juris*, 16 (1950), págs. 419-458. Babilonia: J. N. STRASSMAIER, *Die altbabylonische Verträge aus Warcka*, en *Abhandlungen und Vorträge des fünften internaz.*

Orientalistenkongresses-1881, 1.^a parte, Berlin 1882, págs. 315-364. E. CUQ, *Études sur le droit babylonien, les lois assyriennes et les lois hittites*, París 1929. M. SAN NICOLÒ - A. UNGNAD, *Neubabylonische Rechts- und Verwaltungsurkunden*, I, Leipzig 1935. E. CHIÉRA, *Les tablettes babyloniennes*, París 1939 (trad. fr.).

O. GARCÍA DE LA FUENTE

CONTRICIÓN. La idea bíblica de contrición puede y debe ser considerada como un aspecto de la conversión. El término hebreo fundamental, traducido ordinariamente en nuestras versiones por «arrepentirse» y que corresponde al griego μετανοέω, es *šūb*, «volver», «volverse», «cambiar de intención», de donde se deriva por último «convertirse». Siendo, pues, la noción más dinámica que estática, designa menos un estado que un cambio. A la luz de la idea bíblica de conversión encuéntrase en el AT y NT suficientes elementos para reconstruir la noción de contrición.

1. AT. Sin poseer un lenguaje teológico técnico de la contrición, utiliza el AT términos en sentido propio y expresiones metafóricas para expresar esta idea. La contrición se manifiesta como un sentimiento exterior de vergüenza y confusión en cuanto que el pecado se presenta a la conciencia como algo que hace al hombre abyecto a los ojos de Dios. *Kālam* y *būš* son los vehículos de esta idea, que evoluciona desde un sentido meramente profano¹ al estrictamente moral de confusión por el pecado². Dicha evolución se debe a los dos grandes predicadores de la conversión, Jeremías y Ezequiel³, continuada después por el Deuterisaías, Esdras, Daniel y Baruc⁴. Asociado a los dos anteriores se encuentra con frecuencia el verbo *nāqat* que encierra la idea de tedio, disgusto, aversión⁵. Cuando su objeto es el pecado cometido nos hallamos en pleno ambiente contricional. Para Ezequiel este sentimiento será en adelante una característica de la comunidad postexílica⁶. La raíz *nāham*, «suspirar», «gemir», traducida frecuentemente por el griego μεταμέλομαι, expresa en sentido derivado el dolor, la pesadumbre de haber hecho una cosa o de la intención de hacerla. Puede aplicarse metafóricamente a Dios⁷. En tres pasajes se dice del dolor del pecado, del arrepentimiento interior⁸. Con los términos *kāna*⁹ y *šāfēl* tocamos otros aspectos de las disposiciones que deben acompañar a la contrición y que son causa de la misma: la «humildad» (*šāfēl*) basada en la consideración de la propia miseria moral y la «aceptación» resignada (*kāna*) del castigo merecido por la culpa⁹. Entre las expresiones metafóricas debe recordarse la de «machacar», «moler», «triturar» (*dākāh* y *dikkā*), que en sentido moral indica el «abatimiento del espíritu», es decir, la contrición y compunción del corazón. El uso de estos términos en su aspecto moral no es frecuente, pero aparece precisamente en ciertos pasajes eminentemente contricionales: «Dios no desprecia un corazón compungido y contrito»¹⁰. Lo mismo ha de decirse de *šābar*, «quebrantar», «romper», asociado con frecuencia a los anteriores para descubrir el dolor que «tritura o desgarrar» el corazón del pecador arrepentido: «El sacrificio grato a Dios es un espíritu contrito»¹¹. Por último, otra metáfora muy expresiva, aunque sólo se utiliza una vez es la correspondiente al verbo *qāra*, «rasgar», «despedazar»: «Rasgad vues-

tros corazones y no vuestros vestidos»¹². La contrición es sencillamente el «desgarro» del corazón por el dolor de haber cometido el pecado.

Los motivos de la contrición que están en la base de los términos examinados son de diverso nivel espiritual. En los términos *kālam*, *būš* y *nāqaš* predomina por lo general la idea del pecado como mal individual, aunque en ningún caso se prescinde de la idea de Dios ofendido. En *šāfēl* y *kāna*^c se contraponen el pecado como propia indignidad a la majestad y santidad de Dios. El máximo grado de pureza corresponde al conocimiento claro de la malicia del pecado por su oposición a la santidad de Dios: «Contra ti, sólo contra ti he pecado»¹³.

¹Nm 12,14; 2 Sm 10,4-5; 1 Cr 19,5; Sal 35,26; 71,13; 108,29; Is 45,16; 54,4; Jer 6,15; 20,11; Ez 16,27.54; 43,11. ²Jer 3,3; 8,12; Ez 16,52.54.61.63; 36,31. ³Jer 6,15; 8,12; 22,22; 31,19; Ez 16,52 y sigs.; 36,31. ⁴Esd 9,6 y sigs.; Dn 9,4 y sigs.; Is 57,15; 66,2; Bar 1,15-3,8. ⁵Job 10,1; Ez 6,9; 20,43; 36,31, etc. ⁶Ez 6,8-10; 20,43; cf. Ecl 17,25 y sigs. ⁷Gn 9,6-7; Éx 32,14; 1 Sm 15,11.35, etc. ⁸Jer 8,6; 31,18-19; Job 42,6. ⁹Lv 26,41; 2 Cr 12,6; 33,21; Prov 16,19; Ecl 7,17; Is 57,15; Miq 5,8; Sof 2,3. ¹⁰Sal 36,6-9; 51,19; Is 57,15; 66,2; Jer 44,10. ¹¹Sal 34,19; 142,3; Is 61,1-3. ¹²Jl 2,13. ¹³Sal 51,6; cf. Jer 31,19.

2. NT. El NT, además de la idea general de conversión expresada por μετανοέω y μετάνοια, «cambio de modo de pensar», que reproduce con nuevos matices la antigua profética y sintetiza el mensaje de Jesús sobre las disposiciones necesarias para entrar en el reino de los cielos, menciona también los efectos saludables de la penitencia interior o contrición.

El Precursor comienza su misión con una invitación general a la penitencia¹, al arrepentimiento y a la confesión de los pecados y exhorta a todos los hombres a hacer frutos dignos de penitencia². Este sentido de reconocimiento de la culpabilidad no vale sólo para reparar el pecado; debe estar orientado también hacia el porvenir. La predicación de Jesús comienza por el mismo tema: «El tiempo se ha cumplido; el reino de Dios está cerca: arrepentíos y creed al evangelio»³. Quien no se arrepienta corre el riesgo de perecer víctima de la cólera divina⁴. Jesús «no ha venido a llamar a los justos, sino a los pecadores a penitencia»⁵. Esta actitud del Maestro está maravillosamente ilustrada por las parábolas de la dracma y de la oveja perdida y, sobre todo, del hijo pródigo⁶. En el punto de partida del pródigo hacia el padre hay sin duda un sentimiento de la propia miseria material, pero también la confesión humilde del hijo arrepentido, un pesar inspirado por el amor y el reconocimiento: «Padre, he pecado contra el cielo y contra ti»⁷. La parábola del fariseo y del publicano termina de esbozar este cuadro de arrepentimiento interior: «El publicano hería su pecho, diciendo: "Oh Dios, sé propicio a mí, pecador"»⁸. La eficacia de la contrición queda aquí consignada: «Os digo que bajó éste justificado a su casa»⁹. La verdadera contrición según el NT está basada en el amor y restituye al amor. A la pública pecadora «le son perdonados sus muchos pecados, porque amó mucho»¹⁰.

¹Mt 3,2.8; Mc 1,4; Lc 1,16. ²Mt 3,8; Lc 3,8; Act 13,24; 19,4. ³Mt 1,15. ⁴Lc 13,1-6. ⁵Lc 5,32. ⁶Lc 15,2-32. ⁷Lc 15,18.19.21. ⁸Lc 18,12-14. ⁹Lc 18,14. ¹⁰Lc 7,47.

Fieles a las recomendaciones de su Maestro¹, los apóstoles tratan de excitar en el ánimo de sus oyentes

el arrepentimiento, utilizando los recursos del temor y del amor. Prueba de ello la tenemos en el primer discurso de san Pedro². Al oír sus palabras, «se sintieron compungidos de corazón y preguntaron al apóstol: "¿Qué hemos de hacer?" "Arrepentíos, les contesta Pedro, y bautizados en el nombre de Jesús para remisión de vuestros pecados"»³. La recomendación se repite con insistencia en las breves epístolas que encabezan el Apocalipsis⁴. La μετάνοια en el sentido apuntado, lejos de ser ajena al pensamiento de san Pablo, invade toda su teología, aunque el término sea menos frecuente que en los evangelios debido a su peculiar terminología de la justificación. La misma observación vale para san Juan. Todo hombre es pecador, de ahí que el único medio para obtener el perdón sea la confesión humilde, acompañada del arrepentimiento y del firme propósito (1Jn 1,9).

¹Lc 24,47; Mc 6,12. ²Act 2,14-36. ³Act 2,37-38; cf. 8,22. ⁴Ap 2,5.16.21; 3,3.15-19.

Bibl.: A. EBERHARTER, *Sünde und Busse im AT*, Münster 1924. A. H. DIRKSEN, *The NT Concept of «metanoia»*, Washington 1932. E. AMANN, *Pénitence-Repentir*, en DTC, XII, cols. 722-729. E. K. DIETRICH, *Die «Umkehr» (Bekehrung und Bese) im AT und im Judentum*, Stuttgart 1936. H. POHLMANN, *Die «metanoia» als Zentralbegriff der christlichen Frömmigkeit*, Leipzig 1938. E. MICHEL, J. BEHN y E. WÜRTHEIN, en ThW, IV, págs. 630-633, 972-1004. H. W. WOLFF, *Das Thema «Umkehr» in der alttestamentlichen Prophetie*, en ZThK, 48 (1951), págs. 129-148. O. GARCÍA DE LA FUENTE, *Aspectos de la remisión del pecado, en el AT*, en La Ciudad de Dios, 170 (1957), págs. 561-591; 171 (1958), págs. 29-59; id., *Sobre la idea de contrición en el AT*, en SPag, I, Gembloux 1959, págs. 559-579.

O. GARCÍA DE LA FUENTE

CONVERSIÓN (heb. *tēšūbāh*; μετάνοια; Vg. *conversio*, *poenitentia*). 1. CONVERSIÓN DEL GENTILISMO Y DE LA IDOLATRÍA. La conversión es propiamente la vuelta a Dios; en especial, es el apartamiento de la idolatría, ya que ésta es lo más lejano y contrario a Dios, que es el Ser por esencia, y el ídolo no es nada¹. De ahí que el pecado de idolatría sea el mayor de todos, del cual se derivan todos los demás, como dice san Pablo². Por esto, se habla en primer lugar, tanto en el AT como en el NT, de la conversión de los gentiles idólatras a Dios y luego de los judíos, quienes, por las promesas hechas a los Patriarcas y por la alianza del Sinaí, fueron el pueblo preferido de Dios, que nunca idolatró totalmente. Y si, a la venida de Jesucristo, se apartó de Él en su mayor parte, a san Pablo fue revelado que se convertiría después de los gentiles, al final de los tiempos³.

2. En segundo lugar, se habla en la SE de la *conversión de los pecadores*, que ha de consistir en un completo y sincero cambio de mente y corazón. El NT le llama volver de la tinieblas a la luz, del poder de Satán a Dios; del estado de ira al estado de gracia; resurrección espiritual, renacimiento, regeneración⁴. Las notas de la verdadera conversión son reconocimiento del pecado, arrepentimiento, fe en Jesucristo, cumplimiento de la voluntad divina y de sus mandamientos. La conversión en último término es fruto de la gracia, Dios. «Sin mí nada podéis», decía Jesucristo; y «nadie viene a mí si el Padre no le trajere»; y «nadie va al Padre sino por mí»⁵. La más maravillosa conversión, la de san Pablo, fue obra de la gracia⁶. Ésta se da a todos. En la Biblia,

Dios llama continuamente a los pecadores a que se conviertan y no perezcan. Las inspiraciones interiores de la gracia, las amenazas, las promesas, los castigos, los favores, los buenos ejemplos, etc., son otras tantas llamadas de Dios a la conversión. Incluso Dios, para más animarnos, ha prometido abundantes gracias para la salvación propia y el perdón de los pecados al que convierte a un pecador⁷ (→ **Penitencia**).

¹Act 14,14; 26,18; 1 Tes 1,9. ²Rom 1,18-32. ³Rom 11,25-27. ⁴Act 26,18; Ef 2,3-6; Jn 3,5. ⁵Jn 6,44; 14,6; 15,5. ⁶Act 9,1-19. ⁷Sant 5,19-20.

M. BALAGUÉ

CONVERSO. → **Prosélito**.

CONVITE. → **Banquete**.

CONVOCACIÓN, Fiesta de la (heb. *hāg mōšāb*).

Es la fiesta que los israelitas celebraban cuando el pueblo unido se reunía en asamblea, durante la cual no estaba permitido llevar a cabo ningún trabajo servil. Las sagradas convocaciones tenían lugar los sábados¹, el primero y séptimo de la fiesta de los Ácimos², Pentecostés³, el primer y séptimo día del séptimo mes, el último después del gran día de la Expiación, y el primero y octavo días de la fiesta de los Tabernáculos.

¹Éx 12,16; Lv 23,1-3.6.7. ²Nm 28,18.25. ³Lv 23,15-21.

Bibl.: L. ROST, *Weidewechsel und altisraelitischer Festkalender*, en *ZDPV*, 66 (1943), págs. 205-216. HAAG, cols. 476-478.

COOPERACIÓN CON DIOS. → **Gracia**.

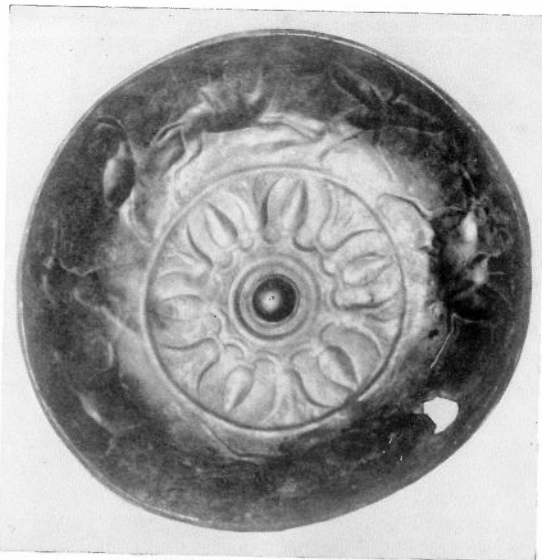
COPA (heb. *kōs*, *gābīa*¹, etc.; *κόνδυ*, *ποτήριον*; Vg. *calix*, *scyphus*). La SE designa con variedad de nombres los distintos recipientes que se empleaban para contener los diversos líquidos, cuyo sentido exacto es muy difícil de determinar y que nuestras versiones traducen por copa, cáliz, vaso, etc. Tenían muchas formas y eran de distintos materiales, desde los más sencillos de barro hasta los más ricos de oro, plata, alabastro, etc. De Salomón dice el texto bíblico que sólo bebía en vasos de oro purísimo². De nobles materiales eran también los que se empleaban para las libaciones rituales y usos religiosos³. La Biblia da cuenta de la existencia de copas destinadas a la adivinación, costumbre común de Oriente: tal es la copa de José de que habla el Génesis⁴. El cáliz o la copa da motivo para muchas metáforas; copa de la ira divina, de la abominación, del castigo, etc.⁵. Nuestro Señor se refiere a la Pasión que había de sufrir de un cáliz que debe apurar⁶. Es de señalar la importancia de la copa usada en la última Cena⁶ (→ **Graal**, **Leyenda del**).

¹1 Re 10,21. ²Éx 25,29; 38,3; 1 Re 7,50; Jer 52,19; Ap 5,8. ³Gn 44,2.5. ⁴Sal 23,5; 75,9; Is 51,17; Jer 16,7; 25,15; 51,7; Mt 23,25; Lc 11,39; Ap 17,4; 18,6, etc. ⁵Mt 26,39; Mc 14,36. ⁶Mt 26,27; Mc 14,23, etc.

Bibl.: A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, I, Paris 1939.

T. DE J. MARTÍNEZ

COPERO (heb. *mašqeh*; *οἶνοχοός*; Vg. *pincerna*). Oficio palaciego del siervo que escanciaba el vino para el rey. La Biblia lo menciona por primera vez al hablar



Copa de plata hallada en las excavaciones de Susa. Siglos VI-IV A.C. (Foto Museo del Louvre)

de los oficiales encarcelados de la corte del faraón egipcio¹; oficio de la máxima confianza del monarca, estaba expuesto a las ambiciones e intrigas sin cuento.

Salomón, que organizó su corte a imitación de los grandes soberanos egipcios, también estableció este oficio², si bien algunos traductores modernos prefieren leer «servicio de bebida» que por otra parte no presenta gran diferencia real.

Nehemías fue copero de Artajerjes³ en la corte de Persia, lo que explica en parte la libertad con que se movió para organizar la vuelta de los desterrados.

En la corte asiria, «el gran copero» señala uno de los más altos personajes del reino investido de la autoridad de embajador y que actúa junto con los jefes militares⁴.

¹Gn 40,1. ²1 Re 10,5. ³Neh 1,11; 2,1. ⁴2 Re 18,17-18; Is 36,2-3.

C. WAU

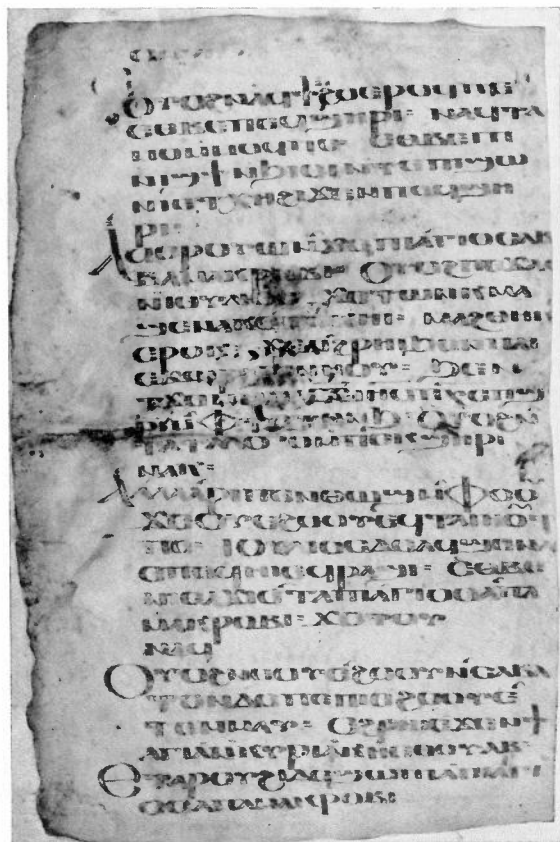
COPH (κωφ). La Vulgata y los Setenta anteponen esta palabra a Lam 1,19; 2,19; 3,55.56.57; 4,19 y Sal 119,145 (heb.). → **Acróstico**.

COPTAS, Versiones. Las versiones coptas de la SE, estuvieron en uso entre los cristianos del Egipto de habla copta. Hay que situar su origen a fines del siglo II d.c. Al argumento de la necesidad de una versión útil para la predicación del cristianismo a un pueblo que habla sólo el copto y al dato histórico de que san Antonio, desconocedor del griego, oyó la lectura del evangelio en la Iglesia hacia el año 270, hay que añadir el hecho paleográfico de la existencia de glosas fayúmicas en un ms. griego de Isaías de la colección Chester Beatty; glosas sahidicas en un ms. de los Profetas Menores de Washington; un fragmento ahmímico de un salmo y un glosario griegocopto a Oseas y Amós, todos del siglo III. Los más antiguos mss. propiamente bíblicos son datables a fines de este siglo y abundan mucho en

el iv. Se conocen por lo menos cinco versiones en los diferentes dialectos. La primera traducción fue probablemente al sahídico; la de los otros dialectos depende de ella y en muchos casos no es más que una transposición suya. No obstante, la bohairica es independiente y su origen muy discutido. Mientras algunos defienden que se ejecutó a fines del siglo III, otros sostienen que no puede ser anterior a la conquista árabe (640). Las últimas investigaciones parecen haber demostrado la existencia en el siglo IV de la versión bohairica en una forma distinta de la *standard* posterior; aun la fayúmica dependía en parte de esta bohairica primitiva. Puede hablarse de una traducción completa a cada dialecto, aunque no se conserve nada del AT de la subahmímica.

AT. Deriva de los LXX. Es en parte independiente de las Hexaplas de Orígenes, pero corregida después según un texto semejante a la recensión de Hesiquio. No ha llegado intacta a nosotros en ningún dialecto. La lengua de las versiones del AT es menos trabajada que la del NT, porque la recensión posterior a que fue sometido el texto fue menos elaborada que en éste. No tan profundo como en el griego de los LXX y dependiente de él, existe en copto un trabajo parecido al hexaplar griego relacionado con el hebreo, del que hay testimonio documental todavía inédito.

Reproducción de un manuscrito copto del año 367 D.C.
(Foto S. Bartina)



NT. Por hallarse prácticamente completa en sahídico y bohairico, la versión del NT es más importante que la del AT, siendo muy útil para la reconstrucción del original griego. La sahídica y bohairica siguen muy de cerca la forma B del griego, representada por los códices Vaticano y Sinaítico, aunque esta tendencia sea algo más acusada en la bohairica. Las otras tres, fayúmica, ahmímica y subahmímica, no son en general más que una transposición de la sahídica en su estado prerrecensional.

No se sabe nada de los autores de las versiones, pero criterios internos permiten establecer que fueron diferentes. No existe una edición completa del AT y los fragmentos publicados están dispersos en múltiples publicaciones.

Bibl.: H. HYVERNAT, *Étude sur les versions coptes de la Bible*, en RB, 1896-1896, *passim*. G. W. HORNER, *The Coptic Version of the NT, in the Northern Dialect* (bohairico), 4 vols., Oxford 1898-1905; id., *The Coptic Version of the NT in the Southern Dialect* (sahídico), 7 vols., Oxford 1911-1924, con importante registro de mss. A. VASCHALDE, *Ce qui a été publié des versions coptes de la Bible*, en RB, 1919-1922, *passim* (sahídico). H. THOMPSON, *The Gospel of the John* (subahmímico), Londres 1924. A. VASCHALDE, en *Muséon*, 43 (1930), págs. 409-431; 45 (1932), págs. 117-156 (bohairico); 46 (1933), págs. 299-313 (fayúmico, ahmímico). H. THOMPSON, *The Coptic Version of the Acts of the Apostles and the Pauline Epistles in the Sahidic Dialect*, Cambridge 1932, según los códices de Chester Beatty. M. J. LAGRANGE, *La critique rationnelle*, en *EtB* (1935). J. SIMON, *Note sur le dossier des textes Fayoumiques*, en ZNTW, 37 (1939), págs. 205-211; id., *Note sur le dossier des textes Akhmiques*, en *Memorial Lagrange*, Paris 1940, págs. 197-201; id., *Note sur le dossier des textes Subahmímiques*, en *Muséon*, 59 (1946), págs. 497-509. L. TH. LEFORT, *Les mots d'origine grecque*, en CSCO, Lovaina 1950. M. WILMET, *Les mots autochtones*, en CSCO, Lovaina 1957 (en curso de publicación). F. KENYON, *Our Bible and the Ancient Manuscripts*, 5.ª ed. revisada por A. W. ADAMS, Londres 1958.

P. BELLET

COPTO, Idioma. Es la lengua hablada en Egipto hacia el principio de la era cristiana, última evolución del antiguo egipcio. Escrita en caracteres griegos, con siete letras demóticas para los sonidos no expresados en el alfabeto griego. El *ductus* de la escritura procede de la uncial griega. El nombre de «copto» deriva de *Qubí*, forma árabe de Egipto. Dado el carácter bilingüe del pueblo egipcio después de la conquista de Alejandro Magno, muchas palabras griegas entraron a formar parte de su tesoro lingüístico, pero fueron usadas como cosa autóctona y experimentaron a veces cambios gráficos y evolución semántica propia. Ya en el habla faraónica y ptolemaica los autores distinguen diferentes dialectos. El copto manifiesta también esta diferencia dialectal. Prescindiendo de las múltiples interferencias de un dialecto en otro, debidas con frecuencia a la cultura dialectal de los escribas, hay cinco dialectos definidos: sahídico (S), bohairico (B), fayúmico (F), ahmímico (A) y subahmímico (A²). Referente al área geográfica de este idioma, algunos hechos son muy inciertos; pero hablando de la forma típica de los dialectos, pueden establecerse como muy probables los resultados siguientes: S era el dialecto del Alto Egipto, árabe Sa'id, con capital en Tebas, aunque pueda defenderse Alejandría como lugar de origen; B era el habla del Delta, árabe el-Buḥayrah, o región marítima, y en su origen sería quizás el dialecto propio del valle de Nitria; F en el oasis del Fayum; A en la región de Ah-



Arte copto. Ángeles sosteniendo la Cruz. Relieve en piedra conservado en el Museo Copto de El Cairo.

mim; A² en Asiut. Las diferencias dialectales extremas están representadas por S y B. La mejor calidad gramatical y literaria se halla en S, que puede considerarse como la lengua literaria general del Egipto cristiano durante la época clásica. Como lengua hablada, el copto recibió un rudo golpe después de la invasión árabe (año 640); era una lengua muerta a fines del siglo xiv. Actualmente subsiste como lengua litúrgica en dialecto bohafrico. En Occidente su conocimiento empezó en el siglo xvii con las gramáticas de A. Kircher y su estudio recibió gran impulso después del desciframiento de los jeroglíficos por Champollion (1822). La cultura literaria copta está formada principalmente por traducciones del griego, aunque existe también producción original, casi siempre de carácter eclesiástico y monástico. El máximo monumento literario que se conserva es la versión copta de la Biblia en los diferentes dialectos de este idioma.

Bibl.: J. SIMON, Bibliografía anual en *Or*, Roma 1949 y sigs. W. KAMMERER, *A Coptic Bibliography*, Ann Arbor 1950. Gramáticas: L. STERN, Leipzig 1880 (dialectos B,S,F). G. STEINDORFF, Berlín 1904, 1930 (S). I. GUIDI (en latín), Nápoles 1924 (s, B). W. TILL, *Achmin. kopt. Gramm.*, Leipzig 1928 (A,A²); id., *Kopt. Dialektgramm.*, Munich 1931 (S,B,F,A,A²). M. CHAINE, París 1933 (S,B,A,F.); id., París 1934 (A²). H. J. POLOTSKY, *Études de syntaxe copte*, El Cairo 1944. J. M. PLUMLEY, Londres 1948 (S). G. STEINDORFF, *Lehrbuch der koptischen Grammatik*, Chicago 1951 (S,B,F,A,A²). W. TILL, *Kopt. Gramm.*, Leipzig 1955 (S). A. MALLON - M. MALININE, Beirut 1956 (B y apéndice de S), con importante bibliografía. Diccionarios: W. SPIEGELBERG, Heidelberg 1921, con etimologías. W. E. CRUM, Oxford 1939, imprescindible. Dialectos: P. E. KAHLE, *Bala'izah*, I, Londres 1954, completa discusión de las opiniones antiguas y nuevo enfoque. Literatura: H. HYVERNAT, *Coptic Literature*, en *CathEnc*, V, págs. 356-363; XVI, 1914, págs. 27-30. D. L. O'LEARY, *Littérature copte*, en *DACL*, IX-2, (1930), págs. 1599-1635. Paleografía: H. HYVERNAT, *Album de paléographie copte*, Paris-Roma 1888. V. STEGEMANN, *Koptische Paläographie*, Heidelberg 1936.

P. BELLET

COPTOS, Fragmentos evangélicos. Son muchos los papiros encontrados modernamente que ofrecen pasajes evangélicos de carácter apócrifo. Entre ellos destacan:

1. *Papiros coptos de Estrasburgo*. Pertenecen al siglo v y probablemente formaban parte del *Evangelio de los Egipcios*. Son el *Strassb. Copt. 5* — una oración de Jesús al Padre en Getsemaní —, y *Strassb. Copt. 6* — una conversación del Señor con los apóstoles —, impregnados de conceptos gnósticos (cf. Jacoby).

2. Un ms. de la *Pistis Sophia*, hoja añadida a un ms. del siglo v, que contiene la *Pistis Sophia*, en que se describe la dispersión de los apóstoles por el mundo en términos muy parecidos a los del evangelio de Marcos.

3. Un ms. de los *Acta Pauli* («Hechos de Pablo»), consistente en una hoja, tal vez del siglo iii, que ofrece un pasaje paralelo a Mt 21,21 y Jn 1,42, narración sobre la fe.

4. *Papiros coptos de Berlin* (Pap. 8502), contenidos en un códice del siglo v, en el que figuran el evangelio de → *María Magdalena*, el *Apócrifo de Juan* y la *Sabiduría de Jesucristo*, las tres obras de carácter gnóstico. El *Apócrifo de Juan* contiene abundantes informaciones cosmológicas, que, se dice, se comunican al apóstol Juan para que éste, a su vez, las transmita a sus condiscípulos. La *Sabiduría de Jesucristo* encierra también disquisiciones cosmológicas de probable origen valentiniano; en un fragmento el Señor responde a las dudas de sus discípulos (cf. Schmidt).

5. A éstos pueden añadirse los diversos volúmenes coptos descubiertos el año 1945 en Nag-Hammadi (Egipto), que integran el llamado «Codex Jung» de Zurich, que está siendo actualmente sometido a un concienzudo estudio crítico (cf. Puech). Destaca en su contenido el *Evangelio de la Verdad*, apócrifo del que

sólo se tenían noticias vagas y que ahora se conoce con claridad gracias al descubrimiento aludido. El *Evangelio de la Verdad* que presenta es anónimo, obra de un autor valentiniano, quien lo compondría hacia el año 150.

Bibl.: C. SCHMIDT, *Ein vorirenaischen gnostisches Originalwerk*, en *SAB*, Berlín 1896. A. JACOBY, *Ein neues Evangelienfragment*, Estrasburgo 1900. H. CH. PUECH, *Les nouveaux écrits gnostiques découverts en Haute-Égypte. Premier inventaire et essai de classification*, en *Coptic Studies in Honor of Walter Ewing Crum*, Boston 1950, págs. 94, 103-104. H. CH. PUECH - G. QUISEPEL, *Les écrits gnostiques du Codex Jung*, en *VigChr*, 8 (1954), págs. 1-51. A. DE SANTOS OTERO, *Los Evangelios Apócrifos*, Madrid 1956, págs. 108-114.

A. DE SANTOS OTERO

COR. → Coro.

CORAL. El coral rojo era sumamente apreciado por todos los pueblos mediterráneos. Los egipcios elaboraban con él adornos, que se descubren en sus tumbas, y los mercaderes arameos lo llevaban a Tiro¹. Se obtenía de los fondos rocosos del mar Rojo y del Mediterráneo. En hebreo el coral se expresa con la voz *rā'mōt* (sing. *rā'māh*), que se emplea en comparaciones en el AT², y que tanto puede ser el rojo como el negro siendo este último una modificación del primero debida a las emanaciones sulfurosas. Los LXX, la Vg. y muchas

traducciones modernas vierten el vocablo *pēnīnīm* (sing. *pēnīnāh*), figura de objeto de gran valor, por «perlas», «piedras preciosas», etc., cuyo sentido tiene también el coral³.

¹Éx 27,16. ²Job 28,18; Lam 4,7; cf. Ez 27,16. ³Prov 3,15; 8,11; 20,15; 31,10.

Bibl.: PLINIO, *Hist. Nat.*, 32,2,11. F. S. BODENHEIMER, *Animal and Man in Bible Lands*, Leiden 1960, pág. 86.

R. SÁNCHEZ

CORÁN (ár. *al-qur'ān*). El Corán, en su forma actual, es un libro en el cual se contiene cuanto Mahoma iba recitando a sus oyentes como palabra recibida directamente de Alá. Alá, en árabe *allāh*, es el nombre del Dios único. Corán, en árabe *al-qur'ān*, significa en este caso «recitación». No puede decirse que Mahoma escribiera el Corán. Por una parte está todavía en tela de juicio la cuestión de si Mahoma sabía leer y escribir. Por otra parte, el Corán, como libro, es posterior a Mahoma, como se dirá más adelante. La pregunta de quién es el autor del Corán tiene dos respuestas diferentes, según se haga a un musulmán o a uno que no lo sea. La respuesta de los musulmanes es categórica: el Corán es la palabra de Alá, transmitida directamente a Mahoma por medio de un mensajero celeste. Aquí

queda resuelta, sin más, la cuestión de las fuentes para los musulmanes. Pero los eruditos occidentales, que ven en el Corán la obra personal de Mahoma, al descubrir en ella numerosos pasajes idénticos o paralelos a otros de documentos más antiguos, se han dado a investigar el modo cómo Mahoma pudo llegar a tener noticia de ellos, y sacan en conclusión que las fuentes principales son el Antiguo y el Nuevo Testamento, tradiciones y leyendas judías y cristianas consignadas en los libros apócrifos, en los extracanónicos, en la *ʿaggādāh* y en el Talmūd, además de un fondo de proveniencia autóctona y aun algunos elementos iraníes, maniqueos y zoroastrianos.

El Corán se divide en capítulos, llamados *sūrah*, en castellano antiguo *azora*. Cada sura a su vez se divide en versículos, *āyah*, en castellano antiguo *aleya*. El criterio seguido para ordenar esas suras no ha sido lógico, sino simplemente práctico, atendiéndose a la longitud de cada sura, las más largas al principio y las más

Tejido policromo copto, cuyo motivo central lo constituye un rostro de mujer visto de frente. Siglo IV-V. Procede de la Necrópolis de Antinoe (?), y conservado en el Museo Copto de El Cairo



breves al final. Dada la redacción del texto, confusa miscelánea, en que de un argumento se pasa a otro, haciendo de cada sura una abigarrada taracea, es difícil proponer una clasificación lógica. Ya desde el principio, los comentadores musulmanes se dieron cuenta de esta confusión y de las dificultades que acarrea, por ejemplo, cuando se trata de preceptos abrogados por disposiciones posteriores. Se admite, en efecto, que Alá, en sus insondables designios, ha abrogado algunos versos y los ha sustituido por otros. Se hace, pues, imprescindible saber cuál es el posterior de ellos y generalmente conocer el orden cronológico. A remediar esta necesidad vienen, ya desde los primeros siglos del islam, listas cronológicas de las suras, bastante discordes entre sí, en que las suras se clasifican en mecanas y medinesas, según se estime que su contenido principal pertenece al período de la vida de Mahoma en la Meca o en Medina.

A mediados del siglo XIX empiezan los orientalistas europeos a buscar con nuevos métodos la solución de las dificultades cronológicas, aplicando criterios de evidencia interna, de estilo, de léxico, de alusiones. Naturalmente los resultados obtenidos sólo pueden ser aproximados. Se ha conservado la división entre las suras pertenecientes al período de la Meca y las que son de los tiempos de Medina. Entre las primeras se han distinguido tres períodos, el de la primera predicación, uno intermedio, y el que precede inmediatamente a la hégira, emigración de Mahoma a Medina en el año 622. Dentro de cada período se ha llegado a un orden cronológico provisional establecido por Nöldeke y aceptado generalmente como base de trabajo. Pero no debe perderse de vista que el contenido de muchas de las suras, exceptuando las cortísimas, ofrece nuevos problemas, pues en ellas andan revueltos versos pertenecientes a diversos períodos de la Meca y de Medina.

Cuestión muy discutida todavía es la del modo cómo pudo Mahoma llegar a poseer tantas nociones sobre temas judíos y cristianos. Se admite generalmente que era hombre sin formación, quizás analfabeto, incapaz de llegar por sí mismo a documentos escritos. No queda, pues, más camino que el de la tradición oral y éste está envuelto en el misterio. Se ha hablado de viajes comerciales de Mahoma a regiones de Siria. Por otra parte, aunque parece que en la Meca no residían cristianos ni judíos, en el norte y en el sur de Arabia había comunidades cristianas, y a lo largo de las vías de caravanas había establecidas en distintos oasis colonias judías. La Meca era punto de parada de muchas caravanas, y así pudo Mahoma entrar en contacto con cristianos y judíos. Ateniéndose a lo que del orden cronológico de las suras puede sacarse, se ha notado que las nociones de Mahoma sobre tales temas van ganando en número y en una cierta precisión durante las dos décadas largas de su activa propaganda.

Marraci, en el proemio a su edición del Corán, advierte, al hablar de su contenido, que éste puede apenas determinadamente precisarse, porque es miscelánea y revoltijo de innumerables cosas. En él se hallan, como en cajón de sastre, descripciones de la naturaleza, ideas de teología, discusiones con adversarios, principios de mo-

ral, historias de profetas, amenazas a enemigos, antiguas sagas árabes, exhortaciones a la virtud, tremendas descripciones escatológicas, preceptos rituales, consejos de buena crianza, argumentos apologeticos y disposiciones legales, todo ello recalado con frecuentes repeticiones y sellado a cada momento con la autoridad inapelable de Alá, Dios único, dado a conocer por medio de Mahoma, su último profeta.

La materia referente al AT ocupa la mayor parte del texto del Corán y se halla en él diseminada sin orden ni concierto, exceptuando la sura 12 en que se trata de la historia de José. Resumiendo a grandes rasgos cuanto se halla esparcido, y con frecuencia repetido en diversas partes, hallamos que Mahoma llegó a conocer de modo más o menos perfecto buena parte de la Biblia. El Corán habla de la creación del mundo en seis días, de cómo Alá hizo el cielo y la tierra, el día y la noche, el Sol y la Luna y las estrellas. Adán fue creado del más fino barro y presentado por Alá a los ángeles para que se prosternaran ante él. Así lo hicieron todos menos Iblis, el diablo, el cual, siendo creado de fuego, se negó a humillarse ante una criatura de barro. Alá maldijo a Iblis y éste juró perder al hombre. Adán, puesto con su mujer en el Paraíso y tentado por Iblis, comió del fruto prohibido y fue castigado por Alá. El Corán conoce la muerte de Abel a manos de Caín, pero no menciona esos nombres y habla sólo de los «hijos de Adán». También conoce el Corán la historia de Noé, del arca y del diluvio. La figura de Abraham (Barahān) tiene significado especial en el Corán. Los elementos bíblicos principales son la visita de los tres ángeles, la intercesión de Abraham por las ciudades perversas, la destrucción de éstas, la perdición de la mujer de Lot y el sacrificio de Abraham. Nótese, sin embargo, que no es Isaac la víctima destinada, sino Ismael.

Durante los años de su predicación en la Meca, Mahoma había creído coincidir con judíos y cristianos. Éstos habían tenido sus profetas, pero no los árabes, y ahora era el profeta de los árabes. Cuando en Medina los judíos se burlaron de su ignorancia, Mahoma, que había apelado al testimonio de ellos para confirmar el suyo, tuvo que romper con ellos y fundar una religión independiente, entroncándola con Abraham, que sin haber sido cristiano ni judío iba a ser patriarca de las tres religiones. Ya no va a ser Jerusalén, como hasta entonces, el punto de orientación de los musulmanes en su plegaria, sino la Meca. Y desde este punto Abraham aparece en el Corán, construyendo el templo de la Ka'bah en la Meca, ayudado por Ismael, en cumplimiento de los mandatos de Alá.

La historia de José forma excepcionalmente un todo homogéneo en la sura 12. También en ella los detalles del relato bíblico andan revueltos y desfigurados con elementos procedentes de otras fuentes. Lo mismo sucede con la historia de Moisés, el Éxodo, los años del desierto y la entrada en la Tierra Prometida, con las noticias que da el Corán de Saúl, de David y de Salomón. Éste tenía a sus órdenes ejércitos de genios, de pájaros y de animales terrestres, y por medio de una abubilla se ponía en comunicación con la reina de Saba.

Además de estos pasajes fácilmente determinables, hay otros muchos en que la frase y estilo traen a la mente

paralelos de los salmos y de otros lugares bíblicos. Para explicar esta confusión entre pasajes auténticos y materiales legendarios hay que tener en cuenta que es muy posible que los informadores de Mahoma no distinguieron entre ellos, y que Mahoma tomara por Biblia cuanto le dijeran los judíos y como evangelio cuanto oyera de los cristianos. Recuérdese además que en el siglo VII pululaban en Oriente las herejías y cismas y que la persecución oficial bizantina hacía que refluieran hacia los países de la periferia del imperio los que tenían que temer de ella. Un punto había en que el cristianismo oriental, aunque dividido en sectas, conservaba intacto el relato evangélico de san Lucas y san Mateo: Jesús nacido de María Virgen por obra del Espíritu Santo. En este punto el Corán coincide en lo esencial con el relato evangélico, defendiendo con ahínco la concepción sobrenatural de Jesús y la virginidad de su Madre. En cambio, lo que luego trae de la vida de Jesús es poco, oscuro y fragmentario. Descrito como profeta y enviado de Alá para enseñar a los judíos el evangelio, tiene discípulos, resucita muertos, da vista a ciegos y sanidad a leprosos. Junto a esos detalles auténticos hay otros tomados de apócrifos. En la sura 5 se habla de una mesa milagrosa cubierta de manjares que Jesús, a petición de los discípulos, hace descender del cielo. En ella se ha querido ver una deforme reminiscencia de la última Cena. La oposición de los judíos a la predicación de Jesús tiene también eco en el Corán. Quieren matarle y creen que lo crucifican, pero en realidad no lo consiguen. El Corán niega resueltamente la muerte de Jesús en la cruz: «Ni le mataron ni le crucificaron, sino a uno que le parecía... y Alá lo elevó cabe Sí». Jesús es, pues, el mayor de los profetas, pero no hijo de Alá. Mahoma niega la Trinidad tal como él la concibe: el Padre, la Virgen y Jesús, pero no alcanzó la verdadera noción de la Trinidad cristiana.

Resumiendo el contenido del Corán puede decirse que el objeto de la predicación en la Meca es la conversión a la fe de Alá, Dios único, creador y remunerador, en la resurrección de los muertos, el juicio final, el infierno y el paraíso. En las suras del tiempo de Medina se refleja el gran cambio operado en Mahoma después de la hégira. A los creyentes se presenta Mahoma como jefe de Estado y dicta sus disposiciones según las circunstancias. Ataca a los árabes de Medina, que no le prestaban adhesión sincera, a los judíos, que se le habían puesto en contra, y hacia el fin de su vida, también pierde Mahoma su actitud hasta entonces amistosa con los cristianos. En conjunto puede considerarse también el Corán como autobiografía de Mahoma para el que entre líneas sepa seguirle en sus dudas, en sus momentos de peligro y en sus reacciones casi siempre afortunadas.

No se puede establecer con certeza en qué estado se hallaba el Corán a la inesperada muerte de Mahoma; todo parece indicar que no había entonces una compilación completa. Parece también que una parte de las suras se hallaba puesta por escrito. Lo demás se conservaba en la memoria de los compañeros de Mahoma. Mientras éste vivió, esos materiales habían tenido poca importancia, pero con su muerte cesaba toda posibilidad de cambio o de incremento, subía de punto el valor de

lo promulgado y se imponía la necesidad de compilarlo y hacer lo accesible a la comunidad.

La tradición refiere que ya en tiempo de Abu Bakr, el primer califa, se dio a Zayd ben Tābit el encargo de reunir las partes dispersas del Corán para que no se perdiera nada y que las «hojas» así obtenidas se confiaran a la custodia de Ḥafsah, hija de 'Umar y una de las mujeres de Mahoma. Pero además de esta compilación semioficial la tradición habla de otras y principalmente de cuatro, debidas a iniciativa particular, cuyo uso se había extendido sobre todo en las colonias militares y ocasionaba discusiones sobre los respectivos méritos de cada una. Para evitar disensiones en punto tan importante, el califa 'Utmān ordenó la redacción de un texto único, que es sustancialmente el que ha llegado a nuestros días, y cuya autenticidad esencial se admite sin discrepancia, tanto en oriente como en occidente.

El natural interés de los musulmanes por cuanto se refiere al Corán ha producido su fruto en una nutrida literatura coránica. Además de los tratados sobre cuestiones particulares, son numerosísimos los libros de *tafsir*, exégesis, en que se declara palabra por palabra todo el texto del Corán. Los comentarios de más nota son los de al-Ṭabarī († 923), autor de un comentario en treinta volúmenes, al-Zamaḥṣārī († 1114), al-Rāzī († 1209), al-Baydāwī († a fines del siglo XIII o principio del XIV) y Abu Ḥayyān al-Andalusī († 1344). De éstos y de otros hay un sinnúmero de ediciones. La hermenéutica de los autores modernos toma un carácter apológico y propagandista. Algunos usan como medio de expresión no ya el árabe, sino lenguas modernas, con preferencia la inglesa, y hallan nuevos argumentos en obras de racionalistas occidentales.

Para los musulmanes todo ejemplar del Corán es cosa sacra: en él ven la cifra de cuánto hay que saber en esta vida para llegar felizmente a la otra. Es a la vez el Corán su libro de historia, su devocionario y la fuente de reglas de la vida práctica. En él hallan los musulmanes conceptos fácilmente asimilables que responden a sus necesidades religiosas, y al darles la explicación de la vida presente y la esperanza de la futura les preparan para afrontar serenamente los vaivenes de la vida. Es el Corán el molde en que toma forma la mentalidad musulmana, y así se explica ese aire de familia y esos vínculos de hermandad que se observan entre pueblos y razas muy diversas. El Corán tiene su parte en la vida diaria, y solemniza los momentos más importantes de la existencia. Actualmente, vencidas muchas oposiciones, la recitación del Corán forma parte del programa de radio en muchos países musulmanes.

El modo clásico de perpetuar el Corán ha sido la escritura a mano, considerada, como obra de mérito especial. De muchos soberanos se cuenta que lo transcribieron de su mano o encargaron a calígrafos la copia de preciosos ejemplares adornados con miniaturas. Sólo muy lentamente y muy tarde han entrado en este campo los procedimientos modernos de reproducción.

Dentro del Islam, el Corán ha sido traducido a otras lenguas islámicas, como el persa y el urdu. El régimen otomano fue siempre refractario a las traducciones. Hasta nuestros días ha perdurado en el Islam la aversión

a permitir que se traduzca el Corán a lenguas extranjeras. Sin embargo, se ha hallado una vía de compromiso si, junto al texto árabe y por modo de aclaración, se pone la traducción y comentario en otra lengua. Para facilitar la consulta hay concordancias. La mejor en árabe es la de Fu'ād 'Abd al-Bāqī, El Cairo 1954.

En Occidente, la primera edición impresa del Corán fue la de Venecia a principios del siglo xvi. Siguiéron las de Hamburgo, 1694, y la de Padua, obra de Marracci, en 1689, hecha por orden de Inocencio XI. La más conocida y utilizada por los orientalistas europeos ha sido la de Flügel, Leipzig 1834, que ha tenido muchas reediciones. Como adolece de varios defectos, ahora se prefiere la edición hecha en El Cairo en 1924, por orden de Fu'ād I, y reeditada muchas veces.

Las traducciones del Corán empiezan en Europa con la mandada hacer por Pedro el Venerable, abad de Cluny, a principio del siglo xii, impresa siglos más tarde, según deseo de Lutero, por el zwingliano Bibliander con refutaciones de varios autores. En 1689 Ludovico Marracci, confesor de Inocencio XI, tras cuarenta años de trabajo, publicó el texto árabe con una ceñida traducción latina, notas y refutaciones. Su obra ha sido cantera adonde han acudido muchos traductores pos-

teriores. En los dos últimos siglos, el Corán ha tenido traducciones en casi todas las lenguas europeas. Pero no hay que pensar que esas traducciones puedan dar al lector una idea adecuada del sentido que tiene el Corán para los que pueden leerlo en árabe, ni que con la sola ayuda de traducciones pueda uno lanzarse a disertar sobre temas coránicos.

Bibl.: G. GEIGER, *Was hat Mohammed aus dem Judentum aufgenommen?*, Bonn 1835. T. NÖLDEKE, *Geschichte des Qorans*, Gotinga 1860: I, *Über den Ursprung des Qorans*. II, *Die Sammlung des Qorans*. III, *Die Geschichte des Qorantextes*, Leipzig 1909, 1919, 1938, 2 vols.; reimpresión en 1961. O. PAUTZ, *Muhammads Lehre von der Offenbarung quellenmässig untersucht*, Leipzig 1898. W. ST. C. TISDALL, *The Original Sources of the Qur'an*, Londres 1905. I. SCHAPIRO, *Die haggadischen Elemente im erzählenden Teil des Korans*, Francfort 1907. I. GOLDZIEHER, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leiden 1920. W. RUDOLPH, *Die Abhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum*, Stuttgart 1922. R. BELL, *The Origin of Islam in its Christian Environment*, Londres 1926. J. HOROVITZ, *Koranische Untersuchungen*, Berlin 1926. SIDERSKY, *Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les vies des Prophètes*, Paris 1933. C. TORREY, *The Jewish Foundation of Islam*, Nueva York 1933. A. JEFFERY, *Materials for the History of the Qur'an*, Leiden 1937. R. BELL, *The Qur'an, Translated with a Critical Rearrangement of the Surahs*, 2 vols., Edimburgo 1937-1939. R. BLACHÈRE, *Introduction au Coran*, Paris 1947. J. M. ABD EL-JALIL, *Marie en Islam*, Paris 1949. R. BLACHÈRE, *Le Coran*, 2 vols., Paris 1949-1951. R. CANSINOS ASSENS, *El Korán*, Madrid 1951. J. HENNINGER, *Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Koran*,

Soldados asirios armados con lanzas y protegidos con corazas y diferentes tipos de escudos. De un relieve hallado en el palacio de Asurbanipal en Nínive. (Foto British Museum)





Durante una cacería de leones, el rey Asurbanipal se apresta a disparar el arco, mientras un servidor, provisto de una coraza, le protege. De un relieve asirio hallado en el palacio real de Nínive. (Foto *British Museum*)

Schöneck-Beckenried 1951. R. BELL, *Introduction to the Qurʾān*, Edimburgo 1953. A. BAUSANI, *Il Corano*, Florencia 1954. TOR ANDRAE, *Les origines de l'islam et le christianisme*, Paris 1955 (trad. fr.). H. ZAKARIAS, *L'Islam, entreprise juive. De Moïse à Mahomet*, s.l., 1955. Y. MOUBARAC, *Abraham dans le Coran*, Paris 1958. D. MASSON, *Le Coran et la révélation judéo-chrétienne*, 2 vols., Paris 1958. H. SPEYER, *Die biblischen Erzählungen im Quran*, Hildesheim 1961.

F. M. PAREJA

CORAZA (heb. *siryōn*, *širyōn*, *širyān*, «reluciente»; ὄρωραξ; Vg. *lorica*, *thorax*). En el AT se cita esta arma defensiva de modo muy parco. Al parecer, la usaron en un principio en Israel únicamente los reyes y jefes¹, y bastante posteriormente los soldados ordinarios² y aun las personas civiles en ocasiones críticas³. La coraza es un arma de origen extranjero y entre los hebreos conoció la misma evolución que en los demás pueblos. Se acepta que la introdujeron los hurritas en el Próximo Oriente en la primera mitad del II milenio A.C.; en Nuzi se protegían con ella no sólo los hombres, sino los caballos y los carros, como prueban los textos nuzitas — empleo que se refleja en el AT —⁴, y en Canaán también se usó, según la lista del botín tomado por Tutmosis III en Megiddo y un vaso decorado. La adoptaron los egipcios, entre los que se encuentra desde la XIX dinastía, y después los asirios. La coraza consistía en una casaca de tela o de cuero, a la que se cosían o remataban por el borde superior plaquitas de bronce y posteriormente de hierro; tenía cuello y mangas cortas,

y su longitud dependió de las épocas y los pueblos, pudiendo proteger incluso las rodillas. Plaquitas o «escamas» de bronce y hierro se han hallado en distintos sitios palestinos y en Ugarit, y aparecen en las representaciones plásticas de los bajorrelieves asirios, como, por ejemplo, en el de la toma de Lākīš. Sin duda, el *širyōn qašqaššim*, «coraza de escamas», de Goliat⁵ era un arma defensiva de este género, aunque los LXX y la Vg. traducen «cota de mallas» (ὄρωραξ ἀλυσιδωτός; *lorica concatenata*). Los griegos y los romanos tuvieron corazas de escamas y cotas de malla, y en la Biblia se mencionan las de los soldados de Antíoco Epífanes⁶. Las langostas del Apocalipsis tienen «corazas como corazas de hierro»⁷ y los centenares de millones de caballeros de la visión apocalíptica llevan corazas ígneas, de jacinto y azufre⁸ (→ **Armadura de Dios**).

¹ 1 Sm 17,38; 1 Re 22,34. ² 2 Cr 26,14. ³ Neh 4,10. ⁴ Jos 17,16; Jue 1,19; 4,3.13, etc. ⁵ 1 Sm 17,5. ⁶ 1 Mac 6,35. ⁷ Ap 9,9. ⁸ Ap 9,17.

Bibl.: H. BONNET, *Die Waffen der Völker des Alten Orients*, Leipzig 1926. R. STARR, *Nuzi Report on the Excavation at Yorgan Tepe near Kirkuk*, 2 vols., Cambridge (Massachusetts) 1937-1939. A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, II, Paris 1953, pág. 104. HAAG, cols. 1256-1257. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, II, Paris 1960, págs. 55-56.

P. ESTELRICH

CORAZÓN (heb. *lēb*, *lēbāb*; καρδιά; Vg. *cor*). Casi un millar de veces aparece en la Biblia la palabra cora-

zón. En hebreo admite con frecuencia un sentido muy distinto del que tiene en las lenguas modernas.

I. *En sentido propio*, corazón significa el órgano físico correspondiente en los hombres y en los animales. Los hebreos conocen su importancia para la vida física, sin darse exacta cuenta de su función en el organismo. Desde luego es un órgano esencial a la vida: para dar muerte a una persona basta atravesarle el corazón¹. Este uso, tanto en el AT como en el NT, es poco frecuente en comparación con el sentido metafórico.

¹ Sm 25,37; 2 Sm 28,14; 2 Re 9,24.

II. *En sentido metafórico*. 1. El corazón es el centro de la vida física. Cuando el corazón está bien, todo el organismo goza de salud¹. El alimento y la bebida, sobre todo el vino, alegran y fortifican el corazón del hombre². Tampoco este sentido es muy frecuente.

¹ Prov 14,30; Gn 18,5. ² Jue 19,5; 1 Re 21,7; Sal 104,15; Ecl 40,20; Zac 10,7; Act 14,16.

2. El corazón, como centro de las facultades psíquicas, tiene un papel capital en la psicología rudimentaria del AT. Para los autores sagrados, es la sede y el principio de la vida psíquica, de los sentimientos, de la actividad de la voluntad y, sobre todo, del entendimiento.

a) Como sede de la vida psíquica, el corazón designa la parte más profunda de la personalidad, la conciencia, que sólo Dios conoce. Mientras el hombre sólo ve las apariencias, Dios ve el corazón¹. El corazón, conociendo el mal que ha obrado, reprende al culpable con los remordimientos². Tiene defectos y virtudes. Entre los primeros se enumeran: la rectitud, la fidelidad a Dios, la simplicidad, la docilidad y la humildad³. Entre los defectos, se cuentan: la vanidad, la ligereza, la presunción, la hipocresía y la inconstancia⁴. De las pasiones del corazón nace el orgullo, la envidia, la avaricia, el odio y el amor, el temor y la audacia, la tristeza y la alegría⁵.

¹ Sm 16,7; Sal 7,10; Prov 21,2; 24,12; Jer 11,20; 12,3; 17,10; 1 Tes 2,17. ² 1 Re 2,44; 24,6; Job 27,6; 1 Jn 3,20. ³ Dt 9,5; 1 Re 11,4; 15,14; Gn 20,5,6; 1 Re 3,9; 9,4; Sal 131,1. ⁴ Sal 5,10; Ecl 19,4; Prov 28,26; 1 Cr 12,33; Ecl 1,36. ⁵ Dt 17,20; Ez 28,2,6; Lc 1,51; Prov 23,17; Sant 3,14; Ez 33,31; 2 Pe 2,14; Lv 19,17; Act 7,54; Sal 63,26; 1 Re 11,3; Lv 26,36; Dt 1,28; 20,8; Jer 4,19; 2 Sm 7,27; 17,10; 2 Cr 17,6; 1 Sm 1,8; 2 Sm 13,20; Prov 12,25; 25,20; Jn 16,6; Act 21,13; Éx 4,14; 1 Sm 2,1; Sal 65,14.

b) Como sede de la vida afectiva, el corazón es el símbolo del amor. La esposa de los Cantares, para indicar que su amor perdura noche y día, dice «mientras ella duerme, su corazón vigila»¹. Los escritores sagrados exhortan con frecuencia al hombre a amar a Dios «con todo el corazón»². Esta expresión significa que hay que aplicar, al cumplimiento de los deberes con Dios, todas las facultades del alma comprendidas en la palabra «corazón», en especial la voluntad. Hay que advertir, sin embargo, que este papel afectivo del corazón es secundario en relación a su función de discernimiento.

¹ Cant 5,2; cf. Jue 16,15. ² Mt 6,5; 10,12; 11,13; 2 Re 23,25; Ecl 6,27; 7,31-33; Mt 22,37; Mc 12,30; Lc 10,27.

c) Como sede de la voluntad, el corazón dice relación a los actos de querer o no querer, decidirse, reflexionar¹,

de tal modo que las manifestaciones exteriores de la voluntad o del carácter son atribuidas al corazón². Puesto que la voluntad es libre, puede oponerse a las sugerencias exteriores; en especial, puede resistir a Dios. Entonces se dice que el corazón se endurece. Esta expresión, frequentísima, indica la indocilidad de la voluntad³, lo mismo que el tránsito de la obstinación a la obediencia se expresa por la metáfora del corazón de piedra que se cambia en corazón de carne⁴.

¹ 1 Re 8,17; Ecl 8,9; 38,27; 39,6; Is 10,7; Lc 21,14; 2 Cor 9,7. ² Jer 11,20; Prov 15,32; 2 Mac 1,3. ³ Dt 15,7; Ecl 3,27; Is 46,12; Ez 3,7; Mc 16,14. ⁴ 2 Cr 34,27; Job 23,16; Ez 11,19; 36,26.

d) Como centro de la vida intelectual, el corazón admite las más variadas actividades. Es, ante todo, la sede del pensamiento, de la reflexión, de la meditación¹. Recibe la luz de la verdad, pero puede estar velado o totalmente ciego, es decir, ser ignorante o incrédulo². La sabiduría, cuya sede es el corazón, asegura al hombre una vida feliz y larga³. El corazón hace también las funciones de la memoria⁴; por eso se dice que las cosas quedan inscritas en la tablilla del corazón⁵.

¹ Gn 17,17; Dt 8,5; 1 Re 3,12; Sal 19,15; Jer 12,11; 19,5; Lc 2,19. ² 51; 24,38; Act 7,23; 1 Cor 2,9. ³ Is 6,10; Mc 3,5; 6,52; 8,17; 2 Cor 3,15; Ef 1,18; Rom 1,21; 2 Pe 1,19. ⁴ 1 Re 3,12; Prov 2,2,10; 16,21; 23,17; Ecl 23,2. ⁵ Dt 4,9; 8,5; Prov 4,21; Is 5,17. ⁶ Prov 3,3; 7,3; Jer 17,1.

3. El corazón es, además, la sede de la vida moral y religiosa. Puede desear lo bueno o lo malo¹. La regeneración moral y religiosa del hombre implica la renovación del corazón². La → **circuncisión**, que quita la impureza y consagra al hombre al servicio de Dios, es el símbolo de la purificación del corazón³. La lucha contra la concupiscencia es un deber impuesto al cristiano, porque del corazón proceden los malos deseos y las malas acciones⁴. También nacen en él el amor de Dios y del prójimo⁵, de tal modo que el corazón es el tabernáculo del Espíritu Santo⁶.

Son tantas las funciones que los autores sagrados atribuyen al corazón, que bien puede decirse que, según la Escritura, el hombre vale tanto cuanto vale su corazón.

¹ Sal 20,5; 21,3; Prov 6,21; Ecl 5,2; Mt 5,28; 15,18. ² Sal 51,12; Jer 24,7; 32,38-39; Ez 11,19,20; 18,31; 36,26. ³ Dt 10,16; 30,6; Jer 4,4. ⁴ Rom 2,29. ⁵ Dt 6,5; Mc 12,30-33. ⁶ Rom 5,5; 2 Cor 1,22; Gál 3,17; 4,6.

Bibl.: H. LESÉTRE, *Coeur*, en *DB*, II, 1, cols. 822-826. É. DHORME, en *RB*, 31 (1922), págs. 489-508. P. JOUON, en *Bibl*, 5 (1924), *ThW*, III, págs. 609-616. F. H. VON MEYENFELDT, *Het hart in het OT*, Leiden 1950. P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, II, Paris 1956, págs. 37-38.

O. GARCÍA DE LA FUENTE

CORAZÓN DE CRISTO. El término «corazón», en sus diversas formas, es uno de los más usados en los escritos bíblicos. En heb. *lēb*, *lēbāb*, *mē'āyim* («corazón», «entrañas», «interior del hombre»); en gr. *ακαρδία*, «corazón», en sentido propio, y, más aún, ético y metafórico; b) *σπλάγχνα*, «entrañas», y su compuesto *σπλαγχνίζεσθαι*, «conmoverse», «compadecerse»; c) *κοιλία*, literalmente «cavidad», «vientre», «útero materno», «interior del hombre» o corazón metafórico y d) alguna vez, *ψυχή* como sinónimo o complemento de «corazón».

A diferencia del griego clásico, en la versión de los LXX, y más aún en los libros del NT, casi siempre se usa el sentido metafórico, incluso en algunos pasajes que hablan de Dios.

1. CORAZÓN DE CRISTO EN EL AT. No son raras las alusiones en los diferentes pasajes proféticos al Mesías, aunque no todos puedan presentarse como ciertamente mesiánicos. Basta recordar algunos, más relacionados con la teología del Sagrado Corazón, a la luz de otras citas del NT.

a) *Salmo 40*. «Lo que me agrada es hacer tu voluntad, tu ley la llevo dentro de mi corazón»¹. Forman parte estas palabras de la plegaria del Redentor a su entrada en este mundo, como atestigua la epístola a los Hebreos². Nótese la equivalencia de *mē'áyim* («entrañas»), traducido en el griego de los LXX por *κοιλία*, con el ordinario *καρδία*, que aparece también en B y en la Vg.

¹Sal 40,9. ²Heb 10,5-7.

b) *Jeremías*. Pasaje muy expresivo del carácter sacrificial del Mesías, nuevo David (se «acerca» para inmolarse): «Ofrecerme su corazón en sacrificio» en cumplimiento «de los planes de su corazón»¹. Texto profundísimo, recogido por la liturgia en el oficio del Sagrado Corazón.

¹Jer 30,24.

c) *Salmos de la Pasión*. En el 69, preludio de Getsemaní, según los Santos Padres, se leen las palabras: «Las afrentas quebrantaron mi corazón hasta desfallecer. Esperaba compasión, pero en vano»¹. Queja todavía más amarga, por venir a continuación de otras palabras que pintan el abandono del Redentor en su tormento y en su sed mortal (Mateo² las cita como cumplidas en el vinagre ofrecido a Jesús por los soldados romanos). Sobre todo, el Sal 22 conmueve por los acentos de Jesús agonizante. Entre otras cosas dice: «Mi corazón está como cera, se deshace en medio de mis entrañas»³. Además de la nueva equivalencia entre *καρδία* y *κοιλία*, hay que notar la exactitud dramática de esta oración pronunciada por Cristo en la cruz, como se lee ya en san Justino. Todo el salmo es como un eco de los sentimientos íntimos de su corazón, como se comprueba al oírle citar las primeras palabras y ver cómo se cumplen los diversos sufrimientos anunciados. El Sal 15, citado por san Pedro como prueba profética de la resurrección, pone en labios del mismo Mesías este grito de triunfo, después de la muerte redentora: «Por eso se alegra mi corazón y mi carne descansa llena de esperanza»⁴.

¹Sal 69,21. ²Mt 27,34. ³Sal 22,15. ⁴Sal 16,9; Act 2,26.

d) *Zacarías*. En su visión profética, citada varias veces a este propósito por san Juan, alude al «Mesías traspasado»¹, como lo fue en realidad en la cruz por la lanza que abrió el costado y, según la intención del legionario romano, también el corazón aunque no lo diga expresamente el texto. Interpretación tradicional de la Iglesia, como afirma Pío XII en la encíclica *Haurietis aquas*.

¹Zac 12,10; Jn 19,37; Ap 1,7.

2. CORAZÓN DE CRISTO EN EL NT. El sentido semítico del término «corazón» aparece continuamente, sobre todo en los Sinópticos y en san Pablo. Más que fuente de la vida es la sede íntima de los afectos, máximo del amor. Menos frecuente en san Juan, significa el centro de las emociones, del gozo, de la tristeza y, más aún, de la mente y de la conciencia moral. No raras veces sintetiza a todo el hombre en su aspecto más propio¹.

¹Mt 6,21; 15,18-19; 22,37; Mc 6,52; Lc 2,19; 6,45.47; 12,34; 24,25.32; Jn 14,1; 16,22; Sant 1,26; 4,8.

a) *Sinópticos*. Sólo una vez el término «corazón» alude expresamente al de Cristo, en el célebre texto de Mateo: «Venid a Mí... porque soy manso y humilde de corazón»¹. La fuerza del contexto en contraposición a la dureza rabínica, excluye la interpretación vulgar, para acentuar los rasgos de sencillez y mansedumbre de Cristo-Maestro, su condición y su perfil psicológico, sintetizado al modo semítico por la palabra clave «corazón».

Con todo, sin mención expresa, se debe sobreentenderlo en multitud de pasajes que pintan las emociones humanas y, sobre todo, su amor, de ordinario con los términos equivalentes citados al principio. Bastarán algunos ejemplos. La compasión es la clave para explicar gran parte de sus milagros, expresada por los Sinópticos con el verbo *σπλαγχνίζεσθαι*. Así vemos a Jesús «enternecidas sus entrañas» (= su corazón) ante la multitud cansada y hambrienta². Este mismo afecto le hace curar a los dos ciegos de Jericó, como en san Mateo³.

¹Mt 11,28-30. ²Mt 9,35-36. ³Mt 20,29-34.

Principalmente Marcos se complace en repetir (como lo había oído al mismo san Pedro), multitud de rasgos reveladores de esta afectividad de Jesús. Apenas hay un milagro que no vaya con esta nota. Al ver al pobre leproso, «se le conmovieron las entrañas» y le curó¹. En las dos multiplicaciones de los panes, «se le conmueve el corazón» y obra el prodigio². Nadie como san Pedro ha conservado, a través del segundo evangelio, las miradas de Jesús, destellos de su corazón, como nota la *Haurietis aquas*: mirada de simpatía que llama³, la solicitud compasiva en la tempestad del lago⁴, de complacencia ante el joven puro⁵, sus discípulos⁶, las turbas necesitadas⁷ y la hemorroisa curada⁸; mirada de pena o indignación⁹ ante la incomprensión de los suyos, o la malicia de los adversarios, o la higuera infructuosa, o al salir del Templo o ciudad por su ruina prevista; mirada radiante al dirigirse a su padre¹⁰, como preludio de algún milagro. Lucas, con su figura helénica, se complace en subrayar también este aspecto psicológico de Cristo, muchas veces con el mismo verbo antes citado, como en la resurrección del hijo de la viuda¹¹. Al narrar la última Cena, pone Lucas de relieve el ardiente deseo¹² del corazón de Cristo, como antes había indicado su gozo¹³ al hablar con su Padre, su dolor ante la ruina de Jerusalén, que le hizo gemir y derramar llanto¹⁴ y su angustia mortal hasta sudar sangre¹⁵.

¹Mc 1,40-42. ²Mc 6,34; 8,1 y sigs. ³Mc 1,16. ⁴Mc 6,48. ⁵Mc 10,21. ⁶Mc 10,23. ⁷Mc 6,34. ⁸Mc 5,32. ⁹Mc 8,33; 9,13.24;

10,23; 11,13; 13,1-3. ¹⁰Mc 6,34-47; 7,34. ¹¹Lc 7,13. ¹²Lc 22,15. ¹³Lc 9,21-24. ¹⁴Lc 19,41-44. ¹⁵Lc 22,41-44.

b) *Juan*. A pesar de no usar apenas los términos conocidos, describe como nadie la emoción¹ del corazón de Cristo, hablando con el Padre ante el sepulcro de su amigo Lázaro: gemidos y llantos que revelan su amor. Palabras cargadas de ternura en la última Cena², «manifestación suprema de su amor a los suyos», junto con la entrega de su vida como Buen Pastor. Él, como testigo, certifica la apertura del costado³ y muestra lo enorme de aquella herida, por donde pudiera introducir su mano el incrédulo Tomás⁴. Finalmente, bastaría el pasaje citado por Pío XII, como rayo de luz revelador del ministerio de Cristo, sintetizado en su corazón, *fuentes de agua viva*: «Si alguno tiene sed que venga a Mí y beba...» Raudales de agua viva brotarán de las entrañas (o corazón) de Cristo⁵.

¹Jn 12,27-28; 17,1; 11,33-43. ²Jn 13,1; 10,14-18. ³Jn 19,34-37. ⁴Jn 20,20.25.27. ⁵Jn 7,37-38.

c) *San Pablo*. Por último, escribiendo a los de Filipos, atestigua lo mucho que los ama «en las entrañas de Cristo»¹, es decir, según su corazón y a imitación del ardiente amor de su Señor, con quien está místicamente unido y como identificado².

Con razón afirma Pío XII en su encíclica que el culto que profesa la Iglesia al corazón de Cristo, tiene sus más hondas raíces en las fuentes escritas de la revelación, aunque a primera vista parezca que éstas no lo mencionen.

¹Flp 1,7-8. ²Flp 1,21; Gal 2,20.

Bibl.: R. GALDOS, *Apertumne est... emortui Iesu latus?*, en *VD* (1925). F. ZORELL, *Lexicon graecum*, París 1931. S. TROMP, *De nativitate Ecclesiae ex Corde Iesu in cruce*, en *Gr* (1932). J. HOLZMEISTER, *Viscera Christi*, en *VD* (1936). A. VACCARI, *Exivit sanguis et aqua*, en *VD* (1937). I. KNABENBAUER, *Cor*, en HAGEN. C. HESBERT, *Le problème de la Transfixion du Christ*, París 1940. J. M.^a BOVER, *San Pablo, maestro de la vida espiritual*, Barcelona 1941. A. GUILLAUMONT, *Les sens des noms du coeur*, en *Le Coeur*, París 1950. AGOSTINO, *Il Cuore di Gesù*, Bologna 1951. J. M.^a BOVER, *La teología de san Pablo*, Madrid 1952. A. VIARD, *Le Coeur de Jésus et la nouvelle Alliance*, en *VSp* (1952). P. BARBET *Las llagas de Jesús y el santo sudario*, Oviedo 1953. J. M.^a DÍEZ-ALEGRÍA, *El Corazón de Cristo*, Madrid 1954. H. MONIER-VINAR, *El Sdo. Corazón según la Escritura y la Teología*, Bilbao 1955. J. SOLANO, *La expresión Corazón de Jesús en las encíclicas*, Madrid 1955. V. CARBONE, *Teología del Sacro Cuore*, Roma 1956. R. CRIADO, *La Sagrada Pasión en los Profetas*, Granada 1956. F. ALBARRACÍN, *El Corazón de Cristo en los libros sagrados*, Bilbao 1957. H. RAHNER, *Fundamentación bíblica de la devoción al Sagrado Corazón*, Barcelona 1958.

J. CABALLERO

CORBAN. → Qōrbān.

CORBONA (cf. heb. qōrbān; ac. qurbānu; κορβανός; Vg. *corbona*). Tesoro del Templo. Los príncipes de los sacerdotes no admitieron en él las monedas de plata de la traición de Judas¹. Josefo le denomina más específicamente, traduciendo su nombre hebreo, τὸν ἱερὸν θησαυρὸν («el tesoro sagrado») (→ Qōrbān).

¹Mt 27,6.

Bibl.: F. JOSEFO, *Bel. Iud.*, 2,9,4. K. H. RENGSTORF, κορβανός en *ThW*, III, Stuttgart 1938, págs. 860-866.

R. SÁNCHEZ

CORDEL. → Cuerda.

CORDERO (heb. *kar*, *tāleh*; ἀρνός; Vg. *agnus*). Animal que simboliza la alegría, la docilidad, la inocencia y la mansedumbre. Se cita en AT especialmente en los pasajes que versan sobre los → sacrificios (→ *Cordero pascual*). En el NT se aplica primordialmente a Jesucristo (→ *Cordero de Dios*), en la acepción de inmolación y de sacrificio propiciatorio. En el Apocalipsis es una denominación de Jesucristo triunfante, redentor perfecto, sentado por ser Dios en el trono de la divinidad y esposo de la Iglesia.

S. BARTINA

CORDERO DE DIOS. En el evangelio de Juan, y en boca del Bautista, se halla en dos ocasiones esta expresión misteriosa para designar a Jesús como el Mesías: «Viendo a Jesús que venía a él, dice: "He aquí el Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo"» (Ἴδε ὁ ἀρνός τοῦ Θεοῦ ὁ αἰρῶν τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου; *ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi*)¹. «Al día siguiente, Juan estaba aún en el mismo sitio con dos discípulos. Al poner los ojos en Jesús, que pasaba, dijo: "He aquí el Cordero de Dios". Y le oyeron los dos discípulos hablar así, y siguieron a Jesús»². Para mejor captar el verdadero sentido de esta palabra, hay que separar el pensamiento del Bautista del de san Juan evangelista. No quiere decir ello que se opongan, sino que el primero pronuncia las palabras al comienzo del ministerio de Jesús y a la luz de la teofanía del bautismo, y el segundo las escribe al cabo de medio siglo de meditación personal y a la luz del misterio pascual y del Espíritu de Pentecostés.

¹Jn 1,29. ²Jn 1,35-37.

1. EL TESTIMONIO DEL BAUTISTA. Parece, ante todo, evidente que el Bautista, al llamar a Jesús *Cordero de Dios*, se refiere al famoso Siervo de Yahweh de los poemas del segundo Isaías¹. Efectivamente, aparte de la semejanza de las expresiones con el genitivo posesivo que significa «que pertenece a Dios», «sobre el que Dios tiene derecho», se comprueba que la predicación del precursor está «saturada» del estilo y de las ideas de Isaías. ¿Acaso no aparece como el profeta del libro de la Consolación² y no concluye la presentación de Jesús con otro rasgo característico del Siervo: «Él es el Elegido de Dios»?³ Además, el Cordero y el Siervo tienen la misma misión universal, o sea la de abolir el pecado.

¿Cómo se obrará esta abolición? En primer lugar porque Jesús será el Siervo-doctor de la ley de Dios. La misión del Siervo es una *enseñanza* que permite que los hombres conozcan y cumplan la voluntad de Dios, evitando, por lo tanto, el pecado⁴. Siendo absolutamente puro, el Siervo imparte a los hombres fuerza para no volver a pecar: la santidad del pueblo de Dios es uno de los caracteres de los tiempos mesiánicos. Y el Siervo comunica, indudablemente, tal seguridad gracias a su inocencia, pero sobre todo «bautizando en el Espíritu» que él mismo recibió plenamente, es decir, comunicando el Espíritu que se transforma en el hombre en principio de vida nueva y de intachabilidad⁵.

Pero no hay que olvidar que la misión del Siervo es primordialmente expiatoria: ha de sufrir y morir

por los hombres. Ciertamente, en época de san Juan Bautista el judaísmo oficial no había incorporado a su noción del Mesías la idea de un sufrimiento expiatorio necesario. Sin embargo, los medios de Qumrán y de los «pobres de Yahweh» insistían en ella y el último profeta pudo penetrar en el recóndito pensamiento del profeta del Exilio, estando, como estaba, iluminado por el Espíritu. Por lo mismo, desde este punto de vista, prefirió el título de Cordero al de Siervo. Antes que ver una deficiente traducción de una voz aramea, que significase a la par cordero y siervo, ¿no es más sencillo admitir que san Juan Bautista se refiere a Is 53,7, donde se compara al Siervo con «un cordero que se lleva al matadero»? Sobre todo porque, iluminado por el acto de humildad de Jesús inocente, al confundirse en el bautismo con los pecadores que salvará, el Bautista desea prevenir que aquel hombre, lejos de ser el Rey glorioso que imagina la gente, será el Mesías humilde y desconocido, de misión expiatoria. El cordero de Dios es, para Juan Bautista, la víctima inocente, ofrecida al dolor, la víctima universal, el médico y el redentor de los humanos, a los que comunica los frutos de su enseñanza y de su muerte mediante el «bautismo del Espíritu».

¹Is 42,1-4; 49,1-7; 50,4-11; 52,13-53,12. ²Jn 1,23. ³Jn 1,34; preferimos la lectura «Elegido de Dios» a la de «Hijo de Dios». ⁴Is 42,1-4. ⁵Is 2,1-9; 32,15-19; 44,3-5; cf. Ex 36,26-27.

2. LA MEDITACIÓN DEL EVANGELISTA. Juan fue uno de los discípulos que, cautivados por las palabras del Bautista, siguieron a Jesús. Posiblemente entonces no pudo comprender todo el misterio, pero conservará durante su vida aquel recuerdo imborrable, le dará claridad a la luz del misterio pascual, lo ahondará en el Espíritu de Pentecostés y lo perpetuará en la conmovedora imagen del cordero inmolado que se halla en el meollo de su Apocalipsis. La idea de la expiación le domina. El cordero se transforma en uno de los símbolos más importantes de la cristología juánica. Funde en una sola realidad la imagen del Siervo de Is cap. 53, que lleva el pecado de los hombres y se ofrece por «cordero expiatorio», y el rito del cordero pascual, símbolo de la redención de Israel¹.

El evangelista establece también una estrecha trabazón entre el bautismo de Jesús y el misterio de sus sufrimientos expiatorios. El acto a que se somete el Cordero-Siervo debe considerarse como un misterio de salvación. Como Mesías sufriente, y para todo el pueblo, Jesús recibió el bautismo, prefigurando el perdón general que llevará a cabo su muerte en la cruz y que «cumplirá toda justicia». El bautismo inicia la era de la salvación y prefigura el misterio pascual en sus dos fases de humillación y de glorificación: contiene en germen toda la obra salvífica. En la presentación que Juan Bautista hace de Jesús como «Cordero de Dios», saliendo de las aguas del Jordán, el evangelista contempla la salvación de la humanidad misteriosamente anticipada.

¹Lv 14; Éx 12,1; Jn 19,36; Act 8,31-35; 1 Cor 5,7.

Bibl.: J. SCHILDENBERGER, *Ecce Agnus Dei*, en *BM* (1932), págs. 120-130. E. MAY, *Ecce Agnus Dei. A Philological and Exegetical Approach to John, 19,36*, en *The Cath. Univ. of America*, Washington 1947. H. VAN DEN BUSSCHE, *Ecce Agnus Dei* (Jo 1,29-36), en *Coll*

Gand, 32 (1949), págs. 235-241. A. MÉDEBIELE, en *DBS*, III, cols. 203-209. M. E. BOISMARD, *Du Baptême à Cana*, en *Lectio Divina*, 18, París 1956, págs. 43-60.

A. BRUNOT

CORDERO PASCUAL. La inmolación del cordero pascual era el centro y elemento esencial de la Pascua. Cuanto a él se refiere, se narra en el capítulo 12 del Éxodo.

La Pascua tenía que celebrarse durante ocho días en el mes de Nisán que comprendía los veintinueve días de la luna de marzo. El día 10 del mes se separaba el cordero pascual del rebaño, para someterlo a una cierta preparación, como todo lo destinado a cumplir una acción santa¹, y para evitar que fuera objeto de alguna impureza o irregularidad, lo ataban a la cama². Debía estar sin defecto alguno de los señalados en el Levítico³, macho, primal, cordero o cabrito. El día 14 era inmolado en el Templo entre dos luces después del sacrificio de la tarde y antes del incienso y de encender las lámparas. Mientras los levitas tocaban las trompetas y cantaban los salmos 112-117, cada israelita inmolaba su cordero y los sacerdotes recogían la sangre y la derramaban al pie del altar de los holocaustos. En la esclavitud de Egipto, ésta había servido para marcar las jambas y dintel de las puertas de las casas y evitar les hiriera el ángel exterminador. Para degollarlos se les suspendía de barras de cedro, apoyadas entre ocho columnas plantadas en el atrio de los sacerdotes; y por ser muy numerosos también los colgaban de palos apoyados en los hombros de los asistentes. Se le abría el vientre y se le quitaba la grasa, riñones y todo lo demás que debía ser quemado en el altar. Luego el oferente se llevaba al cordero envuelto en su piel. No se le podía romper ningún hueso; en caso contrario, el que lo rompía recibía 39 golpes, si no demostraba que había tenido algún defecto que lo hacía ilegal.

El número de 256 500 corderos sacrificados en estas ocasiones, de que habla Flavio Josefo, es extremadamente alto, si bien revela la enorme afluencia de judíos que se hallaban reunidos en Jerusalén con ocasión de la Pascua⁴. Llevado a casa, el cordero era asado, una vez extendido entre dos palos de granado, más resistentes al fuego; el más largo atravesaba todo el cuerpo de arriba abajo, y el más corto, de espalda a espalda. sujetaba las patas delanteras extendidas en forma de cruz, acentuando así más su simbolismo profético⁵. Lo debían comer en la misma noche, con panes ácidos y lechugas silvestres; nada de él crudo, ni hervido, sino asado al fuego, cabeza, patas y entrañas; nada debía quedar para el día siguiente, o, en caso contrario, debía quemarse; esta última providencia tendía a evitar la profanación y la fácil putrefacción debido al caluroso clima oriental. Habían de comerlo ceñidos los lomos, calzados los pies, y el báculo en la mano y con apresuramiento, pues era el «paso de Yahweh» (para estos ritos y sus modificaciones posteriores, → Pascua).

El NT y la tradición han visto en el cordero pascual sin tacha, inmolado sin romperle ningún hueso, y cuya sangre libró del exterminio a los primogénitos israelitas y al pueblo entero de la esclavitud de Egipto, el símbolo de Jesucristo, el cordero de Dios, sin mancilla, que quita

los pecados del mundo, y nos libra de la esclavitud del demonio, con su sangre derramada en la cruz.

Los textos principales referentes a esto son: «No le quebrantaréis ningún hueso»⁶, «Nuestra Pascua, Cristo ha sido inmolado»⁷, «Habéis sido rescatados... por una sangre preciosa, la del Cordero sin defecto y sin tacha, la sangre de Cristo»⁸, y finalmente el cordero inmolado es símbolo muy traído en el Apocalipsis y en la liturgia: «He aquí el Cordero de Dios que quita los pecados del mundo»⁹.

¹Éx 19,10; 1 Sm 21,5,6. ²Kēlīm, 19,2. ³Lv 22,22. ⁴Bel. Iud., 6,9,3. ⁵Nēdārīm, 49,1; JUSTINO, *Diálogo con Trifón*, 40. ⁶Jn 19,36. ⁷1 Cor 5,7. ⁸1 Pe 1,16 y sigs. ⁹1 Jn 29,36.

M. BALAGUÉ

CORÉ (heb. *qōrah*, «calvo», «calvicie»; Kopé; Vg. *Core*). Nombre de tres israelitas:

1. Hijo de Esaú y de ʾOhlībāmāh, engendrado en el país de Canaán. Fundó una tribu que habitó en Edom, bajo la autoridad de un jefe¹. En otro pasaje, Coré aparece entre los descendientes de ʾĒlifāz, hijo de Esaú y de ʾĀdāh², que era, en realidad, hermano suyo. Su mención debe considerarse como una glosa originada en Gn 36,18, puesto que, en los lugares correspondientes, no figura ningún hijo de ʾĒlifāz de tal nombre³.

2. Hijo de Hebrón, de la familia de Caleb, hijo de Hēšrōn⁴. Algunos autores ven en él al personaje siguiente.

3. Levita, descendiente de Yīshār, el hermano de ʾAmrān, padre de Moisés, y de la familia de Qēhāt⁵. Por consiguiente, era primo hermano de Aarón y de Moisés. De acuerdo con Dātān y ʾĀbirām, hijos de ʾĒlīrāh, y de ʾŌn, hijo de Péleṭ, rubenitas, se rebeló contra los jefes del pueblo elegido. La conjura reúne dos acontecimientos distintos, pero que tuvieron el mismo fin: por un lado, Coré y los doscientos cincuenta hombres que le apoyaron, príncipes de la comunidad, miembros del consejo y personas de nombradía, representan el descontento de la asamblea de Israel contra las prerrogativas espirituales de la tribu de Leví, así como las quejas particulares de aquella contra el monopolio del sacerdocio por la familia de Aarón; por otro, los rubenitas, cuyos motivos eran estrictamente políticos, patentizan su descontento de que la jefatura de Israel, que correspondía a Rubén por ser el primogénito de Jacob, hubiese sido atribuida a la tribu de Leví, que Moisés y Aarón representaban. Así, pues, finalmente, Coré y sus partidarios⁶, que constituían un nutrido grupo de los conjurados, pero no todos, ya que Dātān y ʾĀbirām no estaban presentes⁷, rodearon a los dos directores del pueblo y les acusaron en público de imponer su supremacía a la congregación, aseverando que toda la comunidad era santa y que cualquiera de sus componentes tenía derecho a officiar como sacerdote⁸. A ello repuso Moisés que Dios daría a conocer quién podía acercarse a Él y les ofreció, a modo de prueba, el desempeño de una función sacerdotal elevada: la de quemar perfumes ante Yahweh. Esta prueba habría de efectuarse al día siguiente. La dilación tenía por objeto dar espacio a que reflexionasen los culpables y se arrepintiesen de su osadía. Moisés intentó que los

rebeldes comprendieran la inutilidad de sus pretensiones y el riesgo que éstas encerraban. Avisó a Dātān y ʾĀbirām que debían presentarse a la mañana siguiente; pero los rubenitas no sólo desobedecieron el aviso, sino que pusieron en tela de juicio la autoridad del jefe del pueblo, reprochándole que les hubiera inducido a salir de Egipto para conducirlos al país de Canaán. Al otro día, Coré y sus secuaces comparecieron con los incensarios en la Tienda de la Reunión, tan seguros de su triunfo, que convocaron a toda la congregación con el propósito de que fuese testigo de él. Entonces Yahweh ordenó a Moisés y Aarón que se alejasen de la muchedumbre, puesto que se disponía a aniquilarla⁹. Mas éstos, apiadados de la suerte que esperaba a los israelitas, intercedieron por ellos y el Señor consintió en castigar únicamente a los responsables del desasosiego. Moisés apartó a la muchedumbre de la entrada del Tabernáculo, de suerte que no se la confundiera con los que habían de recibir la sanción divina (así hay que interpretar la palabra hebrea *miškān*, no como la morada de los rubenitas y de Coré)¹⁰. Moisés, acompañado de los ancianos y de los individuos leales, y sin duda de Coré y los suyos, acudió al sitio donde ʾĀbirām y Dātān acampaban, y encargó a la comunidad que no se aproximase a aquellos hombres perversos. El pueblo obedeció. Dātān y ʾĀbirām aparecieron con sus familias en la entrada de sus tiendas. Moisés les anunció que descenderían de improviso al šēʾōl si eran pecadores. En cuanto cesó de hablar, abrióse la tierra y los abismó con sus familiares, y a Coré con sus servidores y todos sus bienes¹¹. Pero los hijos de Coré no perecieron¹². Después del temblor de tierra, el fuego de Yahweh consumió a los doscientos cincuenta hombres que ofrecían el incienso¹³. La posteridad de Coré se enumera entre los levitas¹⁴. Tuvo el cargo de porteros del Templo y de cantores como lo indican el Salterio y diferentes pasajes bíblicos.

¹Gn 36,5,14,18; 1 Cr 1,35. ²Gn 36,16. ³Gn 36,11,12; 1 Cr 1,36. ⁴2 Cr 2,43. ⁵Éx 6,18,20,21,24; Nm 16,1. ⁶Nm 16,7. ⁷Nm 16,12. ⁸Nm 16,3. ⁹Nm 16,6,15. ¹⁰Nm 16,16-24. ¹¹Nm 16,25-33; 26,10. ¹²Nm 26,11. ¹³Nm 16,35; cf. ver. 40. ¹⁴Nm 26,58.

Bibl.: M. J. LAGRANGE *Études sur les religions sémitiques*, Paris 1905. A. SCHULTZ, *Doppelberichte im Pentateuch*, en *BSr*, 13,1 (1908), págs. 91-94. G. RICHTER, *Die Einheitlichkeit der Geschichte von der Rotte Korah*, en *ZAW*, 39 (1921), págs. 128-137. E. GÜLSCHKEWISKI, *Die Geschichte von der «Rotte Korah»*, en *AfO*, 3 (1926), págs. 114-118. NOTH, 1236, pág. 227. ABEL, I, pág. 55. HAAG, cols. 949-950.

J. A. G.-LARRAYA

CORÉ, Hijos de. Nombre que se da a los descendientes del levita Coré llamados corrientemente → **coreítas**.

COREANAS, Versiones. *Acatólicas*. Traducción del NT por John Ross (Mukden 1897), que recoge las parciales de Lucas y Juan (1882), Hechos de los Apóstoles (1883) en caracteres en-mun; los evangelios, por Ye Suchon, en caracteres chinos (1884). Biblia completa (Yokohama 1911), traducida por un equipo bajo la dirección de H. G. Underwood, W. B. Scranton, H. G. Appenzeller. Traducción de la Biblia por J. S. Gale, publicada en 1925.

Católicas. Pentateuco traducido por J. Sen (1960); NT traducido por P. Han: Evangelios y Hechos de los

Apóstoles; por monjes benedictinos alemanes epístolas y Apocalipsis, 1.^a ed. 1941, última 1957.

Bibl.: E. M. NORTH, *The Book of a Thousand Tongues*, Nueva York 1938, n.º 485.

L. ALONSO SCHÖKEL

COREÍTAS (heb. *bēnē qōrah*, «hijos de Coré», *ha-qōrhi*, pl. *ha-qōrhim*; uloi Kopé; Vg. familia Core, filii Core). Descendientes de los hijos de Coré que no perecieron con su padre, cuando la tierra se abrió y tragó a éste en castigo de sus actos de rebeldía¹. Los coreítas representaron una casa patriarcal dentro de la familia o estirpe quehatita. En el censo de las familias levíticas, se contaron dentro de la de Leví². El profeta Samuel y Hēmān el cantor fueron coreítas³. Durante el reinado de David, los hijos de Coré se enumeran entre los músicos cantores, lo mismo que los descendientes de Hēmān⁴. Asimismo, como cantores figuran en el título de varios salmos⁵. Fueron también porteros o guardianes de las puertas del Templo⁶ y panaderos del santuario, elaborando los panes de la proposición y los pasteles de la oblación⁷.

¹Nm 26,11. ²Nm 26,58. ³1 Cr 6,18. ⁴1 Cr 6,22; 15,16. 41-42; 25, 4-5. ⁵Sal 42; 44-49; 84; 85; 87; 88. ⁶1 Cr 9,19; 26,1.19. ⁷1 Cr 9,31-32.

Bibl.: A. CLAMER, *Les Nombres*, en *La Sainte Bible*, II, París 1946.

J. A. G.-LARRAYA

CORIANDRO (heb. *gad*; aram. *gidā*; κόριον; Vg. *coriandrum*). Planta umbelífera (*Coriandrum sativum*, L.), a cuyos granos se compara el → *maná*¹. Parece originaria de Oriente o de las regiones meridionales de Europa, abundando en Egipto, en el valle del Jordán y en el Sinaí. Exhala en estado natural un olor fétido, pero su grano, de color pardo claro, una vez seco tiene un sabor aromático, por lo que se emplea como especias y medicinas, y en perfumería (→ *Flora* § 4b).

¹Éx 16,31; Nm 11,7.

Bibl.: A. CLAMER, *Les Nombres*, en *La Sainte Bible*, II, París 1946, págs. 302-304. A. MATONS, *Diccionario de Agricultura*, I, 2.^a ed., Barcelona-Buenos Aires 1947, págs. 634-635. A. CLAMER, *L'Éxode*, en *La Sainte Bible*, I, 2.^a parte, París 1956, pág. 159.

D. VIDAL

CORINTIOS, Epístolas a los. Durante más de dieciocho meses¹, o sea desde fines del 50 a mediados del 52, san Pablo evangelizó → **Corinto**, la capital de Acaya. Según su costumbre de operar en los grandes centros, quería implantar la fe de Cristo en aquel famoso puerto, bastante poblado, desde donde irradiaría en toda la Acaya². Su predicación obtuvo el deseado éxito, consiguiendo dejar establecida, sobre todo en los estratos más modestos de la población³, una importante comunidad de creyentes.

Corinto a la sazón era una gran ciudad, donde a una fuerte corriente del pensamiento griego se unía una irrupción de las más depravadas costumbres. Allí reinaban el dios dinero y la diosa lujuria. El templo de Afrodita, en el Acrocorinto, era servido por más de mil prostitutas sagradas. La misma palabra «Corinto» sirvió para acuñar expresiones griegas referentes a la lujuria: «corintizar», «muchacha corintia», «enfermedad corintia».

El contacto de la reciente fe cristiana con esta capital del paganismo suscitaría a los neófitos no pocos problemas delicados. Para darles una solución escribe el apóstol estas dos cartas, que han pasado al canon del NT.

La historia de estas dos cartas está bastante clara, a pesar de que hay algunos puntos un tanto confusos.

¹Act 18,1-8. ²2 Cor 1,1; 9,2. ³1 Cor 1,26-28.

Pablo está en Éfeso. Ciertamente, con anterioridad a nuestra primera a los Corintios, san Pablo escribió una carta «precanónica», hoy perdida¹, cuya fecha exacta no podemos determinar, pero que muy probablemente fue expedida a fines del 55. El apóstol recibe malas noticias y envía a Timoteo como delegado suyo².

En el 56, poco antes de Pentecostés, comienza a escribir la primera a los Corintios. Mientras estaba redactando la carta, llega una comisión de Corinto que no trae buenas noticias³, y quizás una carta de aquella comunidad pidiendo normas concretas relativas a ciertos casos.

¹1 Cor 5,9-13. ²1 Cor 1,11; 4,17; 16,10. ³1 Cor 16,15-17.

En el verano del mismo año 56 vuelve Timoteo desalentado, trayendo malas noticias del resultado de la primera a los Corintios. Entonces Pablo se traslada a Corinto en una visita brevísima¹, hecha «en tristeza»², y vuelve a Éfeso, después de haber prometido a los corintios una próxima visita más detenida³. Pero un nuevo incidente, en el curso del cual parece que la autoridad de Pablo fue ofendida en la persona de uno de sus representantes⁴, le aconseja sustituir la visita por una carta severa y escrita «en medio de muchas lágrimas»⁵, que produjo un efecto saludable.

Fue en Macedonia, después de haber abandonado Éfeso a consecuencia de crisis muy graves⁶, cuando Pablo supo por Tito este feliz resultado, hacia fines del 57. Poco después habría de pasar por Corinto⁷, para desde allí subir a Jerusalén donde sería hecho prisionero.

¹2 Cor 12,14; 13,1-2. ²2 Cor 2,1. ³2 Cor 1,15-16. ⁴2 Cor 2,5-10; 7,12. ⁵2 Cor 2,3-4,9. ⁶1 Cor 15,32; 2 Cor 1,8-10; Act 19,23-40. ⁷Act 20,1-2; cf. 2 Cor 12,14; 13,1-10.

I. PRIMERA A LOS CORINTIOS. La carta está claramente dividida en dos grandes partes (1-6): *Divisiones y escándalos*, y (7-15): *Solución de problemas*.

1. LAS BANDERÍAS (1-4). Pablo empieza atacando valientemente a un peligroso conato de convertirse en «sectas» que amenazaba a la unidad compacta de la comunidad corintia. El apóstol hace alusión a cuatro partidos incipientes: el del propio Pablo, fundador de la iglesia de Corinto; el de Apolo, elocuente predicador de origen alejandrino; el de Cefas, que, sin haber visitado Corinto, era, no obstante, considerado ya como la primera figura del cristianismo; y el de Cristo, formado indudablemente por algunos cristianos de origen palestinese, que habían conocido personalmente a Jesús y que, fundados en esta veteranía, se consideraban superiores y separados del resto de la comunidad. Pablo descalifica energicamente esta incipiente dispersión de la Iglesia corintia, y toma pie de aquí para exponer el único módulo de la sabiduría cristiana, toda ella centrada en la «necedad de la Cruz», frente a las orgullosas pretensiones de la sabiduría

helénica y al complejo de superioridad mostrado por los judíos.

2. LOS ESCÁNDALOS (5-6). Un cristiano de Corinto había cometido un grave incesto, casándose con la viuda de su padre. La comunidad no lo había expulsado de su seno, con grave peligro de corrupción interna y con escándalo de los propios paganos. Pablo lanza contra él la excomunión advirtiéndole, sin embargo, que ésta tiene preferentemente un carácter medicinal: «Para pérdida de su carne y para salvación de su espíritu en el día del Señor» (1Cor 5,5).

El segundo escándalo se refiere al hecho de que los cristianos se atrevían a litigar ante tribunales paganos, con el consiguiente descrédito para la Iglesia, siendo así que, según el derecho y la usanza romana, podían tener sus propios tribunales, ya que aún eran considerados ante la autoridad del Imperio como una pura secta judía.

Finalmente Pablo insiste sobre la necesidad de eliminar el fango que aún salpicaba a la comunidad cristiana desde el ambiente corrompido de la ciudad de Afrodita. En su exhortación el apóstol se eleva a la majestad de la nueva motivación de la moral: el cuerpo del cristiano es templo del Espíritu y no se puede profanar con la lujuria.

3. PRIMER PROBLEMA: MATRIMONIO Y VIRGINIDAD (7,1-24). Pablo empieza por sentar la tesis de la superioridad

de la virginidad consagrada con respecto al matrimonio, pero advierte expresamente que el carisma de la virginidad es concedido a muy pocos, mientras que la mayoría de los cristianos han de santificarse en el matrimonio, cumpliendo escrupulosamente sus mutuas obligaciones.

4. SEGUNDO PROBLEMA: EL CELIBATO APOSTÓLICO (7,25-40). Un grupo de jóvenes de ambos sexos, pertenecientes al estado mayor apostólico de Pablo en Corinto, viendo que su jefe se mantenía célibe, le pregunta si es que para ser profesional del apostolado hay que prescindir del matrimonio. Pablo responde diciendo que no hay una ley divina obligando a ello, pero que dada la urgencia de extender el evangelio, sería muy deseable que los «apóstoles» se abstuvieran del matrimonio para dedicarse completamente a la tarea del Reino de Dios.

5. TERCER PROBLEMA: LOS IDOLOTTITOS (8-9). Las carnes inmoladas a los ídolos eran vendidas en el mercado público o consumidas en banquetes. Pablo afirma en redondo que se pueden comer tranquilamente. Sin embargo, algunos cristianos escrupulosos se resistían instintivamente a ello; en nombre de la caridad, el cristiano «fuerte», o sea de conciencia robusta, tiene que adaptarse a la conciencia «débil» de su hermano y ceder en un caso concreto el derecho que indudablemente le asiste de comer los idolotitos. Este caso le da pie a Pablo para

Corinto. Ruinas del templo de Apolo, uno de los más antiguos y venerables de Grecia. Las siete columnas monolíticas en pie pertenecen al peristilo que primitivamente tenía treinta y ocho





Corinto. Ruinas del teatro edificado en el siglo V A.C. Fue reconstruido por completo después de la fundación de la colonia romana y podía dar cabida a 18 000 espectadores. (Foto P. Termes)

alzarse a la tesis general: a veces la caridad exige la cesión de los propios derechos indiscutibles, como es el caso del propio apóstol y de Bernabé, que predicán gratuitamente teniendo derecho a vivir de la predicación.

6. CUARTO PROBLEMA: ASPIRACIONES FEMINISTAS (11,2-16). En Corinto, donde estaba a la vista el gran número de sacerdotisas de Afrodita, las mujeres cristianas, apoyándose en la predicación igualitaria de Pablo («No hay varón ni hembra»)¹, iniciaron un movimiento solapado con la intención de ir escalando los grados de la jerarquía. Un primer paso se dio de hecho, anulando el uso del velo en las asambleas litúrgicas, para con ello indicar su igualdad absoluta con respecto al varón. Pablo responde claramente que las mujeres nunca serán admitidas en la jerarquía eclesiástica, estando ésta totalmente reservada al varón.

¹Gál 3,28.

7. QUINTO PROBLEMA: LA CELEBRACIÓN DEL «ÁGAPE» (11, 17-34). Pablo prohíbe la costumbre de comer inmediatamente antes de la Cena litúrgica, ya que ello había introducido varios abusos, como la embriaguez y la chocante desigualdad en la comida de los pobres y de los ricos.

8. SEXTO PROBLEMA: EL ABUSO DE LOS CARISMAS (12-13). En la asamblea litúrgica se repetía a plazo fijo el fenómeno extraordinario de los «carismas». Pablo, aun reconociendo el origen milagroso de estos carismas, admite que pueden ser objeto de abusos por parte de los beneficiarios. Éstos, en efecto, cedían a la tentación egoísta de sobrevalorar los propios carismas, llegando a la pretensión de un monopolio, como si el Espíritu únicamente pudiera comunicarse a través de aquella manifestación carismática. El apóstol establece la tesis de la jerarquización de los carismas, que deben acoplarse mutuamente en aras del supremo bien del conjunto eclesiástico. Ello le da pie para exponer la doctrina de la Iglesia como Cuerpo de Cristo. Finalmente, por encima de los carismas, y dándole valor a todos ellos, está la caridad, en cuyo loor teje Pablo un maravilloso himno.

9. SÉPTIMO PROBLEMA: LA RESURRECCIÓN (15). En un ambiente griego, como era el de Corinto, la resurrección se hacía difícil de creer. Pablo insiste sin descanso sobre lo que siempre fue el núcleo de su predicación: si Cristo no hubiera resucitado, garantizando con ello nuestra futura resurrección, nuestra fe no tendría objeto ni merecería la pena de ser tenida en cuenta.

SEGUNDA A LOS CORINTIOS. La carta, a más de un prólogo (1,1-11) y un epílogo (12-19-13,13), tiene tres partes.

1. EN LA PRIMERA PARTE (1,12-7,16) empieza rechazando la acusación de inconstancia y de ligereza afirmando su lealtad en las relaciones con los corintios, y tras haber demostrado su firmeza en la doctrina, explica el motivo que le indujo a no desplazarse de Éfeso a Corinto, como había proyectado.

Pablo no es arrogante ni soberbio, aunque haya actuado con fuerza y haya hablado de sí mismo. A ello fue inducido por la grandeza del ministerio que Dios le encomendó. Él no tiene necesidad de cartas comendaticias ante los corintios. Dios mismo lo ha hecho apóstol; y el ministerio apostólico es muy superior al de Moisés. De la grandeza del ministerio les viene a los apóstoles el derecho de hablar con franqueza y autoridad.

Pablo ha ejercido este ministerio como Dios manda. Los apóstoles tienen que sufrir, pero están sostenidos en sus tribulaciones por la esperanza de la resurrección. Teniendo esta fe en la resurrección, Pablo sólo busca agradar a Jesucristo, el futuro Juez. Y es precisamente el temor del juicio de Dios lo que le mueve a hacer su apología. El amor de Jesús por los hombres estimula

a los apóstoles a no buscar el propio interés, sino sólo la gloria de Dios. Pablo, en su modo de obrar, ha imitado a Jesucristo.

Termina esta primera parte exhortando a los corintios a evitar los vicios de los paganos y reiterándoles su afecto y el gozo experimentado con motivo del éxito de su carta precedente.

2. EN LA SEGUNDA PARTE (8,1-9,15), hablando de la colecta para los pobres de Jerusalén, empieza por recordarles el ejemplo de las iglesias de Macedonia, animando así a los corintios a mostrarse más generosos aún. Después hace el elogio y la recomendación de Tito y de sus compañeros de colecta, y subraya las cualidades y los frutos de la limosna.

3. EN LA TERCERA PARTE (10,1-12,19), Pablo reanuda su apología contra los judaizantes. Bien sabrá él vencer toda oposición de sus adversarios y en su próxima visita hará uso de toda su autoridad si fuere necesario. El poder, de que él se gloria, no es una usurpación, como el de sus adversarios. Y tras haber pedido excusas por el elogio de sí mismo que se ve obligado a hacer, afirma tranquilamente que él es superior con mucho a sus adversarios. En Corinto tuvo la ocasión de demostrar

Corinto. Fuente inferior de Pirene. Fue utilizada desde la más remota antigüedad clásica hasta fines del siglo XIX. Los cinco arcos visibles, de los seis existentes, corresponden a otros tantos depósitos para la distribución del agua. (Foto P. Termes)





Corinto. La *bemá*, tribuna monumental donde administraba justicia el gobernador romano. El procónsul Galión rehusó juzgar en ella a san Pablo, según pretendían los judíos (Act 18, 12-17). (Foto P. Termes)

su desinterés al no querer recibir nada de los fieles. De tal manera de obrar y del hecho de hablar de sí mismo, Pablo expone sinceramente los verdaderos motivos. Él es igual a sus adversarios en los privilegios del nacimiento, pero les es muy superior en los privilegios de la gracia, esto es, en las tribulaciones y en las fatigas sostenidas por amor de Jesucristo. Igualmente es superior a ellos en los dones sobrenaturales recibidos.

Si Pablo ha tenido que hablar de esta manera de sí mismo, es porque los corintios no han tomado sobre sí la defensa del apóstol, como era su deber.

EN EL EPÍLOGO (12,19-13,13) hace observar que, si ha hecho la apología de sí mismo, lo ha hecho por el bien espiritual de los fieles.

Las epístolas a los Corintios constituyen el primer avance del pensamiento paulino, que en las cartas a los de Tesalónica se muestra en toda su sencillez primitiva. Allí el núcleo de la predicación del apóstol gira entusiásticamente alrededor de la expectación palpitante de la Parusía, de suerte que de las mismas expresiones espontáneas del apóstol se escapa una como posible y probable esperanza de participar, aún en vida, del maravilloso espectáculo de la venida de Cristo.

En la correspondencia con Corinto el horizonte escatológico está ciertamente presente y es delineado con trazos inconfundibles y robustos. Todo el capítulo 15 de la primera epístola es una vibrante exposición de la resurrección de Cristo como centro de la fe y como garantía de la resurrección general, sin la cual no se concebiría el cristianismo ni la propia salvación. En esto Pablo permanece aún firmemente anclado en la concepción integral y unitaria del hombre, que los semitas oponían a la dicotomía griega, o mejor al espiritualismo filosófico, que reducía el ser del hombre a su sola dimensión espiritual, siendo el cuerpo un mero recipiente o una cárcel o estado peyorativo que impedía al alma remontar el vuelo hacia el encuentro de sí misma.

Sin embargo, las descripciones apocalípticas de las epístolas a los Tesalonicenses dan lugar a una discusión más racional que justifica esta esperanza difícil para espíritus griegos.

Esta adaptación del evangelio al mundo nuevo en que penetra, se manifiesta sobre todo en la oposición de la necedad de la cruz a la sabiduría helénica. A los corintios que se dividen, oponiéndose sus diferentes maestros a sus talentos humanos, Pablo les recuerda que no hay más que un solo Maestro, Cristo, un solo

mensaje, la salvación por su cruz, y que únicamente aquí está la verdadera Sabiduría (1Cor 1,10-4, 13).

Y así por la fuerza de las cosas y sin renegar de las perspectivas escatológicas, Pablo es inducido a insistir más sobre la vida cristiana presente como unión a Cristo en el verdadero conocimiento, que es el de la fe.

Bibl.: E. B. ALLO, *Corinthiens*, I-II, París 1935-1937. J. M. BOVER, *Las Epístolas de san Pablo*, Barcelona 1940. R. BULTMANN, *Exegetische Probleme des 2. Korintherbriefes*, Upsala 1947. J. HERING, *La Première Épître de Saint Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel 1949. H. LIETZMANN - W. KUEMMEL, *An die Korinther I-II*, Tübinga 1949. E. OSTY, *Corinthiens*, I-II, en *LSB*, París 1956.

J. M.^a GONZÁLEZ RUIZ

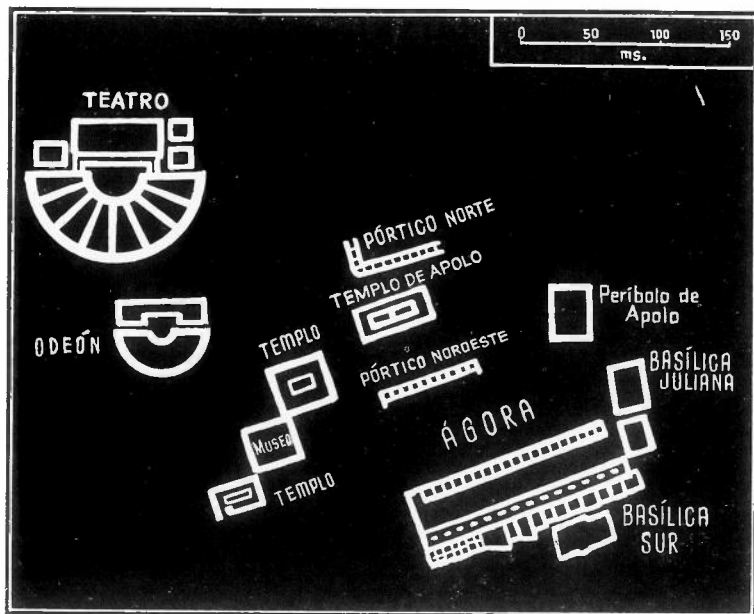
CORINTO (Κόρινθος; Vg. *Corinthus*). Ciudad de Grecia, situada en la parte occidental del istmo de su nombre, que separa los mares Jónico y Egeo, en los cuales tenía los puertos de Cencreas¹, hacia el oriente, y el de Lejaión hacia Roma y el occidente. De aquí que fuera llamada ἀμφιθάλασσος (= *bimaris*^A) y tuviera constante comunicación en ambas direcciones. La primitiva ciudad se llamaba Epira. Corinto, fundada en el siglo IX A.C., llegó a su esplendor en los siglos VI-V. La ciudad relacionada con el NT no era la de los tiempos clásicos, pues ésta había sido arrasada por Lucio Mumio (146 A.C.). La que la reemplazó fue edificada por Julio César (44 A.C.), y llamada, como colonia romana, *Laus Julia Corinthus*. César Augusto la instituyó (27 A.C.) por capital de la provincia senatorial de Acaya. Una vez reconstruida, pudo reanudar su actividad de centro

político y comercial, alcanzando un esplendor y una opulencia comparables a la de sus mejores tiempos. Cicerón la llama *totius Graeciae lumen*. Contaba, según datos no seguros que se tienen, unos 200 000 hombres libres y el doble de esclavos. Era, sin duda, la primera ciudad de Grecia y una de las más importantes del Mediterráneo oriental. A pesar de las descripciones de Estrabón y Pausanias, y de lo que han revelado los hallazgos y excavaciones, no se puede reconstruir totalmente la Corinto que visitó san Pablo, que se hallaba a unos 7 km de la actual Nea-Córinthos. El circuito de la ciudad tendría unos 9 km y el perímetro de su muro más de 15, pues unía la acrópolis del Acrocorinto con la ciudad baja. Debía de tener unas 600 hectáreas de superficie.

Las citadas excavaciones dan a conocer poco de la ciudad prehelénica, y algo más de la helénica y la romana, aunque lo descubierto no es más que una porción reducida de la gran ciudad que los romanos edificaron sobre la antigua. Los trabajos de exploración, iniciados en 1896 y que han continuado, si bien con largas intermitencias, hasta nuestros días, han confirmado muchos datos históricos y concretamente cómo llegó a ser punto de confluencia de muchas razas y de sus creencias y cultos distintos. Se sabe que en el siglo I su población se componía de colonos, libertos, veteranos y otros ciudadanos romanos a los cuales se unieron gentes de diversos países constituyendo una ciudad cosmopolita. No faltaban judíos: en los años 49-50 habían llegado a ella algunos expulsados de Roma por el de-

Corinto. Via de Lejaión, arteria principal que unía el ágora con el puerto de Lejaión. A los lados, aparecen restos de almacenes, templos y diversas dependencias. (Foto Monasterio de Montserrat)





Corinto. Plano esquemático de los principales edificios situados alrededor del ágora

cable por la increíble desproporción de condiciones sociales que había en la ciudad. Como no cesaba de influir en círculos cada vez más amplios, fue llevado por unos sediciosos ante el tribunal del procónsul Galión, el hermano de Séneca, cordobés. Los Hechos no dicen más que, obligado por el tumulto, tuvo que suspender su actividad en aquel campo de apostolado. Con todo, dedicó a él sus desvelos durante gran parte de su vida (→ *Corintios*, *Epístolas* a los). Le sucedió momentáneamente en esta labor Apolo, «hombre elocuente, versado en las Escrituras»¹³. Durante su tercer viaje (años 53-58), estuvo tres meses en Grecia, concretamente en Acaya, y sin duda alguna visitó la iglesia principal por

creto de Claudio¹⁴, los cuales tenían una sinagoga en su barrio². Corinto es conocida no sólo por su opulencia, sino también por la vida depravada y lujuriosa de sus habitantes. Así lo afirman muchos testigos (san Pablo entre ellos), y de su mala fama se recuerda más de un proverbio. Aristófanes habla de la corrupción moral de la ciudad, creando un verbo que recuerda sus costumbres deplorables: *κορινθιάζεσθαι*, «vivir a la manera corintia»⁵. Era célebre el culto de Afrodita en el macizo del Acrocorinto, a la sombra del cual estaba edificada la ciudad. Sus fiestas y juegos atraían a ella a gran número de forasteros; y se decía que «no todos pueden ir a Corinto», aludiendo a lo costosa que resultaba su vida de placer⁶. El ambiente, por lo tanto, no era propicio al desarrollo de la vida cristiana a mediados del siglo I.

San Pablo llegó a Corinto el año 51, durante su segundo viaje (año 49-52), después de un intento de apostolado en Atenas³, que le produjo depresión de ánimo⁴. Los Hechos de los Apóstoles dan un resumen⁵ de la actividad que desplegó en la ciudad durante casi dos años, o sea hasta fines del 52. Su actuación — alentada por una visión del mismo Jesús⁶ — dio por resultado la fundación de una iglesia, y debió de comprender no sólo la ciudad, sino otras poblaciones de Acaya⁷. Alojado en casa de Áquila y Priscila, que quizás hacía tiempo que eran cristianos, expulsados de Roma⁸ por el edicto de Claudio⁹, predicaba los sábados en la sinagoga sobre el mesianismo de Jesús. La acción y la predicación apostólicas tuvieron éxito⁹. Fueron numerosos los hombres que adquirió para el Señor¹⁰. Excitada por ello la cólera de los judíos contra él — no habría en la cuestión otros enemigos, pues la ciudad estaba abierta a todos los cultos —, se trasladó a la casa de un tal Ticio Justo, en que se le juntaron más adeptos. Había entre ellos gentes de la clase baja de la población¹¹, aunque no faltaron otros de más alta condición¹², diferencia expli-

el fundada¹⁴, la que más trabajo le costara y que tantos consuelos le proporcionó. Quizá volvió a ella después de su primer cautiverio en Roma.

¹ HORACIO, *Odus*, 1,7,2; OVIDIO, *Metamorfosis*, 5,407. ² FILÓN, *Leg. ad Caium*, 36. ³ ARISTÓFANES, *Frag.*, 133; PLATÓN, *Republ.*, 3,404. ⁴ ESTRABÓN, *Geogr.*, 8,6; PAUSANIAS, *Periegesis*, 2,1; HORACIO, *Epíst.*, 1,17,36. ⁵ Cf. SUTONIO. Claudio, 25.

⁶ Cf. Rom 16,1; Act 18,18. ⁷ Act 18,24. ⁸ Act 17,16-34. ⁹ 1 Cor 2,3. ¹⁰ Act 18,1-18. ¹¹ Act 18,9-10. ¹² Cf. 2 Cor 1,1; 9,2. ¹³ Act 18,2. ¹⁴ 1 Cor cap. 1. ¹⁵ Act 18,8. ¹⁶ 1 Cor 1,26-29. ¹⁷ 1 Cor 1,16; 11,17-34. ¹⁸ Act 18,24-28; 19,1; cf. 1 Cor 1,12; 3,5 y sigs. ¹⁹ Act 20,1-3.

Bibl.: E. LE CAMUS, *Notre voyage aux pays bibliques*, III, París 1896, págs. 289-390. I. ROHR, *Paulus und die Gemeinde von K.*, en *BSI*, IV, 4 (1899), págs. 1 y sigs. H. LECLERCQ, *Corinthe*, en *DACL*, III, 2, cols. 1959-1966. TH. LENSCHAU, *Corinthos*, en *Pauly-Wissowa*, supl. IV (1924), cols. 1007-1036. F. J. DE WAELE, *Corinthos*, en *Pauly-Wissowa*, supl. VI (1935), cols. 182-199. I. ΜΠΑΛΑΦΟΥΤΑ, *Ἀρχαία καὶ Νέα Κόρινθος*, Corinto 1961. Referente a las excavaciones de Corinto por la American School of Classical Studies de Atenas, véase: *Corinth*, Cambridge 1929-1932, 7 vols. TH. LESLIE SHEAR, en *The Classical Weekly* (1931), págs. 121-126, 130-135. *The American Journ. of Archaeology* ha dado, desde 1929, el resultado de las excavaciones. Véase también un resumen en *Ancient Corinth*, 6.ª ed., Atenas 1954.

R. DÍAZ CARBONELL

CORMORÁN (heb. *šālāk*; Targ. *šālēnūnā*; καταράκτης; Vg. *mergalus*). Ave enumerada entre los animales impuros. El cormorán común es frecuente en el litoral siropalestino, en el Jordán y en el lago de Genezaret.

Lv 11,17; Dt 14,17.

Bibl.: → Fauna.

CORNALINA (heb. *šōdem*; σάρδιον; Vg. *sardius*). Piedra preciosa, variedad roja translúcida de la calcodonía. Es la primera piedra del pectoral del sumo sacerdote¹. Pudiera ser la primera de las nueve piedras que adornan al rey de Tiro², aunque por lo general se traduce por rubí. El juez supremo en el Apocalipsis



Corinto. Por entre las columnas aún en pie del templo de Apolo, podemos ver el Acrocorinto o Acrópolis de Corinto. Los vestigios de fortificaciones más antiguas datan del siglo IV A.C. (Foto P. Termes)

se asemeja a la cornalina³, cuya piedra también figura como el sexto cimiento del muro de la Nueva Jerusalén⁴.

¹Éx 28,17. ²Ez 28,13. ³Ap 4,3. ⁴Ap 21,20.

Bibl.: HAAG, cols. 350-351. K. GALLING, *Edelsteine*, en BRL, I, cols. 139-140.

M. V. ARRABAL

CORNEJA (κορώνη; Vg.; *cornicula*). Es un *hapax legómenon* que aparece en la carta que Jeremías dirige a los cautivos de Babilonia, diciendo que los ídolos son como cornejas, que vuelan entre el cielo y la tierra¹. La forma griega parece que se refiere más bien al → **cuervo** (heb. *ʿōrēb*) en general.

¹Bar 6,53 (54 LXX).

R. SÁNCHEZ

CORNELIO (Κορνήλιος; Vg. *Cornelius*). Primer gentil convertido al cristianismo. Descendía de la *gens* Cornelia, ilustre familia romana, o de un liberto de la misma. Tenía el cargo de centurión de la cohorte Itálica, que guarnecía a Cesarea. Era un hombre temeroso del verdadero Dios sin estar circunciso. Rezando un día a la hora nona, un ángel le anunció que el Señor había escuchado sus oraciones y le ordenó que enviase hombres a Joppe en busca de Simón Pedro. Entre tanto, Pedro tuvo por tres veces una visión simbólica, en la

que Dios le mandaba comer animales impuros, cuya significación era que había de recibir en la fe de Cristo a los paganos o no judíos. A la llegada de los emisarios de Cornelio el Espíritu Santo le dio a conocer que eran mensajeros de Dios. Pedro fue a Cesarea, y Cornelio y los suyos fueron bautizados. El apóstol explicó ante la comunidad de Jerusalén su proceder de haberlos admitido en el seno de la Iglesia. La Biblia no vuelve a hablar de Cornelio. San Jerónimo le considera el iniciador de la Iglesia de Cesarea. Una tradición dice que fue obispo de Skepsis en Misia. Su fiesta se celebra el 2 de febrero.

Act 10,1-11,18.

Bibl.: JERÓNIMO, *Adv. Iovinianum*, 1,39. A. WICKENHAUSER, *Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert*, Münster 1921, pág. 314 y siguientes.

P. ESTELRICH

CORNETA (heb. *qeren*, *qeren ha-yōbēl*, *yōbēl*, *šō-fār*; aram *qarnā*²; ac. *šappārū*; κερατίνη; Vg. *cornu*). Instrumento musical de viento, hecho de cuerno de macho cabrío o de carnero, y posteriormente de metal. Se empleaba para dar las señales militares y para anunciar el principio de las fiestas y los acontecimientos importantes, tales como la neomenia, el jubileo, el ayuno del Día de la Expiación y el día primero del año.

Éx 19,16; Lv 25,29; Jos 6,5; Jue 7,8;22; 2 Sm 20,22.

Cesarea del Mar. Vista aérea del puerto y edificios actuales. Aquí residía el centurión Cornelio, cuyo bautismo por san Pedro marcó un hito en la historia de la Iglesia apostólica. (Foto *Orient Press*)



Estela egipcia de madera policroma, representando a un cantor del coro de Amón cantando de rodillas ante Harmahis, otra divinidad. (Museo del Louvre)

Bibl.: A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, II, Paris 1953, pág. 195.

D. VIDAL

CORO (heb. *kôr*; sum. *GUR* = *gurru*; *kópos*; Vg. *corus*). Nombre vulgar de una medida de capacidad empleada para medir áridos (harina, trigo, cebada, etc.) y líquidos¹. Era semejante al *GUR* (= *gurru*) sumerio en magnitud y en nombre. Tenía la misma capacidad que el → *hōmer* y representaba, por lo tanto, con éste la mayor medida hebrea. Se discute su valor expresado en kilogramos y litros. Según cálculos recientes, en la época neobabilónica, su capacidad era de 241,20 litros y en la helenística de 393,84 litros. En el NT, su nombre (*kópos*) es una simple transcripción del hebreo *kôr*². Según De Vaux, la mención del uso del coro en el caso del aceite³, es decir, un líquido, obedece a una confusión y ha de corregirse en → *bat* conforme a la versión griega y al texto paralelo⁴; no obstante, en el libro de Ezequiel se insiste en que los líquidos se medían con él⁵.

¹ 1 Re 5,2,25; 2 Cr 2,9; 27,5; Esd 7,22. ² Lc 16,7. ³ 1 Re 5,25. ⁴ 2 Cr 2,9. ⁵ Ez 45,14.

Bibl.: A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, II, Paris 1953, págs. 248, 249, 250, 251, 252. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, Paris 1958, págs. 303, 305, 306, 307.

C. GANCHO

CORO, Director del. Los comentaristas modernos están de acuerdo casi en su totalidad en que hay que traducir por «maestro o director del coro» la indicación hebrea *la-mēnaššēh* — que aparece al principio de unos 55 salmos y en Hab 3,19 — como participio pi'el de la raíz *nāšah*, con la acepción de «conducir», «dirigir». Las versiones antiguas no entendieron esta indicación, y LXX y Vulgata tradujeron respectivamente *eis tò télos*, *in finem*, «para el fin». Recientemente Enciso lo interpreta como «acompañamiento musical».

El libro de Crónicas, que tanto interés demuestra por la música litúrgica, refiere la distribución de las tres familias de ʾĀsāf, Hēmān y Yēdūtūn en 24 clases que cuidaban del canto en el Templo y de cuanto se refería a las solemnidades religiosas, «para hacer el oficio de cantores, acompañándose del arpa, del salterio y de los címbalos»¹. Los directores eran los tres mencionados.



La organización es de tiempos posteriores, pero se atribuye a David, que mostró siempre gran interés por el culto.

Del destierro sólo regresó el grupo de ʾĀsāf², lo que tal vez quiera indicar que las otras dos familias no habían ido a Babilonia.

¹ 1 Cr 16,4-7,37-43. ² Esd 2,41; Neh 7,4.

Bibl.: J. ENCISO, *Indicaciones musicales en los títulos de los salmos*, en *Miscellanea Biblica B. Ubach*, Montserrat 1953, págs. 185-200. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, II, Paris 1960, pág. 259.

C. WAU

CORONA. → **Diadema.**

CORONA DE ESPINAS. Tejido de espinos con que los soldados romanos martirizaron la cabeza del Señor¹. Tres son las cuestiones que se plantean respecto a la corona de espinas: forma de la misma, especie de la planta espinosa y número de las espinas. Un fresco de la catacumba de Pretextato, del siglo II, representa la coronación de espinas de Jesús con una corona en forma de capacete. En un sarcófago del Vaticano, del

siglo IV, un soldado coloca una corona circular a manera de diadema sobre la cabeza de Jesús. La primera forma, menos común, parece ser la más probable. En cuanto a la especie de planta espinosa, unos se inclinan por *Ziziphus spina Christi*, otros prefieren *Ziziphus vulgaris*, o *Paliurus aculeatus*, o también *Poterium spinosum*. El número de espinas, según distintos autores, se eleva desde 72 a 6000, número, este último, evidentemente excesivo. Se sostiene que la mayor parte de la corona de espinas se guarda en Nôtre-Dame de París.

¹Mt 27,29; Mc 15,17; Jn 19,2.

Bibl.: F. DE MEY, *Les reliques de la sainte Couronne d'épines d'Aix-la-Chapelle et de Saint-Denis*, en *RA*, 2 (1893), págs. 392-398. H. LESÊTRE, s.v., en *DB*, cols. 1087-1089. H. LECLERCQ, en *DACL*, VII, cols. 1155-1157. E. HA-REUBENI, en *RB* (1933), págs. 230-234.

V. POLENTINOS

CORONACIÓN. El ritual establecido para la coronación de los reyes israelitas se celebraba en el santuario, teniendo entonces carácter religioso, y en el palacio. En el Templo se llevaban a cabo la coronación propiamente dicha o imposición de los símbolos reales, la

→ **unción** la → **aclamación** y la → **entronización**; y en el palacio presentaban homenaje los altos dignatarios.

El símbolo real por excelencia era la corona, que el monarca recibía de manos del sumo sacerdote¹. Las dos descripciones de entronización, algo pormenorizadas, que se hallan en SE², no hablan del → **cetro**, que era, sin embargo, símbolo del poder real³. Otro elemento de la imposición de las insignias reales era el *édut* o «testimonio», que quizá haya que interpretar como el protocolo de legitimación del soberano, reconociendo la Alianza pactada con Yahweh y su adopción por Dios.

¹2 Re 11,12. ²1 Re 1,32-48; 2 Re 11,12-20. ³Sal 2,9.

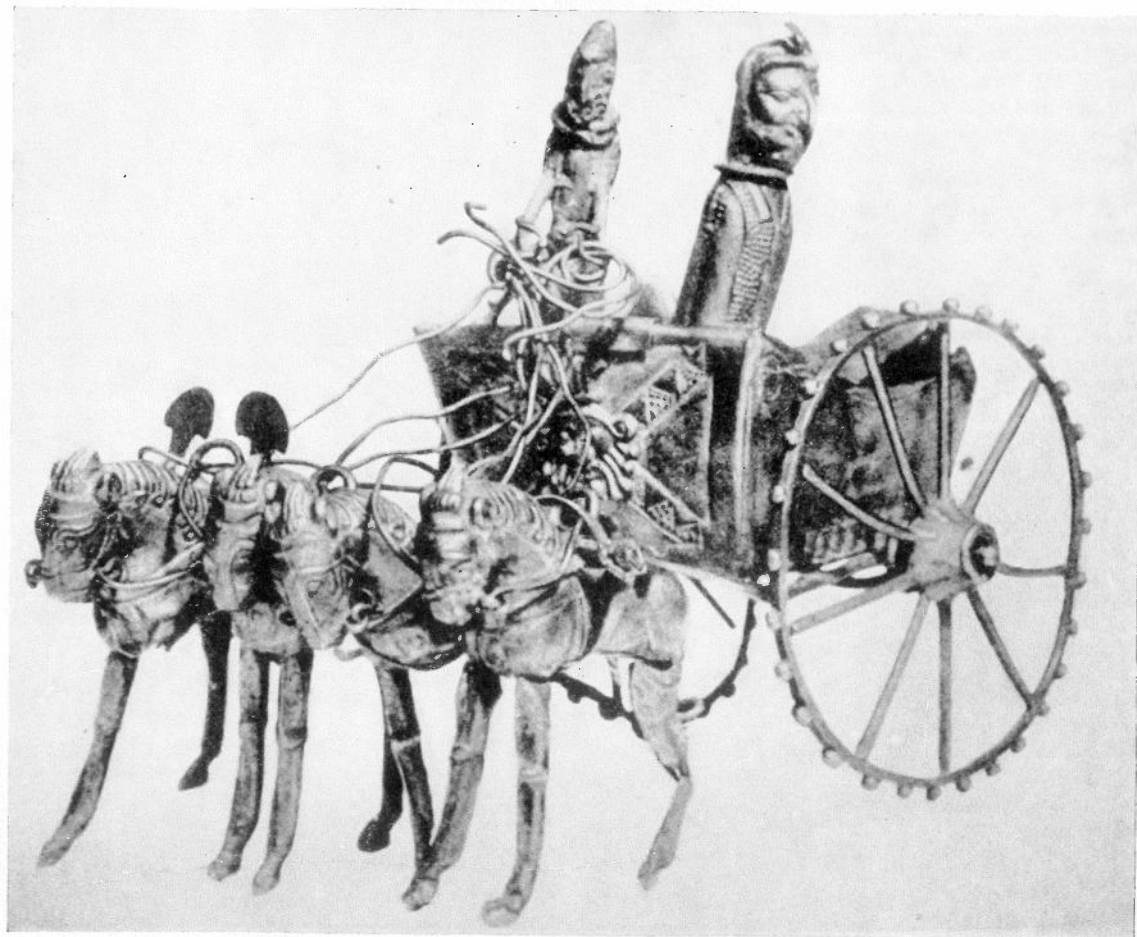
Bibl.: G. VON RAD, *Das jüdische Königsritual*, en *ThLZ*, 57 (1947), págs. 211-216. J. DE FRANE, *L'aspect religieux de la royauté israéliite. L'institution monarchique dans l'Ancien Testament et dans les textes mésopotamiens*, Roma 1954.

J. CARRERAS

COROS (χῶρος; Vg. *corus*). Viento del noroeste¹ citado por los antiguos como viento frío y violento.

¹Act 27,12.

Correo real persa. Este correo era famoso en la antigüedad por su rapidez y regularidad cualquiera que fuera la estación del año o condiciones climatológicas. (Foto *Orient Press*)



COROZAÍN (Χοραζαῖν, Χωραζαῖν, Χοροζαῖν; Vg. *Corozain*). Ciudad contra la que Jesús pronunció una amenaza, al propio tiempo que contra Betsaida, porque permaneció refractaria ante los prodigios que llevó a cabo en ella¹. Estaba situada a 3 km al norte del lago Genesaret, no lejos de Cafarnaúm y Betsaida, a 2 millas romanas de la primera, según Eusebio, quien agrega que en un tiempo era una aldea desierta. Se identifica con Karāzah o Karaziyyah, lugar de índole basáltica, en el que se ha descubierto una antigua sinagoga de lava esculpida, en cuya cátedra está inscrito, en hebreo-aramaeo, el nombre de Yudán, hijo de Ismael, que intervino en la construcción del monumento.

¹Mt 11,20-23; Lc 10,13.

Bibl.: EUSEBIO, *Onom.*, 175-24. ABEL, II, págs. 152-299.

D. VIDAL

CORREDOR (heb. *rāšim* [sing. *rāš*]; παραιρέχοντες; Vg. *praecursores*, *emissarii*). Técnicamente la palabra es la traducción de una institución hebrea que tiene precedentes en Egipto¹. Los corredores formaban parte de la guardia real, con el cargo de escolta personal del soberano, cuyo carro precedían y seguían, avisando a la muchedumbre que se mantuviese a respetuosa distancia. Existían en la época de Saúl². Posteriormente tuvieron su sala de armas en la entrada del palacio³; Salomón mandó hacer para ellos quinientos escudos de oro que estaban en la Casa o Palacio del Bosque del Líbano⁴. Los corredores, que tenían una puerta llamada con su nom-

bre⁵ y eran lo bastante numerosos para ser divididos en centurias, desempeñaban turnos de guardia en el palacio y el Templo. Eran elementos del ceremonial, el primero que intentaba adquirir un aspirante al trono: Absalón y Adonías se procuraron cada uno una guardia de cincuenta corredores y un carro⁶. Roboam, después del saqueo de Jerusalén por Šišaq, tuvo que sustituir los escudos y pavese de oro de los corredores por otros de bronce⁷. Los corredores acompañaron a Jehú a Samaria, intervinieron en la extirpación del culto de Bá'al⁸ y tuvieron una participación destacada en la destitución de Atalía y en la entronización de Joás⁹.

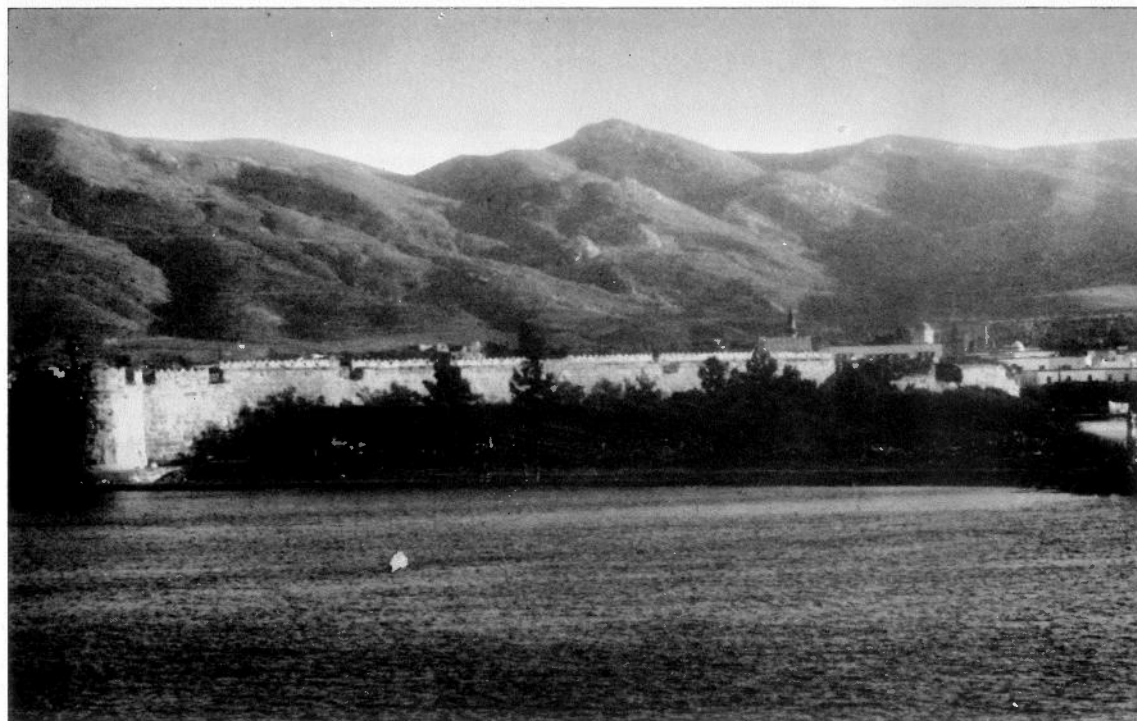
¹Cf. Gn 41,43. ²1 Sm 22,17. ³1 Re 14,27-28; 2 Cr 12,10-11. ⁴1 Re 10,16-17. Re 11,19. ⁵2 Sm 15,1; 1 Re 1,5. ⁶1 Re 14,26-28. ⁷2 Re 10,25. ⁸2 Re cap. 11.

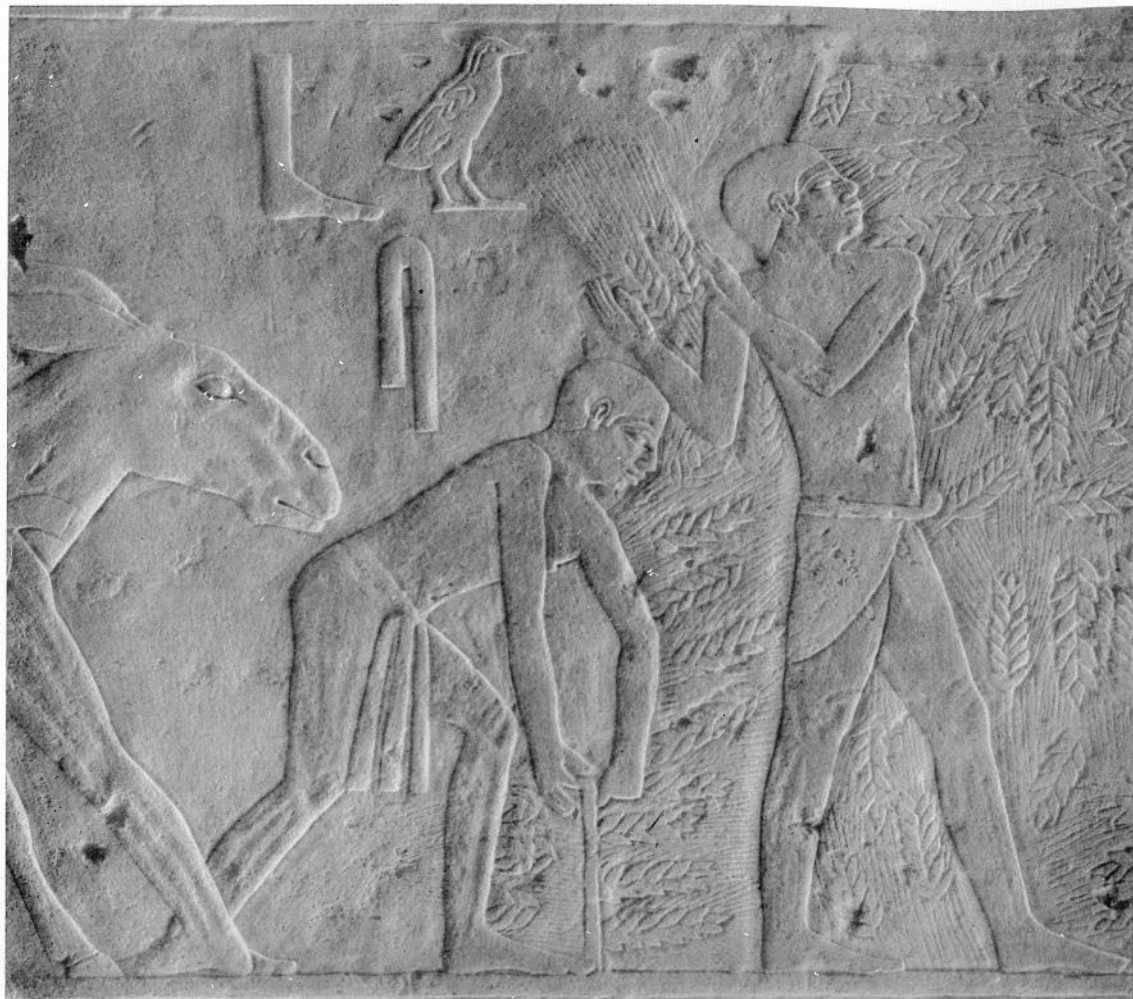
Bibl.: A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, II, París 1953, págs. 59, 104. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, París 1958, págs. 189-190; II, París 1960, págs. 20-21.

R. SÁNCHEZ

CORREO (heb. *rāšim* [pl.]; οἱ τρέχοντες, διὰ βιβλιαφόρων; Vg. *cursores*). Encargado de llevar los mensajes del soberano en los reinos del antiguo Próximo Oriente. La palabra hebrea *rāš*, así como las correspondientes en las versiones, aparecen en plural en la SE. En un principio, la voz hebrea suele aplicarse a los → **corredores**, que formaban parte de la escolta y la guardia reales. No obstante, se emplea para denotar al correo propiamente dicho en tres ocasiones: los que despachó Ezequías a diferentes partes de sus domi-

La ciudad de Cos, capital de la isla del mismo nombre, con el castillo de los Caballeros de Rodas edificado cerca del famoso santuario de Esculapio. (Foto P. Termes)





Relieve de una mastaba, en el que aparecen unos campesinos egipcios dedicados a la recolección del trigo con el que forman una hacina. (Museo del Louvre)

nios con el mensaje en que suplicaba al pueblo que volviese a Yahweh, a fin de librarse del poder de los asirios¹; y los que el rey Asuero envió a todas las provincias del imperio, ante todo, para divulgar la orden de exterminio de los judíos y, en segundo término, para conceder a los correligionarios de Ester la amnistía y muchos grandes privilegios².

Se conoce bastante bien el servicio real de correos de los aqueménidas. Sus miembros montaban veloces caballos, que cambiaban en postas dispuestas en trechos regulares a lo largo de las carreteras. A veces, el jinete que llegaba era sustituido por otro descansado, el cual se hacía cargo del mensaje y cumplía su cometido a despecho de las dificultades que le opusieran el clima y los parajes que recorría. Bastaban de seis a ocho semanas para que los mensajes o edictos del monarca llegaran a los más apartados rincones del inmenso imperio persa. Similares fueron el correo romano y el musulmán abbasí, que adquirieron alta

perfección, y el segundo de los cuales no hizo en parte sino explotar y desarrollar la institución persa.

¹2 Cr 30,6.10. ²Est 3,13-15; 8,10.

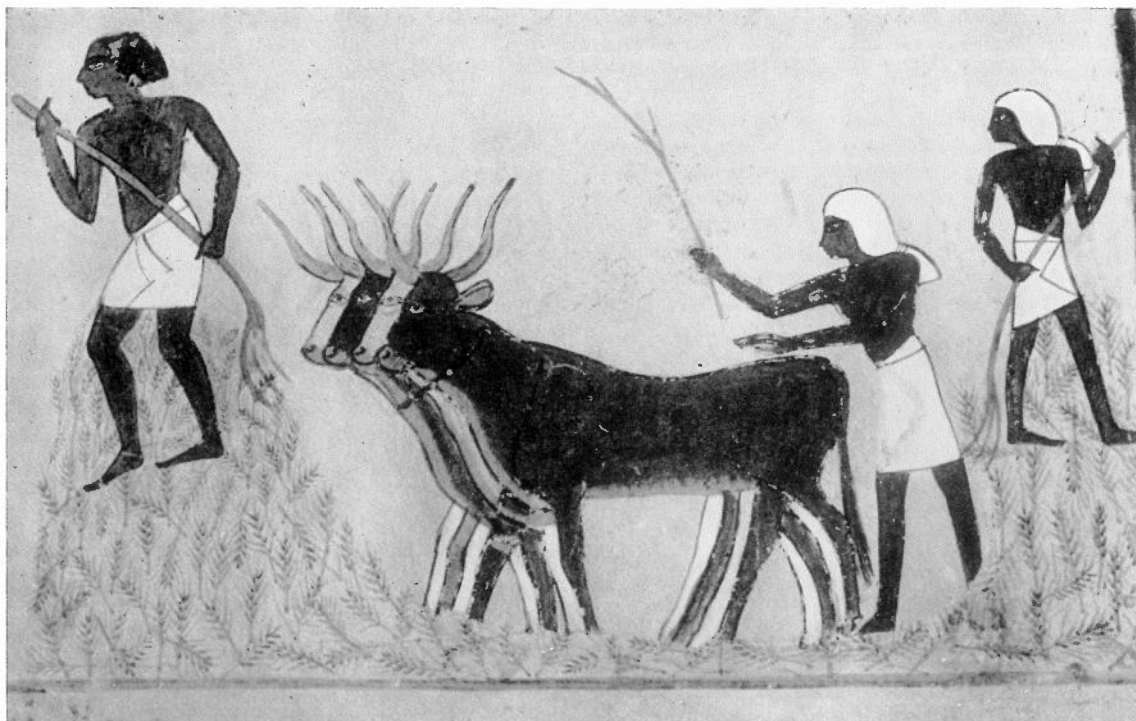
Bibl.: HERODOTO, *Hist.*, 8,98. JENOFONTE, *Ciropedia*, 8,6. L. MARCHAL, *Les Paralipomènes*, en *La Sainte Bible*, IV, Paris 1952, pág. 224. L. SOUBIGOU, *Esther*, ibid., pág. 639. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, II, Paris 1960, pág. 20.

C. COTS

CORTIN. → Colgadura y Velo.

CORZO. En algunas versiones se traduce a veces en lugar de → **cabra montés**.

COS (Κῶς, Κόως; Vg. *Coos*, *Cous*). Una de las islas del Dodecaneso, situada entre las penínsulas de Halicarnaso y de Gnido, célebre en la antigüedad por sus vinos. Contaba desde hacía tiempo con una colonia judía. Las SE la mencionan en dos ocasiones. La carta con que Lu-



Bueyes en la trilla de la mies recién cosechada. De una pintura de la tumba de Menna, XVIII dinastía

cio anunció la alianza de Simeón Macabeo y los hebreos con el pueblo romano también se destinó a la población de Cos¹; el barco en que iba san Pablo, en su postrer viaje a Jerusalén, hizo escala en Cos una noche antes de zarpar hacia Rodas², aunque el texto bíblico no indica a cuál puerto de la isla arribó.

¹ J Mac 15,23. ² Act 21,1.

Bibl.: F. M. ABEL, *Les livres des Maccabées*, Paris 1949. SIMONS, § 1197.

J. A. G.-LARRAYA

COS. → Qōs, Ha-.

COSAM (Κωσάν, «oráculo»?; Vg. *Cosam*). Antepasado de Jesucristo por la línea de Natán y descendiente de David.

Lc 3,28.

Bibl.: J. OBERNHUMER, *Die menschliche Abstammung Jesu*, en *ThPQ*, 91 (1938), págs. 524-527. HAAG, cols. 1548-1551.

COSECHA, Fiesta de la (heb. *ḥag ḥā-ʾāsif*; ἑορτὴ Σερισμοῦ; Vg. *solemnitas... quando congregaveris omnes fruges tuas de agro*). La tercera de las fiestas anuales instituidas entre los mandamientos litúrgicos del Éxodo¹, llamada de ordinario fiesta de las Tabernáculos o de las Cabañas. Consagraba la estación de otoño. Prueba que el año, en la época del Éxodo, se computaba de un otoño a otro. Su faceta más característica era el tono alegre; se celebraba el décimoquinto día del séptimo mes².

¹ Éx 23,16; 34,22. ² Lv 23,34.

Vasija de cristal policromo para la conservación de cosméticos. Del siglo V-IV A.C. (Foto Orient Press)



Bibl.: A. CLAMER, *L'Éxode*, en *La Sainte Bible*, I, 2.^a parte, Paris 1956, pág. 207. E. DHORME, en *BP*, I, pág. 242, n. 16.

M. V. ARRABAL

COSMÉTICOS. El empleo de los cosméticos, tan característicos de los pueblos orientales, goza de una alta antigüedad. Así, por ejemplo, en las excavaciones de 'Ur se han descubierto, en estratos que datan del siglo xxv

Frasco de marfil, para cosméticos, de una sola pieza. La cabeza de la figurilla se halla coronada por una cuchara en forma de mano. (Foto *Orient Press*)



Paleta egipcia de madera, para la aplicación de cosméticos, con indicios de policromía. Aparece cerrada por una tapa en forma de ánfora. (Museo del Louvre)

A.C., diferentes objetos de tocador que prueban que el arte de la cosmética ya estaba muy desarrollado entonces. Sabido es, tanto por las representaciones plásticas como por la arqueología, la afición de Egipto a los cosméticos; se han descubierto allí tarros, cucharillas y

barritas para pintar los ojos. Otro tanto puede decirse acerca de Babilonia.

Las paletas de piedra caliza, semejantes a pequeños cuencos, se encuentran en Palestina en niveles que se datan a partir del siglo IX (Hierro II). Dichas paletas servían para mezclar y preparar colores para el rostro, con la ayuda de unas espátulas de hueso que aparecen con frecuencia en las excavaciones, lo mismo que cucharillas para los ungüentos y barritas para la aplicación del kohl, tanto de metal como de marfil. La Biblia no menciona cosméticos — colorete, tintura capilar y polvos —, que los hebreos emplearían por imitación de los hábitos de otros pueblos. Los cosméticos más corrientes en la SE son el → **antomonio** y el → **ungüento**. No resulta claro si la alheña (cosmético de color anaranjado aplicado al pelo, las uñas, las manos y los pies), se menciona en los textos sagrados.

Bibl.: S. KRAUSS, *Talmudische Archäologie*, Leipzig 1910, págs. 233-244. B. MEISSNER, *Babylonien und Assyrien*, I, Heidelberg 1920, págs. 244, 412. G. DALMAN, *Arbeit und Site*, V, Gütersloh 1937, págs. 276, 286-287, 334, 346, 352-353. R. S. LAMON, etc. *Megiddo*, I, Chicago 1939. W. F. ALBRIGHT, *The Excavation of Tell Beit Mirsim*, III, New Haven 1943, págs. 80-81. G. POSENER, S. SAUNERON y J. YOYOTTE, *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris 1959.

D. VIDAL

COSMOGONÍA. El Espíritu Santo no intentó enseñar a los hombres los secretos de la naturaleza, como lo recordó León XIII, citando unas palabras de san Agustín^A. Y ciertamente los antiguos hebreos no podían solamente con la fuerza natural de la inteligencia adelantarse a descubrir lo que la humanidad no ha conocido hasta los tiempos modernos. No es, pues, de extrañar que el relato del origen del mundo en el capítulo primero del Génesis sea un reflejo de las sencillas ideas corrientes sobre la naturaleza en el mundo antiguo. El estado originario de la tierra se describe primeramente (1,2) como algo *vacío, desolado o sin forma* (→ **Caos**), cubierto por las aguas del océano, cubierto a su vez de tinieblas. Luego, el proceso por el cual el mundo fue llevado a la condición en que lo conocían los hebreos se nos presenta dividido esquemáticamente en un período de seis días, a los que sigue el descanso de Dios en el séptimo, una vez terminado el trabajo de la creación. Esta primera semana sirvió de modelo a la práctica hebrea de dedicar el último día de cada semana al reposo y al culto de Dios.

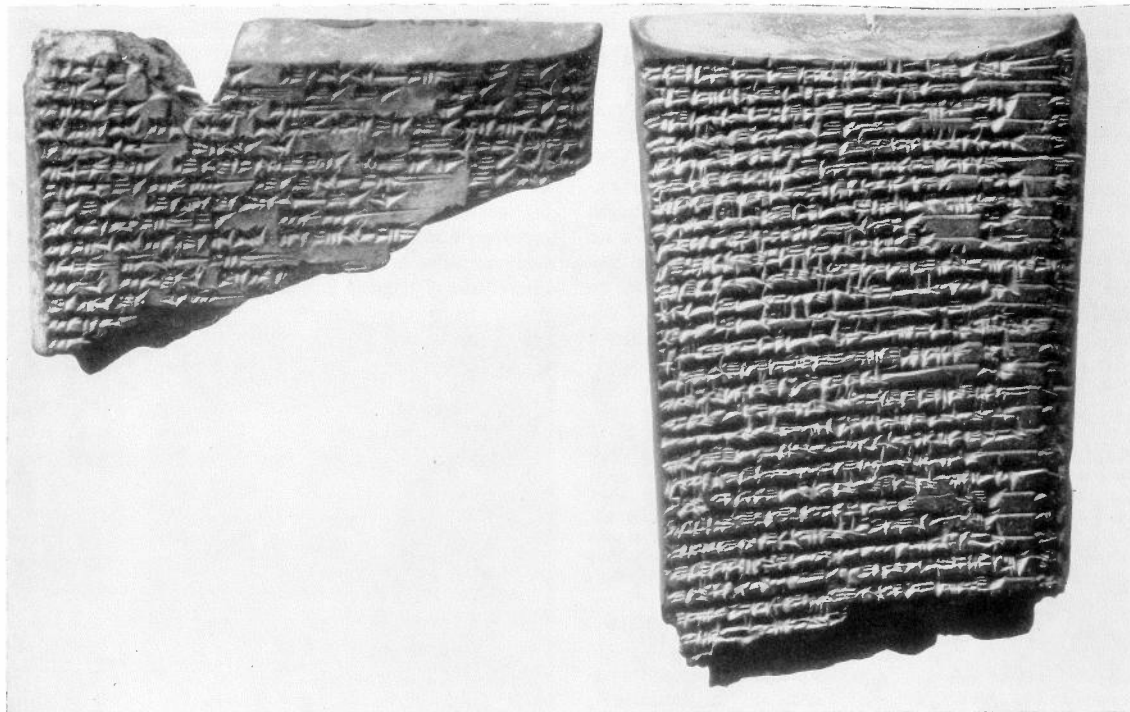
Cuando en un día triste y nublado, el sol está oscurecido, pero hay todavía luz, ésta parece tener una existencia propia. En consecuencia, se dice que la luz fue creada el primer día antes de que existieran los cuerpos celestes y se estableció entonces la sucesión regular de la luz y las tinieblas. De la misma manera que la naturaleza de la luz era desconocida, lo era también la de las tinieblas. Éstas se concebían no como la negación de la luz, sino como algo positivo¹.

El segundo día fue creado el cielo o firmamento. Su superficie sostenía las aguas superiores, separadas así de las inferiores que todavía cubrían la tierra. Como sea que no se conocía el mecanismo de la evaporación y de la condensación, la existencia de estas aguas superiores parecía ser exigido por el fenómeno de la

lluvia. Y la caída de la lluvia desde estas aguas superiores parecía exigir a su vez oportunamente unas *computas* en el firmamento, tal como las menciona Gn 7,11.

Al tercer día aparece la tierra firme, debido a que las aguas, que todavía la cubrían, se retiraron a sus propios dominios. En el mismo día produjo Dios las diversas especies de vegetación para cubrir con carácter permanente la tierra, según las estaciones. Sus especies quedan divididas entre las que parecen no tener semilla, las que contienen el grano en forma visible, como el trigo y la cebada, y los árboles que producen fruto con semilla interior. Con esto estaba ya preparado un alimento adecuado para los animales y para el hombre. A fin de que la tierra estuviera preparada de modo total y conveniente para sus habitantes, hacía falta la acción del Sol y de la Luna; éstos fueron creados al cuarto día junto con las estrellas. Pero la descripción se hace de nuevo según las apariencias. Se habla del Sol y de la Luna como si fueran de tamaño mayor que todas las estrellas. Los dos últimos días fueron dedicados a la creación de los pobladores vivientes del agua, del cielo y de la tierra. El hombre, la obra cumbre, es creado a semejanza de Dios y se le confiere el orden y la autoridad sobre toda la tierra y todo lo que ella contiene. Esto demuestra claramente que todo el trabajo de la creación ha sido hecho para preparar una habitación o estancia para el hombre.

Hasta aquí el relato es simple y directo. La dificultad, no obstante, se presenta al examinar la relación de los dos primeros versículos del primer capítulo del Génesis con lo restante del mismo capítulo, dificultad que se ha hecho sentir desde muy antiguo. La afirmación inicial del presente texto es que «al principio creó Dios el cielo y la tierra». Si se entiende esto como cronológicamente precedente a lo que sigue, ¿cómo se explica que los cielos fueran creados al segundo día? La primera respuesta de san Agustín era que Dios creó primero la materia, de la cual tendría que formarse todo; de manera que *cielo* significa aquí la materia, de la cual fue formado después el mismo cielo^B. Más adelante, por una explicación todavía más sutil, afirmaba que la materia precedió a la forma, no en el tiempo, sino en el origen, así como la voz precede a las palabras formadas^C. Pero el Génesis fue escrito a fin de que lo entendiese el pueblo sencillo que nunca podría llegar a interpretar el texto en esta forma (por lo que se refiere a la teoría de la materia informe y caótica → **Caos Primitivo**). Si la afirmación inicial a que nos referimos se interpreta no cronológicamente, sino como una afirmación sumaria de lo que luego se explicará con detalle, hay una incongruencia en un texto por otra parte tan bien ordenado, ya que la creación del cielo se menciona después, pero no la de la tierra. Y semejante dificultad subsiste si «cielo y tierra» se toman en el sentido del universo y no específicamente de sus partes. Según una antigua tradición judía no hay afirmación introductoria alguna y, así entendido, el texto se puede leer muy llanamente: «Al principio», esto es, «cuando Dios empezó a crear el cielo y la tierra, la tierra estaba desierta y vacía, las tinieblas cubrían la superficie del océano, y el espíritu



Tercera tablilla asiria con el *Poema de la Creación*. Esta copia fue hecha para la biblioteca real de Nínive y reproduce un texto similar al de las más antiguas versiones babilónicas, cuyo origen debe buscarse entre los sumerios del III milenio A.C. (Foto *British Museum*)

de Dios se cernía sobre el haz de las aguas. Entonces dijo Dios...» El verbo usado en el ver. 1, *bārā*², no significa por sí mismo creación de la nada, como lo muestra claramente el ver. 27, cuando se usa al tratar de la creación del hombre. Pero la luz, el firmamento, los cuerpos celestes son traídos a existencia por la mera palabra de Dios. Eso parece significar claramente que Dios los creó de la nada. Según la versión fundada en la antigua tradición judía, el texto no enseña la eternidad del mundo; prescinde de su origen; y la primera afirmación clara de que Dios creó el cielo, la tierra y todas las otras cosas de la nada, se halla en 2 Mac 7,28.

A menudo se habla del cap. 2 del Génesis como de un segundo relato de la creación. Esto es, no obstante, un error. Dicho capítulo constituye una narración de la creación de los primeros seres humanos. No se mencionan el cielo, la tierra ni las aguas. Solamente se habla de la vegetación del jardín y se reduce a los árboles. De igual manera, los animales mencionados son solamente aquellos que Adán podía conocer y ver. Y la formación de los árboles y animales sale a colación incidentalmente en relación con la historia de Adán.

El antiguo Próximo Oriente no produjo nada comparable a la narración que presenta el Génesis. Ésta es única; y no sólo por estar fundamentada en los días de la semana, sino por su dignidad, coherencia y orden lógico. Es reflejo de las ideas respecto a la naturaleza que eran corrientes en el tiempo en que fue compuesta, y tiene paralelos en las cosmogonías babilónicas.

Tres de sus principales testimonios son los fragmentos de *Babyloniaca*, obra escrita en griego por Beroso, un sacerdote del templo de Bel, y que fue dedicada por él a Antíoco I Sóter (281/280-262/261 A.C.); un texto bilingüe en sumerio y acádico, y el llamado *Poema de la Creación* (*Enûma eliš*). Beroso afirma que hubo un tiempo en que «todo era tinieblas y agua». No obstante, se aparta de la Biblia al no mencionar la tierra y prosigue con la descripción de varios monstruos fantásticos, cuyas imágenes podían verse en el templo de Bel. El texto bilingüe menciona también el papel primordial del agua: «Todas las tierras eran mar». El *Poema de la Creación* en su forma babilónica es en realidad un poema en honor de Marduk, y narra su ascensión hasta lo más alto del panteón; el relato de la creación resulta algo accidental dentro de su argumento. En la versión asiria, Aššur, el gran dios de Nínive, ocupa el lugar de Marduk. En este poema, «cuando en las alturas los cielos no tenían nombre, y abajo la tierra era desconocida por su nombre» (esto es, todavía no había sido creada), sólo existían Apsu, «su progenitor», Mummu y Tiamat, «que dieron nacimiento a todos ellos». Tiamat, el océano salado, lleva el mismo nombre que *tēhōm*, el primitivo océano de Gn 1,2. En este texto se usa sin artículo, como siempre que está en singular, lo que sugiere un nombre propio. Por otra parte, es usado una docena de veces un plural y en dos de estos textos con artículo: Sal 106,9 e Is 63,13. Apsu se dice que representa el agua dulce; Apsu y Tiamat «mezclaban sus aguas en una so-

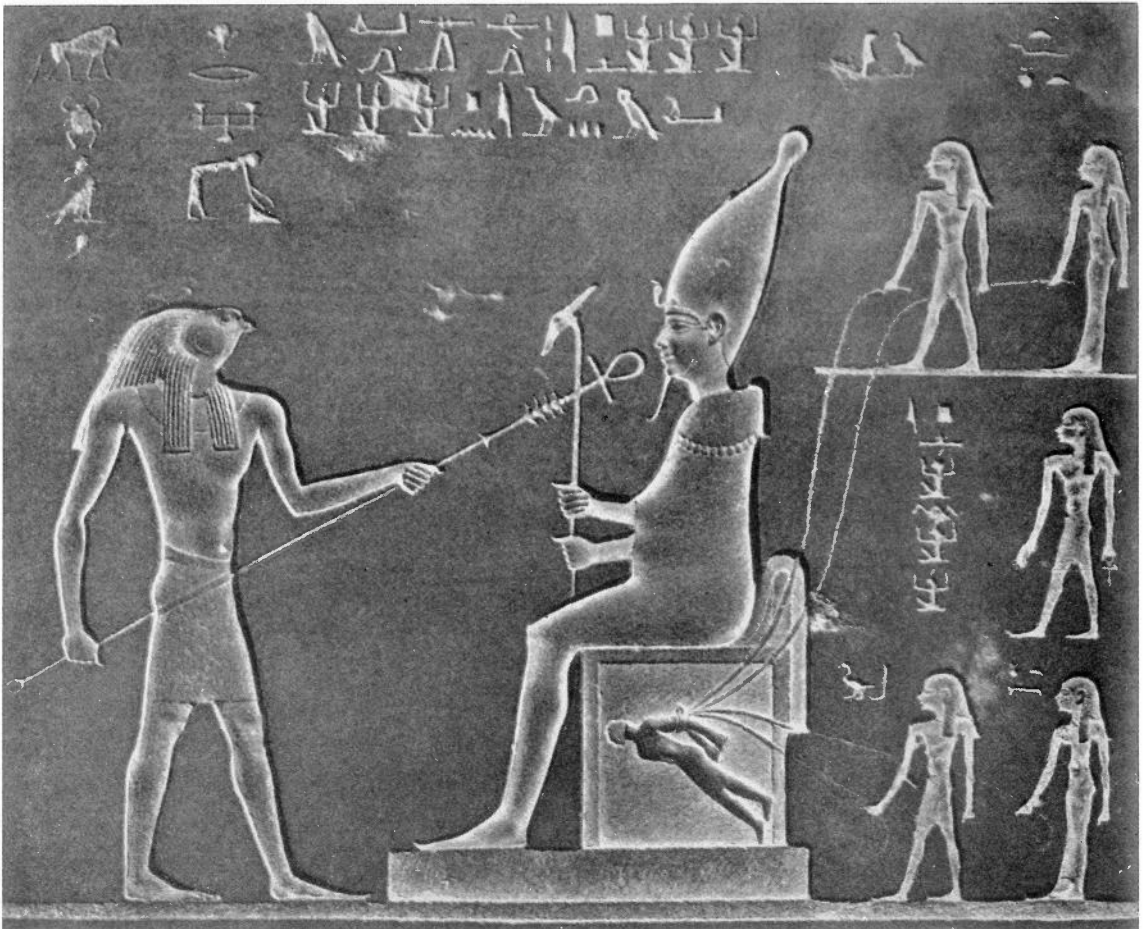
la» (1,8). Esto sugiere el golfo Pérsico, donde el agua dulce del Tigris y la de Éufrates se mezclan con la del mar. Mummu, mencionado simultáneamente con Apsu y Tiamat, es una figura enigmática. En el poema es llamado ministro mensajero de Apsu. Pero en la obra *De primis principiis* del filósofo Damascio (siglo VI) se dice que Tauthe (Tiamat) y Apason (Apsu) tuvieron un hijo, Maymis (Mummu), y tal vez esto indique su verdadero parentesco.

En el texto bilingüe, Marduk formó la tierra colocando esteras de junco en el mar, a fin de sostener el limo que en ellas iba colocando. En este poema, Marduk parece tomar el lugar de Ea, el dios de Eridu, que se hallaba originalmente en la costa del golfo Pérsico. Aquí el aluvión arrastrado por los grandes ríos que en él desembocan extendió gradualmente la tierra firme, y este proceso alejó a Eridu de la costa. Este fenómeno probablemente sugirió el medio adoptado por Dios para formar la tierra. Beroso lo narra de modo distinto. Al principio gobernaba todas las cosas una mujer, llamada Homoroka, nombre que «en griego equivale a mar».

Bel la dividió en dos, y «con una mitad hizo la tierra y con la otra mitad, el cielo». Esto está de acuerdo con el *Poema de la Creación*. Aquí Marduk, después de su victoria en la terrible batalla contra Tiamat, «la cortó en dos partes como una concha (?)» (4, 137) y empleó la mitad de ella para formar el cielo. Estableció guardas en él con órdenes de no dejar escapar sus aguas. No se dice lo que hizo con la otra mitad, pero no cabe duda que la empleó para formar la tierra. Existen claros puntos de semejanza con la narración del Génesis por lo que se refiere a la creación del firmamento por Dios y de la separación entre las aguas superiores y las inferiores.

La creación del hombre es el tema del comienzo de la tablilla VI del *Poema de la Creación*. Después de la disputa fratricida de Marduk y sus seguidores con Tiamat y los suyos, había una sensación de malestar entre los dioses, una conciencia de culpabilidad. El hombre fue creado para pacificarlos. A este fin fue designado como dios culpable Kingi. Era hijo de Tiamat y capitán de sus huestes. Por esto fue castigado, y con su sangre se formó la raza humana «al servicio de los dioses y

Escena de un sarcófago egipcio en el que aparece representado el dios de los muertos, Osiris, sentado en su trono, debajo del cual yace uno de sus enemigos, mientras que su hijo Horus le hace respirar el *anhj* (símbolo de la vida) y el *zed* (símbolo de la resurrección)



para dejarlos libres». El hombre formado así de sangre culpable vino a ser el macho cabrío expiatorio ante los dioses, de la misma manera que el hombre empezó a servirse de animales como portadores simbólicos de su propia culpabilidad.

Cabía esperar que la cosmogonía fenicia fuera importante por lo que interesa a nuestro estudio, pero de hecho hay poco que buscar en ella. El comienzo de todas las cosas fue tenebroso: un tormentoso aire o una tormenta de aire tenebroso, y un caos oscuro y turbido, ambas cosas durante edades ilimitadas. Al cabo el viento se enamoró de sus principios (es decir, de sus elementos constitutivos). De esta conjunción salió Mot (sexo femenino). Esto (continúa el texto) alguien lo explica como si significara «barro»; otros como «la corrupción de una mezcla acuosa». La identificación moderna con «agua» se relaciona con el océano de Gn 1,2. De Mot vino la semilla de todas las criaturas. El viento Kolpias y su esposa Baau engendraron unos mortales llamados Aion y Protógonos. El texto explica que Baau significa «noche». Se ha visto en esta palabra el *bôhû* de Gn 1,2. Esta cosmogonía, tal como ya advertía Eusebio, no hace referencia alguna a la divinidad.

^ADENZ, 1947. ^BDe *Genesi contra Man.*, 1,5-7, en *PL*, 34,178.
^CDe *Genesi ad litteram*, 1,15, en *PL*, 34,257.

¹Is 45,7.

Bibl.: I. P. CORY, *Ancient Fragments*, Londres 1876-1892. C. MÜLLER, *Freg. Hist. Graec.*, II, París 1878, pág. 495 y sigs. BEROSUS-EUSEBIO, *Chron.*, 1, 2, en *PG*, 19,108 y sigs. EUSEBIO, *Praep. Evang.*, 1,10, en *PG*, 21,76. L.W. KING, *The Seven Tablets of Creation*, Londres 1902. É. DHORME, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, París 1907. Artículos sobre cosmogonía en HASTINGS y en ERE. E.A. WALLIS BUDGE, *The Babylonian Legends of the Creation*, Londres 1931. R. LABAT, *Le poème babylonien de la creation*, París 1935. J. PLESSIS, *Babylone et la Bible*, en *DBS*, I, cols. 714-737.

E. F. SUTCLIFFE

COSMOLOGÍA BÍBLICA. 1. CONCEPTO. En modo alguno debemos interpretar esta palabra en sentido estricto, como si comprendiese todo aquello que la Biblia enseña sobre el cosmos, es decir, el universo ordenado, pues la SE no pretende enseñar ciencias naturales, como ya dijo san Agustín: *Spiritus Dei... noluisse ista docere homines nulli salutis profutura*, «El Espíritu de Dios no quiso enseñar a los hombres esas cosas, porque no habían de aprovechar a su salud»^A. Por esto la Biblia jamás hablará directamente del cosmos. Cuando se refiere a él, lo hace, por ejemplo, para aclarar algún concepto. Consecuencia de ello es que la inspiración no responde de la exactitud del concepto que la Biblia presenta del cosmos. Dios no ha inspirado a los escritores sagrados sobre la constitución, configuración, etcétera, del universo. Así, pues, cuando tratan de estas cosas, lo efectúan tal como lo harían sus contemporáneos. Por lo tanto, un estudio sobre la cosmología bíblica habrá de consistir prácticamente en el intento de averiguar el concepto que del cosmos tenían los escritores sagrados y su época. Para ello se tendrán que reunir los datos de textos de épocas a veces muy diferentes, corriéndose el riesgo de tropezar con no pocas dificultades, dado que en épocas distintas pueden haber existido diversas concepciones.

^APL, 34,270.

2. NOMBRE. a) En el AT. El hebreo no tenía equivalente de la palabra «cosmos»; el concepto se traduce por «cielo y tierra»¹. Con frecuencia se expresaba por «todo» (*kôl* o *ha-kôl*)². En los libros del AT redactados en griego aparece la palabra técnica κόσμος³, muy estimada por los judíos helenistas.

¹Gn 1,1; 2,1,4; Éx 31,17; Sal 124,8. ²Sal 8,7; 103,19; Is 44,24; Jer 10,16. ³Sab 7,17; 9,3; 2 Mac 7,23; 13,14.

b) En el NT. Se encuentra, junto a «cielo y tierra» y «todo»¹, también la palabra «cosmos»²; pero hay que tener en cuenta que en Pablo y Juan se alude a veces con la voz «cosmos» al mundo en el sentido físico del vocablo y, mayormente, al mundo en la acepción ética³.

¹Mt 5,18; 24,35; Jn 1,3. ²Mt 24,21; Jn 1,10. ³Jn 1,29; 12,31; 1 Cor 2,12; 6,2.

3. IMAGEN DEL MUNDO. Los escritores sagrados conciben el cosmos de igual manera que sus contemporáneos, no sólo israelitas, sino también de muchos otros pueblos. La imagen que del mundo tenían se basaba en lo observado con los sentidos. En su manera de ver, la tierra era el centro del universo. Era para ellos lo principal porque en ella vivían, y de esta tierra Palestina o Jerusalén eran a veces consideradas el centro, el «ombligo de la tierra»¹.

Imaginaban la tierra como un disco enorme², rodeado de agua y descansando en ella³. Se encuentra también la imagen de la tierra apoyada en columnas, pero en tal caso las columnas se sostienen a su vez en el agua⁴. La forma como la tierra reposa en el agua es un secreto de Dios⁵. Las aguas en que descansa la tierra se llaman «mar primitivo» (heb. *têhôm*)⁶. De este mar primitivo brotan las fuentes, los ríos, etc.⁷. La observación de que el agua dulce surgía de la tierra, les hizo pensar que ésta estaba posada en el mar primitivo, el cual era un océano de agua dulce, en contraste con el hecho de que la de los mares es amarga o salobre.

¹Ez 38,12. ²Is 40,22. ³Sal 24,2; 136,6; Job 26,7. ⁴1 Sm 2,8; Job 9,6,35; Sal 75,4; Prov 8,29. ⁵Job 35,4-6. ⁶Gn 8,2; Is 51,10; 63,13; Hab 3,8. ⁷Dt 8,7.

Muy por encima de la tierra se halla el *firmamento* (*râqîa'*), que a tenor de sus observaciones creían que era una cúpula sólida. Teniendo en cuenta la raíz hebrea *rq'*, es posible concebir el firmamento como un espacio de arcilla apisonada o como una cúpula de metal labrado a martillo¹. Poéticamente se compara a veces con una tienda². El firmamento recibe asimismo el nombre de «cielo»³. Descansa en el horizonte, sobre las montañas, «las columnas del cielo»⁴.

¹Job 37,18. ²Sal 104,2; Is 40,22. ³Dan 3,60 (gr.). ⁴Job 26,11.

Sobre el firmamento se suponía que había agua¹. A través de unas esclusas del cielo (*ârubbôt*), el agua podía caer a la tierra². También se suponía que encima del firmamento existían unas cámaras en las que había nieve, granizo, etc., incluso los vientos³. ¿Será una imagen poética? En el firmamento se hallaban los cuerpos celestes, «los ejércitos celestiales»⁴, que se movían, alrededor de la tierra. Es muy probable que los imaginaran como seres animados o movidos por ángeles. (Incluso santo Tomás lo consideraba todavía posible)^A.

^AQuaest. disp. Spir. creat., 6.

¹Gn 1,7; 7,11; Dan 3,60 (gr.). ²Gn 7,11; 8,2; 2 Re 7,2.19. ³Job 38,22. ⁴Is 34,4; 40,26.

Los israelitas, como los otros semitas, suponían que existían otras *esferas celestes* y hablaban de «los cielos de los cielos»¹; en hebreo bíblico la voz «cielo» aparece siempre en plural (*šāmāyim*). Los babilonios y los asirios presumían la existencia de siete cielos. San Pablo se refiere al tercer cielo². En el más alto reinaba, según los babilonios y asirios, el dios supremo Anu; según los semitas monoteístas, «Dios» sin más aditamentos.

En la tierra o debajo de ella, está el *reino de los muertos* (*šē'ōl*), al que descendían las sombras de los difuntos³.

¹1 Re 8,27; Sal 148,4. ²2 Cor 12,2. ³Job 26,5-6; Sal 88,7.

4. ORIGEN DEL COSMOS. La Biblia atribuye específicamente el origen del universo a Dios. En este punto su expresión es formal.

La concepción de que el mundo, con todo lo que contiene, es obra de un Dios creador, estaba difundida en el antiguo Oriente y, por lo tanto, la Biblia no se diferencia. En otros aspectos, sin embargo, la Biblia difiere radicalmente de los conceptos del antiguo Oriente:

a) La cosmogonía no va precedida de una teogonía (origen de los dioses). La Biblia, en su estricto monoteísmo, sólo conoce a un Dios, que no recibió su Ser de otros seres divinos¹. Dios no fue producido, sino que es el creador de todo.

b) Otro punto de discrepancia estriba en que las demás antiguas cosmogonías suponen que los elementos de la tierra existían antes de que el demiurgo iniciase su obra. El estado inicial fue el caos, del cual el dios creador educó un cosmos, o sea no fue una creación *ex nihilo*. El caos se concebía como una potencia divina, enemiga del dios creador, y que era derrotada por este último. Asimismo, en la Biblia cabe señalar ciertos pasajes que aluden a un caos², o a una lucha de Dios con el caos (mar primitivo)³, pero dadas las circunstancias en que tal cosa se expresa, o en la época relativamente reciente de los textos, no se puede concluir que los escritores sagrados lo pensaran así. Dado que resulta difícil para la mente humana pensar una creación de la nada, es de suponer que pasó largo tiempo antes de que los israelitas llegasen al concepto de la creación.

c) Si bien el israelita creía en una creación de la nada, no es de esperar que se sirviera siempre de términos técnicos cuando hablara de la labor creadora de Dios. Hay que tener en cuenta los antropomorfismos. Existen, pues, toda clase de términos para describir la actividad de Dios al crear el mundo.

¹Is 41,4; 44,6; 48,12. ²Gn 1,2. ³Job 38,8.11; Sal 89,10-13; Is 51,9-10.

d) En el AT. Palabras que parecen suponer una materia *ex qua*, por ejemplo, *yāšar*, «modelar»¹ y *bānāh*, «construir»². Junto a ellas se emplean palabras más técnicas: *qānāh* y *bārā*. Aunque el uso de estos vocablos no prueba que se quiera significar una creación de la nada, se hallan indudablemente muy próximos a ese concepto. Con este significado, *qānāh*³ se remonta al *qny* ugarítico.

*Bārā*⁴: la actividad se atribuye siempre a Dios; con frecuencia encierra el concepto de novedad; es un crear sin esfuerzo; no tiene acusativo de materia, pero sí de producto.

En el AT sólo hay un pasaje en que se habla explícitamente de una creación de la nada, esto es, en 2 Mc 7,28 en la versión οὐκ ἔξ ὄντων. La otra versión ἔξ οὐκ ὄντων no es tan explícita. Implícitamente se encuentra una vez en Prov 8,22-26: «Aún no había mar primitivo»: el caos tuvo, pues, también su principio.

En los escritos anteriores al destierro se menciona relativamente poco la creación; después del destierro, en cambio, las menciones son más frecuentes. Observemos que, para exponer el concepto, se hace uso de imágenes tomadas de los mitos de la creación, por ejemplo, la lucha de Yahweh contra el dragón (caos); pero dado el progreso de la teología de la época, imágenes como ésa ya no encerraban peligro alguno de falsa interpretación.

¹Is 45,7. ²Gn 2,22. ³Gn 4,19; 14,19.22; Sal 78,54; Prov 8,22. ⁴Gn 1,1; 2,3.4; 5,1.2; Dt 4,32.

e) En el NT. Como término de mayor uso se halla κτίζω, que significa en realidad «fundar», «realizar el primer acto que conduce a la creación de algo». Aunque en ninguna parte del NT se afirma explícitamente una creación «de la nada», se permite suponerla por la frecuencia con que se expresa, por ejemplo, que Dios *crea* por medio de su palabra¹: «Dios llama las cosas que no son como si fueran»².

¹2 Cor 4,6. ²Rom 4,17.

f) La Biblia tampoco responde claramente a la pregunta de si el mundo fue creado en el tiempo o en la eternidad. En diversas ocasiones hace uso de fórmulas que atribuyen a la tierra una duración limitada¹; pero su único objeto es exponer en forma comprensible que el cosmos fue creado por Dios.

¹Gn 1,1; Mt 25,34; Jn 17,24; Ef 1,4; Mt 13,35.

g) Tampoco quiere la Biblia enseñar nada sobre el modo cómo se creó el cosmos. Cuando el relato de Gn 1,1-2,4 da una descripción pormenorizada de la creación, no se trata de una imagen revelada y, por lo tanto, cierta e infalible del modo de origen del cosmos, como se creyó durante tiempo, sino únicamente de una manera concreta de exponer un concepto que demuestra que Dios lo ha creado todo.

h) Así como Dios creó el cosmos, así continúa pres-tándole todavía sus cuidados¹.

¹Sal 104; Mt 6,25-34.

5. FINALIDAD DEL COSMOS. Todo lo creado tiene un objeto y Dios es libre en asignarle este objeto¹. Aparte de esto, el cosmos en conjunto posee un objeto: muestra la grandeza de Dios². Incluso prueba que existe un solo Dios³. El cosmos fue sometido por Dios al hombre⁴.

¹Prov 16,4; Rom 9,21-23. ²Sal 8,2-3; 19,2-3; Job caps. 38, 39. ³Ecl 17,7-8; Sab 3,5; Rom 1,20-21. ⁴Gn 1,26.28; Sal 8,7-9; Is 45,18.

6. DURACIÓN DEL COSMOS. En la Biblia hay unos textos que hablan de una existencia perdurable del cosmos y otros que tratan de una limitación temporal

del mismo. No obstante, no se puede señalar ningún texto que suponga la desaparición del cosmos (reducción a la nada). Por el contrario, más bien se tiene la impresión de que tanto en la época del NT como en la del AT se opinaba que el cosmos persistirá¹.

a) En muchos pasajes que versan sobre una desaparición del mundo, se supone que el cosmos perdura².

b) Además hay que tener en cuenta el carácter apocalíptico de diversos pasajes³.

c) Asimismo existe el parecer de que al fin de los tiempos, cuando el mal haya sido vencido, el cosmos sufrirá una renovación espiritual, que se describe en forma de un incendio del mundo⁴ o como la creación de un nuevo cosmos⁵.

¹Sal 72,5; 89,37-38; Ecl 1,5; Ecl 16,27. ²Job 14,12; Sal 72,7; Mt 5,18; 24,35. ³Mt 24,29; Mc 13,25; 2 Tes 1,8; Ap 6,12-14; 20,11. ⁴2 Pe 3,7-10. ⁵Is 65,17; 66,22; Ap 22,1.

Bibl.: P. HAMARD, en *DB*, II, cols. 1034-1054. A. KONRAD, *Das Weltbild in der Bibel*, Graz-Viena 1917. H. JUNKER, *Die biblische Urgeschichte*, Würzburg 1932. J. SIMONS, *De voorstelling van het heelal bij den Psalmist*, en *Studeën*, 106 (1932), págs. 145-179. P. HUMBERT, *Emploi et portée du verbe bâra' (créer) dans l'AT*, en *ThZ*, 3 (1937), págs. 401-422. J. CHAINE, *Cosmogonie aquatique et conflagration finale d'après la secunda Petri*, en *RB*, 46 (1937), págs. 207-216. A. VACANT, en *DB*, II, cols. 1101-1105. J. PLESSIS, en *DBS*, I, cols. 714-737. SASSE, en *ThW*, III, págs. 867-896. FOERSTER, en *ThW*, III, cols. 999-1034. P. HUMBERT, *Qaná en hébreu biblique*, en *Festschrift Bertholet*, Tubinga 1950, págs. 259-266. G. LAMBERT, *La création dans la Bible*, en *NRTh*, 75 (1953), págs. 252-281. P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, I, Paris 1954, págs. 94-103. L.W. BARNARD, *The Judgement in 2 Peter 3*, en *ExpT*, 68 (1957), pág. 302.

H. DE BAAR

COSMOS. La palabra griega κόσμος significa originalmente «belleza», «adorno», «orden», «disposición» conveniente de las cosas. A partir del siglo VI A.C., comenzó a aplicarse en la filosofía griega al universo, sin duda por el orden y armonía que resplandece en cada una de sus partes y en el todo. A través del judaísmo helenista pasó el término al AT y NT, pero recibiendo un sentido nuevo. El AT no posee un término técnico para designar lo que nosotros llamamos «mundo». Para indicarlo utiliza las expresiones «cielo y tierra» o el abstracto «todo»¹. Los significados de la palabra «cosmos» son muy diversos. Los principales son los siguientes:

1. Universo, conjunto de las criaturas visibles. Es frecuente esta acepción en el libro de la Sabiduría (19 veces), en el segundo de los Macabeos (19 veces), en Filón y en el judaísmo helenístico. En el NT aparece, sobre todo, en los Sinópticos para designar el universo material, puesto siempre en relación con el acto creador de Dios o con la soberanía divina².

2. Tierra, orbe, en cuanto a morada de los hombres, o en general, ambiente en el que se desarrolla la actividad de la humanidad. Este sentido es frecuente en el NT³.

3. Por metonimia, cosmos designa a los habitantes de la tierra, a los hombres, al género humano⁴, y en sentido hiperbólico, a los habitantes de alguna región determinada — todo el pueblo, toda la gente⁵.

4. Cosas temporales de que nos servimos para las necesidades transitorias, bienes terrenos, caducos, como

riquezas, placeres, honores, sobre todo en cuanto son un impedimento para el servicio divino o nos impiden la consecución de los bienes espirituales⁶.

¹Is 44,24; Jr 10,16; Sal 8,7; 103,19; Ecl 36,1. ²Mt 24,21; 25,34; Act 17,24; Rom 1,20; 1 Cor 3,22. ³Mt 4,8; 13,38; Mc 14,9; 16,15; Lc 12,30; 1 Cor 5,10; 1 Tim 6,7. ⁴Mt 5,14; 13,38; 18,7; Jn 1,29; 3,17; 4,42; Rom 3,6,19; 1 Cor 4,13. ⁵Jn 7,4,7; 12,19; 18,20. ⁶Mt 16,26; Mc 8,36; Lc 9,25; 1 Cor 7,33; Gál 6,14.

5. Junto a estos significados se encuentra otro, sobre todo en san Pablo y san Juan, completamente nuevo y de orden ético-religioso: el cosmos es el reino del pecado, opuesto al reino de Dios, cuya cabeza es el diablo y cuyos ciudadanos son los hombres mundanos subyugados por el pecado, enemigos de Dios, los cuales o todavía no han alcanzado la gracia de la redención, o si la han alcanzado la han repudiado. Cosmos en este sentido designa, en una palabra, a la humanidad rebelada contra Dios, es decir, a los hombres todos en cuanto cualificados por esta rebelión y entregados al juicio divino⁷.

El cosmos es presentado como una potencia personal, enemiga de Dios, que domina al hombre. Como existe un Espíritu de Dios, así también existe «un espíritu del cosmos», que ciega las inteligencias⁸. Los «elementos del cosmos» son las cosas que sirven al pecado o arrastran a la culpa, las «potencias» que mantienen al hombre en la servidumbre⁹. El diablo es «el príncipe de este cosmos» o, con frase equivalente, «el dios de este siglo»¹⁰. Jesús es llamado «Salvador del cosmos», es decir, liberador de la esclavitud que tiraniza a los hombres¹¹. Destruyendo las obras del diablo y revelando la gloria del Padre, Jesús crea la situación decisiva en la que el hombre reconquista su libertad¹². Jesús ha venido al cosmos, pero no es del cosmos, su reino no es de este mundo¹³. Por su obra salvífica Jesús incurre en el odio del cosmos¹⁴. Como Cristo, así también el cristiano no es de este cosmos, pues en él habita el espíritu de verdad que el cosmos no puede recibir¹⁵. Por la cruz de Cristo, el cosmos ha sido crucificado para el creyente y el creyente para el cosmos¹⁶.

Como el reino de Dios ya existía, bien que inicialmente, en el AT, cosmos se aplica a veces al mundo pagano en contraposición con el mundo judío¹⁷. Pero después de la venida de Cristo, siendo la fe en Jesús redentor del mundo el único camino de salvación, cosmos designa generalmente la humanidad no cristiana¹⁸.

¹Jn 1,10,29; 3,16; 12,31; 14,17; 15,18. ²1 Cor 2,12; 2 Cor 7,10. ³Gál 4,3,8; Col 2,20. ⁴Jn 12,31; 16,11; 1Jn 5,19; 2 Cor 4,4. ⁵Jn 4,14,42. ⁶Jn 10,36 y sigs.; 1Jn 3,8. ⁷Jn 8,23; 16,28; 17,16; 18,36. ⁸Jn 7,7; 15,18. ⁹Jn 15,19; 17,14; 1Jn 2,15. ¹⁰Gál 6,14. ¹¹Rom 3,6; 11,12,15. ¹²1 Cor 6,2; Jn 17,21,23.

Bibl.: F. ZORELL, *Lexicon graecum NT*, Paris 1931, cols. 729-731. R. LÖWE, *Kosmos und Aion*, en *Neutest. Forsch.*, 3,5, Gütersloh 1935. *ThW*, III, págs. 867-896. F. PRAT, *La théologie de Saint Paul*, I, Paris 1937, págs. 505-507. J. BONSIRVEN, *Il vangelo di Paolo*, Roma 1951, págs. 86 y sigs. (trad. ital.). E. JENI, *Das Wort "olam im AT*, en *ZAW*, 64 (1952), págs. 197-248; 65 (1953), págs. 1-35. G. NAGEL, J. HÉRING y CH. SENFT, *Monde*, en *Vocabulaire Biblique*, Neuchâtel 1954, págs. 180-184.

O. GARCÍA DE LA FUENTE

COSTILLA DE ADÁN. «Yahweh Dios infundió un sueño extático (o letárgico, heb. *tardēmāh*; LXX ἔκστα-

σιν) en el hombre, quien se durmió; entonces tomóle una de las costillas (*šēlā'*), cerrando su espacio con carne, y luego con la costilla que había cogido del hombre fabricó Yahweh una mujer y la llevó al hombre. Entonces el hombre exclamó: "¡Esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi 'carne!'... Por eso abandonará el varón a su padre y a su madre y se unirá con su mujer, formando ambos una sola carne!"¹. Las palabras «Esta vez sí que es hueso de mis huesos...» las creemos dichas por Adán. Ni se opone a ello Mt 19,5, donde tales palabras se atribuyen a Dios, ya que Adán sólo las pudo proferir «como profeta ilustrado por Dios» (cf. Knabenbauer). Si son, pues, de Adán, son como una profecía divina puesta en su boca, y así lo hace el Concilio tridentino (DENZ, 969). Pudiera decirse también que son del hagiógrafo, y entonces serían divinas también en virtud de la inspiración. Hay que notar además que Adán no había reconocido en los animales que desfilaron ante él una naturaleza semejante a la suya. Es un punto que debe hacerse resaltar contra la opinión de que la mujer es inferior al hombre: sometida sí que debe estarle, pero su naturaleza es idéntica a la del hombre, cosa que el antiguo Oriente no reconoció.

La palabra *šēlā'* puede tener varias significaciones en la Biblia: se usa para denotar la ladera del monte, el lado del tabernáculo, del altar, del arca. Puede significar también el costado del hombre. Pero el significado que aquí se le da no parece dudoso (los LXX traducen πλευρά y la Vg. *costa*). Que significa, por lo menos, una parte del cuerpo del hombre lo expresa el mismo Adán al llamar a Eva «hueso de mis huesos y carne de mi carne...». Ni hay motivo para poner en duda la voz «costilla», que está no sólo apoyada por las antiguas versiones, sino también por el contexto y por la palabra árabe afín (*dila'*^{un}).

El decreto de 30 de junio de 1909 de la Pontificia Comisión Bíblica pone entre los puntos que hay que considerar como históricos o reales en los tres primeros capítulos del Génesis, la formación de la primera mujer *ex primo homine*. No concreta más y la forma reservada de hablar muestra que quiere asegurar la sustancia del hecho sin eliminar el posible carácter simbólico de ciertos detalles que servirían de ornato literario del hecho sustancial y enseñanza doctrinal. No se opondría, pues, al decreto quien admitiese algo de simbólico en la forma literaria con que se narra el hecho, que debe mantenerse.

Pero lo que no puede ponerse en duda es que Eva depende en su formación de Adán, y de esta dependencia se deriva un amplio capítulo de doctrinas bíblicas y patristicas que tienen por comentario principal Ef 5,22-23:

1. El tomarse una parte de Adán próxima al corazón indica el amor que debe reinar entre esposo y esposa (cf. Teodoro), y el estrecho vínculo que debe existir entre ambos: «hueso de mis huesos»². Toda la perícopa 2,18-25 establece esta íntima unión, a la vez que pone a la mujer creada por Dios lo mismo que el hombre³. De estos textos argüirá Pablo en Efesios⁴.

2. El hombre es principio de todo el linaje humano, que no deriva de dos seres, sino de uno, y así la unidad

es más perfecta: «Hizo Dios procedentes de uno solo toda raza de hombres, destinados a habitar sobre toda la faz de la tierra»⁵.

3. Así aparece la autoridad y dignidad del hombre sobre la mujer: «Las mujeres sométanse a los maridos...»⁶. Pero sujeción dulcificada por el simbolismo que encierra de sujeción de la Iglesia a Cristo, que ama a la Iglesia y a ella vive íntimamente unido.

4. El tomar a Eva del costado de Adán era una prefiguración del nacimiento de la Iglesia en el costado de Cristo. En la sangre y agua brotadas del costado⁷ se ha visto, bajo múltiples formas, dos elementos esenciales de la Iglesia: Bautismo y Eucaristía. Dejada aparte la explicación fisiológica de la naturaleza de esa agua y sangre, y admitido como histórico el hecho que Juan afirma con todo énfasis como testigo ocular⁸, da pie el mismo Juan con su énfasis a pensar que en tal realidad hay un simbolismo superior. Dice Tertuliano: «Si Adán era una figura de Cristo, el sueño de Adán era la muerte de Cristo, que durmió en su muerte para que por Eva, que salía de la llaga de su costado, fuese prefigurada la Iglesia, verdadera Madre de todos los vivientes» (cf. De Broglie y Daniélou). San Ambrosio comenta: «De aquel cuerpo difunto manaba la vida. Salíó agua y sangre; aquélla para purificar, ésta para redimir.» Y éste es el simbolismo que se ha querido expresar en el nacimiento de Eva, aplicándolo al nacimiento de la esposa de Cristo al abrirse el costado del segundo Adán.

Esta tipología subsiste plenamente, aunque en la narración genesiaca no todos los elementos se tengan por reales e históricos (→ **Eva, Creación de la mujer, y Transformismo**).

¹Gn 2,21-25. ²Gn 2,23. ³Gn 1,27. ⁴Ef 5,28-29. ⁵Act 17,26. ⁶Ef 5,22-23. ⁷Jn 19,34. ⁸Jn 19,35.

Bibl.: AMBROSIO, *Comm. in Lc* 23. TERTULIANO, *De Anima*, 43, en PL, 2,723. TEODORETO, *Quaest*, 30 in Gen, en PL, 80,127. J. KNABENBAUER, *Commentarium in Mt* 2, en *Cursus Scripturae Sacrae*, Paris 1903, pág. 147. L. MECHINEAU, *L'historicité des trois premiers ch. de la Genèse*, Roma 1910, pág. 106 y sigs. P. TISCHLEDER, *Wesen und Stellung der Frau nach der Lehre des hl. Paulus*, en NA, 10 (1923), págs. 3-4. H. JUNKER, *Die biblische Urgeschichte in ihrer Bedeutung als Grundlage der alttest. Offenbarung*, Bonn 1932, págs. 43-44. A. BEA, *De Pentateuco*, Roma 1933, págs. 152-153. P. KETTER, *Christus und die Frauen*, Stuttgart 1944-1949. G. DE BROGLIE, *L'église, nouvelle Eve, née du Sacré-Coeur*, en NRTb (1946), págs. 3-25. J. DANIELOU, *Sacramentum futuri*, Paris 1950, págs. 37-44. A. M. DUBARLE, *Les fondements bibliques du titre marial de la nouvelle Eve (Mélanges Lebreton)*, en RSR, 37 (1951), págs. 49-64. A. CLAMER, *La Genèse*, en *La Sainte Bible*, I, Paris 1953. F. ZORELL, *Lexicon hebraicum et aramaicum VT*, Roma 1961.

F. PUZO

COSTURA. El T. M. emplea únicamente la raíz en su aspecto verbal, y no un sustantivo *tāfar* derivado de ella (LXX ῥάπτω [συρράπτω]) que significa «coser» y «remendar». A pesar de la escasez del empleo de dicha raíz en el texto bíblico, la actividad de coser, como prueban los hallazgos arqueológicos, se practicó, por lo menos, desde el Bronce II. El NT se sirve de la voz ἐπι(ρ)άπτω, «zurcir». Adán y Eva cosieron hojas de higuera para cubrir su desnudez¹; el saco de luto que se puso Job se adhirió a su piel hasta el punto de que parecía estar cosido a ella²; el hombre tiene

tiempo de rasgar y de coser²; Ezequiel amenaza a las pseudoprofetisas que cosen almohadillas con fines mágicos o de adivinación⁴, y Jesús dice que nadie eche un remiendo de paño nuevo en un vestido viejo, para que el arreglo no se estropee, al replicar a los fariseos sobre la cuestión del ayuno⁵ (→ *Aguja*).

¹Gn 3,7. ²Job 16,15. ³Ecl 3,7. ⁴Ez 13,18. ⁵Mc 2,21.

T. DE J. MARTÍNEZ

COTA DE MALLA. → *Coraza*.

COULÓN (Κουλόν). Ciudad de los montes de Judá llamada en hebreo → *Mōšāh Ha-*.

Jos 15,59.

CRATES (Κράτης; Vg. omite). Jefe de los chipriotas, nombrado para asumir el mando que tenía Sóstenes jefe sirio de la fortaleza jerosolimitana, cuando éste hubo de presentarse con Menelao a Antíoco IV.

2 Mac 4,19.

Bibl.: F. M. ABEL, *Les Livres des Maccabées*, París 1949, *ad. loc.*

M. D. RIEROLA

CREACIÓN, La. → *Creatura*.

CREACIÓN EN LA BIBLIA (heb. cf. *bārā*; κτίσις; Vg. *creatio*). La creación es una de las verdades religiosas más constantes en la Biblia. Da a la concepción monoteísta trascendencia, y a la obra sobrenatural sus dimensiones. Por ella empieza y acaba el relato bíblico (Gn 1,1 y Ap 21,1).

Los pueblos vecinos de Israel, Sumer, Babilonia y Egipto, poseían tradiciones sobre la creación o, más propiamente, sobre el origen y la organización del mundo, porque, en efecto, no tenían conocimiento de la creación. Los relatos dan a entender que se creía en la existencia de una materia, de la que surgieron los mismos dioses. Tenían carácter religioso. En Babilonia, la gran epopeya *Enūma eliš* se recitaba solemnemente el día de año nuevo. Tenían, además, un carácter mitológico muy acusado. Las diversas partes del mundo: el cielo, la tierra, el mar, etc., aparecían en ellas como otras tantas divinidades que luchaban unas contra otras, de donde salió la organización de las cosas. La cosmología de estos pueblos, que servía de marco a la narración, se daba según las apariencias de una tierra plana, en cuyos extremos descansaban las columnas que sostenían la bóveda celeste.

Israel utilizará tal vez algunas de estas expresiones mitológicas, pero vaciándolas de su contenido pagano para adaptarlas al monoteísmo y expresar el poder de Yahweh por encima de todas las cosas en el universo. De esta suerte, la Biblia alude al gran dragón de los orígenes, que representa el abismo: Rāhāb, Leviatán¹, y a las fuerzas de la naturaleza y del mal². Conserva asimismo ciertos elementos cosmológicos, que aparecen en el Génesis, en los Salmos y en los Profetas³. Estas concepciones, que se basan en las apariencias, permiten entrever el estado de las ciencias en la época. Se han llevado a cabo numerosos estudios para seguir el desarrollo de tales ciencias a través de las edades hasta las concepciones más modernas, más que nunca en

progreso, con el propósito de establecer sus relaciones con la Biblia. Esos esfuerzos de concordismo fueron siempre un pseudoproblema y han fracasado siempre, porque el objeto de la Sagrada Escritura no es la ciencia, sino la revelación o, como dice Baronio, «la intención de la Escritura es enseñarnos, no como marcha el cielo o firmamento, sino cómo se va al cielo».

Para entender estas descripciones se ha de atender a la forma literaria; son un medio de evocación de las verdades religiosas, que derivan de la creación (cf. *infra*).

¹Sal 74,12-17; 89,10-13; Job 26,12-14; Is 27,1; 51,9. ²Jer 5,22; 31,35. ³Gn caps. 1-2; Sal 33; Is 14,12-15.

La Biblia contiene dos relatos fundamentales de la creación. Son de origen y época distintos. La narración de Gn 1,1-2,3 parece más reciente a causa de sus concepciones y de su forma literaria esquematizada. Presenta la creación de todas las cosas en un estado informe y caótico (1,1-2); luego la organización de sus elementos es una obra de distinción y ornamentación (1,14-31) y, finalmente, el descanso divino (2,1-3). La labor se efectúa dentro del marco de la semana sabática.

Ante todo, sorprenden en este relato, por un lado, la ausencia de toda mitología y, por otro, su carácter fuertemente teocéntrico: Dios, esencialmente superior, independiente, lleva a cabo todo con su palabra. Da organización a cielo, tierra, mar, astros y planetas, para disponerlos en orden a la vida y, más particularmente, a la vida del hombre. Éste, creado a imagen de Dios, es constituido señor de la creación.

El segundo relato, Gn 2,4-25, parece espontáneamente de composición más antigua; pero encierra puntos de vista psicológicos más profundos. Efectivamente, presenta la creación del hombre, animado por el hálito divino, en condiciones privilegiadas en el jardín del Edén; la formación de la mujer, la compañera de su vida en la unidad y complementaridad de naturaleza del matrimonio; luego los dones superiores, en especial la inmortalidad y la integridad. Esta narración introduce el cap. 3, el cual deja entender que el hombre no conservó la perfección que poseía al ser formado; herido en su naturaleza y desprovisto de sus dones sobrenaturales, recibió, sin embargo, de Dios la promesa del protoevangelio.

Estos relatos dan la sensación de una profesión de fe. No responden a la cuestión de saber cómo creó Dios el mundo (el verbo hebreo *bārā* no autoriza a conclusión alguna moral al respecto). Presentan al Dios único como creador y providente, cuya acción creadora, que no se concibe como un hecho pasado, realizado una vez para siempre, se continúa a lo largo de toda la historia humana. Tras la caída de Gn cap. 3, esa actividad se desarrolla en el plano de la revelación, dentro del marco de la Alianza: se funda, pues, no en la certeza intelectual intuitiva, sino en el conocimiento de la fe. Las frecuentes alusiones a la creación son como llamadas que esmaltan los textos y confieren a la obra sobrenatural una certeza, unas dimensiones y un alcance absolutos.

Las menciones de la creación se encuentran ya en los textos primitivos, por ejemplo, para calificar al Dios de Melquisedec: «Dios Altísimo, creador del cielo y de

la tierra»¹; en la organización sabática² y en la oración de Ezequías³. Se hallan formuladas en los textos más recientes. Todas tienden a corroborar más y más el monoteísmo y el dominio divino sobre toda la tierra⁴, concepciones que se extenderán al compás de la reflexión teológica⁵. Ningún elemento del mundo escapa a su poder⁶; incluso las fuerzas del caos sirven a sus designios⁷. Lo gobierna todo con sabiduría y justicia⁸, con potencia y dominio⁹, pero asimismo con bondad, fidelidad y misericordia¹⁰. Él es, en verdad, el Señor del cielo y de la tierra¹¹, y su dominio se extiende del mismo modo sobre los paganos¹². Así, cualquier forma de idolatría resulta siempre inexcusable¹³.

¹Gn 14,17. ²Éx 20,11. ³2 Re 19,15. ⁴Gn 1,1-31; 6,6; 1 Cr 16 19, etc. ⁵Sal 104; 93; Prov 8,22-23; Ecl 16,24-25. ⁶Gn 9,13-16; Job 38,38; Sal 24,1; 148,6; Ecl 42,15-16. ⁷Sal 74,13-17; Jer 4,23-24; Is 44,24. ⁸Prov 8,22-23; Ecl 1,1-10; 16,24-30; Sal 146,6-7; 71,19; Sab 1,14. ⁹Sal 72; 89; 93; 95-97. ¹⁰Ecl 18,13; Sal 6; 16; 31; 103, etc. ¹¹Tob 9,7; 10,11; 13,9; Jdt 9,12. ¹²Esd 1,1; 5,11; 7,2. ¹³Sab 13,1-8; Rom 1,18-19.

Dios, que tiene de este modo poder sobre toda la naturaleza, puede también disponer de ella para la ejecución de sus designios sobrenaturales en la historia de Israel. Precisamente a ello tienden las alusiones antes indicadas. Están dichas para afirmar la trascendencia de Dios que interviene, para confirmar la certeza, el poder infalible y universal de su acción. Puede decirse incluso que cada una de las principales intervenciones divinas en la revelación está como subrayada por una alusión a su potencia creadora.

Éste es ya el sentido de Gn caps. 1-2, que identifica el Dios de la creación con el de la revelación. La Alianza con Noé se confirma tomando por testigos a los elementos del mundo¹. El Dios creador pone a los enemigos en manos de Abraham². Él se revela a Moisés con el nombre de Yahweh, a fin de asegurarle su presencia continua y eficaz³, y lo mismo puede decirse en los casos de Josué, David, Salomón, Elías, Esdras, Nehemías, Judit, Ester y los Macabeos.

¹Gn 9,12-17. ²Gn 14,18. ³Éx 3,14.

Las alusiones a la creación hecha por Yahweh forman la trama de numerosos textos de los profetas. En ella se urden los anuncios proféticos mesiánicos. La textura acomoda por así decirlo, como en transposición de tono sobre las enseñanzas religiosas, la trascendencia, el poder y la certeza de la acción divina creadora: «¿Quién ha llevado a cabo esta acción? El que da nombre (o ser) a las generaciones desde el principio. Yo, Yahweh, Yo estoy en el principio, y al final estoy también Yo»¹.

¹Is 41,4 y *passim*.

Los libros de reflexión teológica llegan hasta presentar explícitamente estas relaciones de argumentación entre los dos aspectos: «Desde que Dios creó al hombre sobre la tierra... jamás ocurrió nada tan grande... jamás se oyó algo semejante»¹.

¹Dt 3,24; 4,32; 32,39; Jdt 9,12.

Los libros didácticos utilizan estos procedimientos de argumentación aun en el paralelismo de sus textos. Fundan en el Dios creador la autoridad absoluta de sus enseñanzas: «Sé que todo lo puedes y que para ti ningún propósito encuentra obstáculos»¹, como la rea-

lización maravillosa e indiscutible de sus designios en la Alianza².

¹Job 42,1. ²Sab 16,19; 16,24-18,14; 42,15-44,15.

¿Qué decir de la oración de los Salmos, donde se abre el alma de los fieles? Todos magnifican la presencia del Dios único en sus diversos atributos, conocidos por el mundo creado o por la revelación, comparando los acontecimientos de la creación o de la naturaleza con la historia del Pueblo elegido. La comparación a menudo es llevada al extremo, hasta los desarrollos alternados de un mismo himno¹. Así, el fiel se halla de continuo ante el solo Dios verdadero de la razón y de la fe, ante el único providente.

¹Sal 18; 19; 33; 77; 78; 89; 105; 106.

Con todo, la acción divina de la Alianza chocó con la infidelidad del pueblo judío. Esta tensión provocó como un malogro del primer plan de Dios, modificando, por decirlo así, el curso de las disposiciones temporales de la Alianza para orientarla hacia una nueva obra que excederá a la primera¹. Obra llamada entonces de re-creación², de caracteres más amplios y más universales aún. Irá más allá de los límites del pueblo judío para abarcar a todas las naciones³; superará la marcha del tiempo y el orden material precedente, con el fin de instaurar una obra de salvación espiritual y ecuménica⁴. Los hagiógrafos emplearán entonces descripciones apocalípticas, que trastornen y rebasen el mundo presente, con el objeto de centrar la atención en las trascendencia de esta obra mesiánica⁵.

¹Is 48,12; Jer 31,35-37; 33,25-26. ²Is 65,17. ³Is 56,1-9; Miq 4,1-5. ⁴Is 8,23-29; 11,1-9. ⁵Is 11,1-9; 13,9-10; caps 24-25; Dan caps. 7-8; Ag 2,20-23; Zac 14,4-11.

Así, pues, casi todas las páginas del AT evocan la creación, no para ofrecer una concepción racional científica (¡basta ya de concordismos!), sino para afirmar que el Dios de Israel y de la Alianza no es otro que el Dios creador, único, trascendente, todopoderoso, infinitamente inteligente, justo y bueno. Es absolutamente fiel a su palabra y capaz de llevar a término, sin desfallecimiento, su obra de la Alianza para la salvación espiritual y universal de la humanidad.

Jesús de Nazaret se presentó como el Mesías, el Hijo de Dios, que vino a cumplir «todo lo que se había dicho de Él». Confirmó la divinidad de su misión mediante el ejercicio de su poder sobre toda la creación, cuyos actos sensibles son como los signos de la verdad de su obra de re-creación.

Los Sinópticos, ante todo, aluden a menudo al poder maravilloso de Jesús sobre los elementos de la creación: la tempestad calmada¹; el caminar sobre las aguas²; la curación del paralítico³; la realización de la profecía de Isaías⁴; su poder sobre los poderes del mal⁵ y sobre la vida y la muerte⁶. Los discursos escatológicos presentan la obra de Jesús hasta su glorioso regreso como el restablecimiento y el acabamiento de todo el orden y de toda la historia de la creación⁷.

¹Mt 8,23 y par. ²Mt 14,22. ³Lc 5,17-26. ⁴Lc 4,18. ⁵Mc 5,1. ⁶Lc 7,11. ⁷Mt cap. 24 y par.

San Pablo considera el mismo misterio de Cristo como el de toda la creación y de la re-creación: «Pues por Él

fueron creadas todas las cosas en los cielos y en la tierra... Todo fue creado por Él y para Él... Y Él es anterior a todo y todo subsiste en Él¹. Los dos aspectos están constantemente unidos; las criaturas gemían en espera de la redención². Su muerte y su resurrección restablecieron todo³, lo que confiere a Jesús un nuevo título de dominio sobre el mundo. Por ello Dios le exaltó por encima de toda potencia en el cielo y en la tierra⁴.

¹Col 1,16; Ef 1,3-12. ²Rom 1,5; 8,18-19. ³Ef 1,20-21; 2,10. ⁴Flp 2,6-7.

La epístola a los Hebreos hace suyos los mismos temas¹, así como la segunda epístola de san Pedro², con la representación de la venida postrera del reinado de Cristo al fin de los tiempos.

¹Heb 1,1; 2,5-9. ²Pe 3,1-3.

San Juan, en su prólogo, al afirmar la Persona del Verbo con los términos de Gn 1,1 le atribuye la creación entera y también la re-creación en la regeneración del hombre¹. Jesús posee los mismos poderes que Dios, su Padre². Domina los elementos de la naturaleza: camina sobre las aguas³; los de la vida: curación del ciego de nacimiento⁴ y resurrección de Lázaro⁵; y domina los poderes del mal⁶. Ha venido para devolver al hombre su vida y su destino sobrenatural de Hijo de Dios por medio de su obra redentora⁷.

¹Jn 1,1; 1,12-13. ²5,19-49. ³6,16-17. ⁴9,1-2. ⁵11,1-2. ⁶12,31; 14,30. ⁷1,13; 3,14; 5,21; 6,35, etc.

El Apocalipsis, por fin, ofrece la conclusión del inmenso drama de la creación y de la re-creación con la evocación «del nuevo cielo y de la nueva tierra» en la Jerusalén celestial¹.

¹Ap 21,1 y sigs.

Bibl.: TOMÁS, *Sum. Theo.*, 1, q. 70, a 1. *Haghiga*, 2, 1, trad. Schwab, VI, París 1883, págs. 276-277. É. DHORME, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, París 1907. J. NICKEL, *Genesis und Forschungen. Die biblische Urgeschichte*, Münster 1909. HAMARD, en *DB*, II, cols. 1034-1054. H. GUNKEL, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Gotinga 1921. H. GRESSMANN, en *AoT*, Leipzig 1926. J. PLESSIS, en *DBS*, I, col. 1714. E. MANGENOT, en *DThC*, VI, cols. 1206-1207, 2325-2354. *Epistula ad Emum. Card. Suhard*, n.º 582-584.

H. RENARD

CREACIÓN, Era de la. Fue introducida por los eruditos judíos entre los siglos VI y X de la era cristiana para evitar tener que utilizar eras extrañas a su historia y a su religión. Antes habían fechado sus textos por los años de reinado o por eras foráneas, como la de Alejandro, que no tenían relación alguna con sus problemas de índole religiosa. La introducción de la era cristiana por Dionisio el Exiguo les indujo a buscar un origen propio de cronología y así estatuyeron la era de la creación (*lě-bērit ʿolām*), cuyo principio se fijó en el 7 de octubre del año 953 del período juliano a 5 horas 104 *hālāqim*. En este momento, según ellos, tuvo lugar el primer novilunio de la creación para el meridiano de Jerusalén. Por tanto, como la era cristiana empezó en el año 4714 del período juliano, un año cualquiera judío A empezará en el año cristiano T: T = A — 3760.

Bibl.: E. MAHLER, *Handbuch der jüdischen Chronologie*, Frankfurt del M. 1916. D. SIDERSKY, *L'origine de l'ère juive de la création du monde*, en *JA*, 227 (1935), págs. 325-329.

J. VERNET

CREACIÓN, Relato del Génesis sobre la. El relato de la creación tal como aparece en Génesis cap. 1 es el pórtico solemne teológico de la Biblia. Se considera obra del autor «sacerdotal», que se caracteriza por su esquematismo y alta idea trascendental de Dios. En efecto, el hagiógrafo quiere asentar las bases de un monoteísmo estricto como piedra angular de la religión de Israel. Para ello presenta a un ser extramundano llamado ʿĒlōhīm, que existe antes, fuera y sobre todas las cosas, y que en un momento determinado lanzó los mundos a la existencia. El hagiógrafo trata aquí sólo de la creación del mundo visible, y describe las obras de la creación partiendo de lo más imperfecto y primario hasta lo más perfecto y complejo, según la estimación del propio autor, el cual a su vez reflejaba un conocimiento del cosmos conforme a la mentalidad de su época. Santo Tomás distingue en el relato del Génesis una *creatio prima* (*opus creationis*) y una *creatio secunda* (*opus distinctionis* y *opus ornatus*). Desde luego, en el

ESQUEMA LITERARIO DE LA OBRA DE LA CREACIÓN O «HEXAÉMERON» (Gn 1,1-2,3)

| A. PREÁMBULO. Obra de la creación o producción de la materia (1,1-2) | | | | | |
|--|------|--|--|------|-----|
| Día | Obra | B. OBRA DE LA PRODUCCIÓN DE REGIONES. | C. OBRA DE LA PRODUCCIÓN DE «EJÉRCITOS». | Obra | Día |
| I | I | Separación de la luz de las tinieblas (vers. 3-5). | Producción de luminarias: sol, luna y estrellas (vers. 14-19). | V | IV |
| II | II | Separación de las aguas superiores e inferiores por el firmamento (vers. 6-8). | Producción de las aves en el firmamento y de los peces en las aguas (vers. 20-23). | VI | V |
| III | III | a) Separación del mar de la tierra firme (vers. 9-10). | a) Producción de los animales de la tierra (vers. 24-25). | VII | VI |
| | IV | b) Producción de las plantas (vers. 11-13). | b) Creación del hombre (vers. 26-31). | VIII | |
| D. EPÍLOGO. Descanso de Dios, santificación del día séptimo (2,1-3). | | | | — | VII |

relato bíblico aparece un claro esquematismo redaccional, como se verá:

1. ESTRUCTURA. Partiendo de lo más indiferenciado a lo más complejo, el hagiógrafo enumera ocho obras distribuidas en seis días de veinticuatro horas, aparte de la formación del caos primitivo, o materia informe de la que saldrán, por imperativo de la voluntad y conforme a las exigencias de la sabiduría divina, la distinción, el orden y la ornamentación del universo. Todo proviene de la voluntad e inteligencia de ²Ēlōhīm, hasta el caos primitivo, cuya naturaleza informe describe el autor sagrado para destacar el poder y la sabiduría divinos, que del desorden primitivo sacan el más claro ordenamiento del cosmos. El efecto del primer acto creativo de ²Ēlōhīm es el armazón general del universo: «Al principio creó los cielos y la tierra». El hagiógrafo se sitúa intencionalmente al comienzo del tiempo y con esta fase complexiva quiere sintetizar la obra general del Creador.

Aunque la palabra hebrea *bārāʾ*, en su sentido primitivo, no signifique propiamente «crear», sino «soltar» o «dejar libre», según la opinión de muchos autores^A, el contexto implica la noción de «creación», dado que se supone que antes del acto creativo de ²Ēlōhīm no existía nada sino Él mismo, cuyo origen no se plantea el autor sagrado, como lo hacen las teogonías extra-bíblicas, según luego veremos. Después de anunciar el hagiógrafo de modo general la creación del conjunto del universo («los cielos y la tierra»), afirma que la tierra estaba en un estado caótico e informe, y sumergida en el abismo, en medio de tinieblas, pues aún no existía la luz. Conforme a la mentalidad ambiental de su tiempo, concibe a la «tierra» sosteniéndose sobre cuatro columnas, inmersa en el océano subterráneo o abismo (*tēhōm*, o *tiamat* de la literatura cuneiforme, que designa el conjunto de las aguas saladas del mar).

Sobre esa masa caótica acuosa planeaba el «espíritu de ²Ēlōhīm», designación poética de la intención divina, que cariñosamente considera la primera obra creativa caótica para trabajar en ella y poner la distinción, el orden y la ornamentación, como el arquitecto estudia y acaricia el esquema aún confuso y general de un anteproyecto que quiere plasmar en una genial realización artística. El hagiógrafo presenta antropomórficamente a Dios como un maravilloso arquitecto o artesano que va a trabajar al estilo del hombre.

Así lo primero que hace es la luz, indispensable para poder trabajar ordenadamente en la creación. Y el autor sagrado la enuncia como una sustancia distinta de las tinieblas, puesto que la separa de éstas. Es la obra del primer día de la creación. En el segundo día ²Ēlōhīm se dedicó a sanear la estructura general del universo, separando las aguas de arriba por medio de una placa sólida llamada firmamento. En el tercer día se dedicó a juntar las aguas que aún anegaban la tierra en un lugar, de forma que emergiera la tierra firme y seca. Es la aparición de los continentes y de los océanos. Con esta obra terminó el *opus distinctionis* y comenzó el *opus ornatus*^B: la población del cosmos. Las obras de los tres días siguientes corresponden paralelamente a los tres primeros. Así, en el cuarto día, ²Ēlōhīm creó

el mundo sideral: el sol y las estrellas, que corresponden a la creación de la luz del primer día. Según declaración solemne del hagiógrafo, los astros no tenían otra finalidad que iluminar y servir para los cómputos temporales del hombre en sus trabajos agrícolas. Lejos de considerar a los astros como divinidades, los define como «lumbres para separar el día de la noche, y servir de señales a estaciones y días». De un plumazo, el autor sagrado echa por tierra las bases de las religiones astrales tan extendidas en Mesopotamia y en Egipto. Ya en el tercer día, Dios había hecho brotar por su voluntad la vegetación en su triple manifestación: «hierba verde, hierba con semilla y árboles frutales». La obra del quinto día corresponde a la del segundo día, creación de peces y aves, juntamente con los monstruos marinos es la repoblación de las aguas y del espacio que está bajo el firmamento, a los que se refiere la obra del segundo día. Por fin, en el sexto día son creados los reptiles, cuadrúpedos, animales domésticos y el mismo hombre. En el orden ascensional evolutivo, los mamíferos son los últimos en aparecer en la tierra. Esta obra corresponde a la del día tercero en que se forman los continentes y tierra firme.

La culminación de toda la creación está en la formación del ser más perfecto de ella, el hombre. El hagiógrafo, para destacar su elevación sobre todo lo creado hasta entonces, expresa un coloquio interno del mismo Dios: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza». Es la afirmación más solemne de su dignidad supraanimal. No concreta el autor sagrado en qué consiste esa «imagen y semejanza» del hombre con Dios, pero parece aludir al dominio que oficialmente ha de tener sobre todos los animales creados para su servicio. Sin embargo, en este relato no se le permite utilizarlos como alimento, pues tiene que vivir de modo vegetariano como los mismos animales. El hagiógrafo quiere destacar la perfección jerárquica total en que fueron creadas todas las cosas, y como resultado la paz universal; por eso se esmera en describir la primitiva situación de los seres al salir de las manos del Creador, cuando aún no se había agudizado la lucha por la existencia.

^A Cf. F. CEUPPENS, *De historia primaeva*, Roma 1958, pág. 5.

^B Cf. TOMÁS, I, q. 70, a. 2.1.

2. INTERPRETACIÓN. En la tradición cristiana, este relato de la creación ha sido diversamente interpretado. Los seguidores de la escuela alegorista alejandrina lo hacen alegóricamente en relación con determinadas ideas teológicas^A. En cambio, los literalistas de la escuela antioquena entienden la obra creativa de Dios en seis días reales de veinticuatro horas^B. San Agustín vacila entre ambas interpretaciones^C; y los autores escolásticos de la Edad Media, en general, son literalistas, si bien sienten simpatía por la creación simultánea propuesta por san Agustín^D. Modernamente, a fines del siglo XIX, se puso de moda la interpretación concordista, es decir, la suposición de que los seis días del Génesis son períodos geológicos. Pero esta ingenua opinión ha sido hoy totalmente abandonada. Generalmente, la interpretación de los mejores expositores católicos es la que se basa en el hecho de que la Biblia es ante todo un libro religioso y, por lo tanto, las afirmaciones de orden

y materializando la expresión. El antropomorfismo de las expresiones en Gn 2,7 es evidente: Dios es como un alfarero que moldea con sus manos una estatua de barro; ésta, al recibir en sus narices un soplo que la hace respirar, queda convertida en un ser viviente. La pintura egipcia del dios Hnum, modelando en un torno el cuerpo de un hombre, al que la diosa Neit aproxima a las narices el símbolo de la vida, pudo servir a Moisés, educado en Egipto, para expresar lo que él quería decir en forma popular. Con todo, la verdad encerrada en la expresión «del polvo de la tierra» es que el cuerpo humano no procede de un supuesto cuerpo divino, sino que tiene un elemento material, al que no se hará alusión en la creación del alma.

Pero la creación del cuerpo humano, ¿es tan simple como parecería deducirse de una crasa y superficial interpretación de la expresión «del polvo de la tierra»? Aparte de que el cuerpo humano no es sólo barro, y de que el alma humana necesita algo más que una estatua, un organismo, para desarrollar su actividad, la Biblia atribuye simplemente a Dios efectos que Él ha de producir por medio de las causas segundas. Así podría salvarse la expresión, aunque supongamos un proceso lento. Excluido positivamente el transformismo extremo (→ **Transformismo**), que ponga al alma como efecto de una evolución natural, sin intervención de Dios, sobre un transformismo moderado, que admita tal intervención en el momento en que un animal, por un proceso evolutivo, llegase a ser organismo apto para recibir el alma espiritual, la Iglesia no ha querido decidir (→ **Evolucionismo**). Permite que la biología, anatomía, prehistoria y geología reúnan sus datos, pero advierte que ni tal evolución es hoy un dato definitivo de la ciencia, y que el científico católico ha de ser muy cauto al ver que la narración genesiaca, en su más obvia interpretación, no parece favorecer tal hipótesis. Quedan siempre en esta hipótesis dos hechos bíblicos inexplicables. La evolución ha producido en cada grado al menos dos organismos: macho y hembra. ¿Por qué Dios ha de intervenir para crear la mujer del cuerpo del hombre? ¿Por qué, al desfilarse los animales (macho y hembra) ante Adán, éste no encontró ningún auxiliar, como serían las hijas de la misma madre antropoide? La Iglesia, con todo, no ha querido zanjar la cuestión, ni considerar el evolucionismo y el transformismo, y deja la discusión abierta mientras quede a salvo la intervención inmediata de Dios para el alma humana.

¹ Cf. *Enchiridion Biblicum*, 2.ª ed., n.º 340. DENZ, n.º 3516.

² Gn 1,26-28. ³ Gn 2,6. ⁴ Gn 2,19. ⁵ Is 30,33. ⁶ Gn 7,22; Jos 10,40; Is 42,5. ⁷ Ecl 12,7.

Bibl.: A. BEA, *De Pentateuco*, Roma 1933, págs. 149, 154, 155. J. ENCISO, *Problemas del Génesis*, Vitoria 1936, págs. 98-105. P. HEINISCH, *Probleme der biblischen Urgeschichte*, Lucerna 1947. L. ARNALDICH, *El origen del hombre según la Biblia*, Madrid 1957. F. ZORELL, *Lexicon hebraicum et aramaicum V.T.*, Roma 1961.

F. PUZO

CREACIÓN DE LA MUJER. El primer relato de la creación¹ no hace sino una ligera alusión a la mujer²: Dios creó al hombre (sentido colectivo equivalente al plural), «los creó macho y hembra». Hay una diferencia notable con las creaciones precedentes: los animales

son creados «conforme a su especie»³, el hombre es creado, macho y hembra, ambos a imagen de Dios, indicando que ambos sexos en el plan divino tenían idénticos derechos y obligaciones. Dios los destina a multiplicarse sobre la tierra⁴ (sobre la extraña opinión de un Adán andrógino → **Costilla de Adán**).

El segundo relato de la creación⁵ es de tendencia distinta: deja el cosmos en función del cual se había introducido al hombre, para relatar con pormenores la creación del hombre (→ **Creación del hombre**) y de la mujer. Aquí el texto acusa fuentes nuevas yahwísticas (J) y con descripción más popular y pintoresca, llena de antropomorfismos (→ **Pentateuco**). La formación de la mujer comienza en el ver. 18. Es Dios quien la determina, aunque quiere que nazca también de un deseo de Adán: «Dijose Yahweh-Dios: "No es bueno que el hombre esté solo, *haréle* una ayuda semejante a él"». Así el T. M., mientras los LXX y la Vg. ponen como en 1,26 — sin duda armonizando — el plural *haremos o hagamos*. La mujer tiene que ser ayuda del hombre y de su misma naturaleza: tienen que formar una sociedad y en ella se ayudarán. No se describe la naturaleza y extensión de esta *ayuda*, que será tanto en lo material como en lo espiritual, en la procreación y educación de los hijos, como en la participación de ideales y sentimientos, dada la íntima unión que entre ellos ha de reinar⁶. Aunque la mujer resuelva la soledad del hombre, el texto⁷ insinúa que los animales también servirán para el mismo fin; pero el designio de Dios era que Adán, viendo la inferioridad en todos los órdenes, material y espiritual, aspirase a un ser de su naturaleza, que pudiera ser ayuda conveniente. El sueño profundo o letárgico⁸, que Dios le infunde, es llamado *tardēmāh*, la misma palabra usada en Jon 1,5 para significar el letargo natural del profeta, rendido de cansancio. Aquí se pone como infundido por Dios⁹. Los LXX han traducido *éxtasis*. ¿Vio Adán durante este éxtasis lo que en él pasaba? San Agustín así lo supone y en él conocería Adán la intención de Dios al crear a la mujer y la íntima unión matrimonial que entre ambos ha de existir y que enunciará Adán en los vers. 23-24. Otros, en cambio, como Hummelauer, lo han negado o puesto en duda, ya que así se aseguraría mejor el misterio de la acción divina, que creen más conforme al contexto. Pero, si es así, los vers. 23-24 supondrían una *nueva* ilustración divina para promulgar la ley matrimonial. Durante tal letargo, tomóle Dios una de las costillas y con ella «fabricó (*bānāh*) Yahweh-Dios una mujer y la llevó al hombre». La palabra *bānāh* («construir», «edificar»), usada solamente aquí en todo el relato de la creación, alude al poder de Dios que realizó tal transformación. Teniendo una misma naturaleza podrá ser para Adán una ayuda; más aún, formarán «ambos una sola carne»¹⁰. Aparte el posible simbolismo de estas acciones, se pone muy de relieve la enseñanza doctrinal de la formación *ex primo homine* con la dependencia que debe existir entre ambos y su íntima unión (para las doctrinas religiosas y morales aquí contenidas → **Costilla de Adán**, y para su interpretación patristica véanse los dos trabajos de P. Termes citados en la bibliografía). Los rabinos vieron ya en parte la fecundidad moral de este pasaje. Una exposición rabínica dice así: «Él [Dios] habló:

“Yo no quiero crearla a ella [la mujer] de la cabeza [de Adán], para que ella no alce soberbiamente su cabeza; no del ojo, para que no sea curiosa mirando alrededor; tampoco del oído... de la boca... del corazón... de la mano... del pie. Más bien [quiero crearla] de un lugar oculto en Adán; aun cuando el hombre esté desnudo, queda dicho lugar cubierto”. Y en cada uno de los miembros, que Él creó en ella, le decía siempre: “¡Sé una mujer honesta! ¡Sé una mujer honesta!”» (*Bê-rêšit Rabbā*, 18).

Adán, conociendo en el éxtasis el destino de la mujer, o con nueva ilustración divina posterior, reconoció ahora la nueva criatura de Dios, y con entusiasmo clama: «¡Ésta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne! A ésta se la llamará varona, porque de varón ha sido tomada ésta» (vers. 23-24). Es notable el énfasis que pone en el pronombre *zōt* («ésta») tres veces repetido: *ésta* sí que es bien diferente de los otros animales, entre los que no encontraba una naturaleza semejante, pues es «hueso de mis huesos y carne de mi carne». Hueso y carne son en la Biblia los dos elementos componentes del cuerpo humano (junto con la sangre, que es vehículo de vida)¹¹. Así, en Job 2,5, Satanás pide poner mano en el hueso y carne de Job; Jacob¹², para expresar su parentesco con Labán, dice que es su hueso y su carne. Cristo en su resurrección dice que no es fantasma, pues éste no tiene carne y huesos¹³.

Las palabras *varona-varón* con que traducimos, quieren imitar el juego de palabras hebreas *ʾiś-ʾiśšāh*. Simmaco lo imitaba en griego, ἄνδρῖς-ἄνδρῶς (genitivo); la Vg. ha puesto *virago-vir*. En cuanto a su etimología (probablemente *ʾiśšāh* de *ʾnš*, «ser débil», e *ʾiś* de *ʾwš*, «ser fuerte», o de *ʾyš*, «ligarse a»), se disputa si ambas palabras hebreas pertenecen a la misma raíz (cf. König). Nota Hetzenhauer que los primeros hombres no hablaron hebreo y pudieron por ende ser los nombres primitivos de distinta raíz, y acercarlos sólo el autor inspirado al escribir en hebreo, aunque originariamente fueran desemejantes. En la semejanza *ʾiś-ʾiśšāh* (*āh*: terminación femenina), ve con todo el autor inspirado una confirmación de su doctrina, que está muy por encima de su valor etimológico.

Las palabras siguientes: «Por eso abandonará el varón a su padre y a su madre y se unirá con su mujer, formando ambos una sola carne», pudieran continuar la exclamación de Adán o ser un comentario del hagiógrafo. En todo caso no hay error al atribuir las a Dios en Mt 19,5, pues Adán hablaría con revelación divina y el hagiógrafo en virtud de la inspiración. Con tales palabras, se promulga la ley esencial de la sociedad conyugal: unidad e indisolubilidad. Será tal este lazo de adhesión al cónyuge, que por él se abandonarán hasta los lazos más estrechos de padre y madre. Y si un día habrá en Israel poligamia (→ *Monogamia y Poligamia*), Cristo en el evangelio¹⁴ hará volver el matrimonio a su ley inicial. El ver. 25 hace notar que todo esto entraba en los planes de Dios y que ningún desorden de concupiscencia había en los protoparentes.

Sobre el posible simbolismo de esta narración → *Costilla de Adán* y la respuesta (junio 1909) de la Pontificia Comisión Bíblica. Sobre la formación del cuerpo de Adán y Eva → *Evolucionismo y Transformismo*. Pero

advuértase la particular *dificultad* que crea al evolucionismo la narración precedente: en Gn 2,20 no sólo no se pone ninguna conexión del cuerpo de Eva con el mundo animal, sino que *expresamente* se niega que hubiese en tal mundo un ser que pudiera ser ayuda de Adán según su naturaleza. Esto no se entiende si Eva es producto de una evolución en el reino animal. El considerar sin más la formación de Eva, producida de Adán, como elemento meramente antropológico, va contra el decreto citado de la Comisión Bíblica, según el cual no puede dudarse del sentido literal histórico de la formación *primae mulieris ex primo homine*.

Los antiguos biólogos se plantearon el problema de por qué proceso se desarrolló el cuerpo de Eva hasta llegar a ser completo desde una simple costilla. Antes de ellos algunos Padres y exegetas intentaron resolver el problema diciendo que Dios organizó *milagrosamente* la materia inicial, de una forma parecida a la que Jesús multiplicó en sus manos los panes y los peces. Pero estas cuestiones son hoy silenciadas, dada la posibilidad de un cierto simbolismo literario del hecho real, y dadas además las tendencias evolucionistas de muchos científicos. Pero esta cuestión, para nosotros misteriosa, no crea gran dificultad, ya que, si se admite el sentido literal estricto, habría para Dios mil maneras posibles de hacerlo, que nos son desconocidas.

La interpretación estrictamente literal del relato propuso además la cuestión de si Adán tenía antes una costilla de más o, después de la formación de Eva, una de menos. Pero a tal cuestión han de responder en todo caso los científicos y la revelación nada concreto impone en este punto sobre la formación del cuerpo de Eva *ex primo homine*. Los grandes Padres, san Crisóstomo y san Agustín, ya insistieron en que la formación del cuerpo de Eva era «un gran misterio».

¹¹Gn cap. 1. ¹²Gn 1,27. ¹³Gn 1,21.25. ¹⁴Gn 1,28. ¹⁵Gn 2,4-25. ¹⁶Gn 2,23. ¹⁷Gn 2,19-20. ¹⁸Gn 2,21. ¹⁹Cf. Is 29,10; 1 Sm 26,12, también enviado por Dios. ²⁰Gn 2,24. ²¹Lv 17,10-14. ²²Gn 29,14. ²³Lc 24,39. ²⁴Mt 19,6.

Bibl.: AGUSTÍN, *De Genesi ad litteram*, 9,19, en *PL*, 34,408; id., *Tract. 24 in Ioannem*, 1; id., *De Gen. contra Manich.*, 2, 12, en *PL*, 34,205. CRISÓSTOMO, *Hom.* 15, en *PG*, 53, 121. P. M. HUMMELAUER, *Die biblische Schöpfungsbildung*, Friburgo de B. 1877; id., *Comment. in librum Gen.*, Viena 1910. A. M. LEIPICIER, *Tractatus de prima hominis formatione*, Paris 1910. M. HETZENHAUER, *Comm. in Gen.*, Graz 1910, pág. 63 y sigs. L. MECHINEAU, *L'historicité des 3 premiers chapitres de la Genèse*, Roma 1910. J. GÖTTSCHEW, *Adam und Eva*, en *BZ*, III, 11, Münster 1911. E. KÖNIG, *Die Gen.*, Gütersloh 1925, pág. 220. STRACK-BILLERBECK, III, pág. 612. J. BUMMELER, *Die Urzeit des Menschen*, 4.^a ed., Augsburg 1925. B. UBACH, *El Génesis*, Montserrat 1926. L. VIALLETON, *L'origine des êtres vivants. L'illusion du transformisme*, Paris 1929. E. C. MESSENGER, *Evolution and Theology. The Problem of Man's Origin*, Londres 1931. H. JUNKER, *Die biblische Urgeschichte in ihrer Bedeutung als Grundlage des alttest. Offenbarung*, Bonn 1932. A. BEA, *De Pentateucho*, Roma 1933. L. PIROT, *Adam et la Bible*, en *DBS*, I, col. 94. E. BONÉ, *L'homme. Genèse et cheminement*, en *NRTh* (1947). P. HEINISCH, *Probleme der biblischen Urgeschichte*, Lucerna 1947. F. CEUPPENS, *Quaestiones selectae ex historia primaeva*, 2.^a ed., Turin-Roma 1948. CH. HAURET, *Origines*, 2.^a ed., Paris 1950. A. CLAMER, *La Genèse, en La Sainte Bible*, I, Paris 1953. P. TERMES, *La formation de Eva en los Padres griegos hasta san Juan Crisóstomo inclusive*, en *Miscellanea Biblica B. Ubach*, Montserrat 1954, págs. 31-48; id., *La formación de Eva en los Padres latinos hasta san Agustín inclusive*, en *Miscelánea Bíblica Andrés Fernández*, en *EE* (1960), págs. 421-459. F. ZORELL, *Lexicon hebraicum et aramaicum VT*, Roma 1961.

CREACIONISMO. Doctrina filosoficoteológica, según la cual el origen próximo o remoto de todos los seres vivos que pueblan o han poblado la Tierra, radica en el Supremo Hacedor como causa primera de todo el Universo. Un creacionismo extremista es el que ha pretendido la creación inmediata por Dios de todas las especies de animales y vegetales que han poblado o pueblan la Tierra, en una época en que se desconocía la historia de los seres vivos. El texto bíblico no corrobora necesariamente este creacionismo a ultranza, sino más bien ofrece pruebas en sentido contrario (Gn 1,20): «Hiervan las aguas de animales... Brote la tierra seres animados según su especie...» El creacionismo no excluye, pues, de suyo la intervención de causas naturales, las llamadas causas segundas, en virtud de las cuales, y según ciertas leyes biológicas, haya podido producirse la diversificación orgánica en el transcurso de los tiempos a partir de organismos elementales creados por Dios.

Bibl.: B. MELÉNDEZ, *Manual de Paleontología*, Madrid 1955. P. LEONARDI, *La evolución biológica*, Madrid 1957.

B. MELÉNDEZ

CREADOR (heb. *‘ōsēh, yōšēr*; gr. Παντοκτίστης; Vg. *Creator*). Que Dios sea el creador de todo cuanto existe es una verdad fundamental de la Escritura, afirmada y repetida claramente muchas veces desde el Génesis hasta el Apocalipsis¹.

1. El AT se abre con la solemne afirmación de que «al principio Dios creó el cielo y la tierra», es decir, que es el creador del universo. Los libros históricos, proféticos y sapienciales repiten con fórmula casi idéntica esta misma afirmación, y quizá más que ningún otro el libro de los Salmos: «Por la palabra de Yahweh fueron hechos los cielos, y todo su ejército por el aliento de su boca»²; «tuyo es el día y tuya la noche; / Tú estableciste la Luna y el Sol»³; «creador de cielos y tierra, / del mar y de cuanto en ellos hay»⁴. Los profetas se basan en el relato del Génesis para proclamar la omnipotencia creadora de Dios⁵: «Él con su poder hizo la tierra; con su sabiduría cimentó el orbe, y con su inteligencia tendió los cielos»⁶; «Yo soy Yahweh, el que lo ha hecho todo: Yo, Yo sólo desplegué los cielos y afirmé la tierra»⁷. Con idénticas frases enuncian la misma convicción los demás libros del AT: «Tú, oh Yahweh, eres único; Tú hiciste los cielos de los cielos y toda su milicia; la tierra y cuanto en ella hay; los mares y cuanto en ellos hay; Tú das vida a todas las cosas»⁸. Los autores sapienciales celebran el atributo divino de la sabiduría que presidió la creación⁹. El autor de Job, sobre todo, describe espléndidamente las maravillas de la creación y el poder creador de Yahweh¹⁰.

¹Gn 1,1; 2,4; 14,19-22; Neh 9,6; Sal 8; 19, 1-7; 24,1 y sigs.; 33,6; 89,12; 95,5; Sab 9,1; Ecl 18,1; 24,8; Is 40,12-26,28; 45,18; 48,13; 66,2; Jer 10,11-12; Dan 14,4; 2 Mac 7,28; Mt 11,25; Mc 13,19; Act 4,24; 14,14; 17,24; Rom 1,25; 11,36; 1 Cor 8,6; Col 1,16; Heb 1,3; 3,4; Ap 4,11; 10,6; 14,7. ²Sal 33,6. ³Sal 74,16. ⁴Sal 146,6. ⁵Am 4,13; 5,8; 9,5. ⁶Jer 10,12; cf. 51,15. ⁷Is 44,24. ⁸Neh 9,6. ⁹Prov 8,22-32; Sab 7,21-28; cap. 18; Ecl 39,20-40. ¹⁰Job 9,5,10; 26,7,14.

El AT describe con numerosos términos la actividad creadora de Dios. El principal y más frecuente (47 veces) es el verbo *bārā*, cuya significación no es necesariamente

la de «crear» en sentido estricto, pero en forma *qal y nif'al* se aplica siempre a una acción divina, a una acción preternatural de Dios sin connotar materia. El resultado de esta acción siempre es algo nuevo o, por lo menos, algo que antes no existía en ese orden de cosas. En este sentido han sido creados los cielos y la tierra¹, el sol, la luna y las estrellas², la luz y las tinieblas³, los pueblos y los hombres⁴. Con este verbo se pide la creación de un corazón puro⁵. Atendiendo al contexto, en todos estos casos su significado parece ser el de «crear» en sentido estricto, es decir, la producción de los seres de la nada. Que así deba entenderse nos lo dice el autor del segundo libro de los Macabeos, que evidentemente reproduce el sentido tradicional del primer versículo del Génesis cuando dice: «Ruégote, hijo mío, que mires al cielo y a la tierra, y veas cuanto hay en ellos y sepas que de la nada lo hizo todo Dios»⁶. En contra de esta afirmación tan explícita de la creación *ex nihilo* se aduce a veces el texto de Sab 11,18: «Dios creó el mundo de la materia informe», pero si se examina bien el contexto se verá que el autor no habla de la creación en sentido propio, sino de la creación segunda, es decir, de la obra de separación y ornamento.

De dos maneras afirma la Escritura la omnimoda libertad de Dios en la creación. Primero, cuando nos dice que el universo es el resultado de un mandato divino, mandato que supone la omnipotencia y la libertad del creador, y segundo, cuando afirma que Dios hizo todo cuanto quiso, cosa que no podría darse si hubiera dependido de alguna necesidad interna o externa⁷.

El fin de la creación es la gloria de Dios⁸, manifestada en la misma existencia de los seres, que por ser obra de Dios son «muy buenos», como el mismo Creador se complace en constatarlo al terminar la creación⁹.

¹Gn 1,1; 2,4; Is 42,5; 45,18. ²Sal 148,2-5; Is 40,26. ³Is 45,7. ⁴Gn 1,27; 5,1; 6,7; Dt 4,32; Is 43,1,7,15; 45,12; 54,16; Ez 21,35; Sal 102,19. ⁵Sal 51,12. ⁶2 Mac 7,28. ⁷Gn 1,3-26; Sal 113,3; 134,6; 148,5; Sab 11,26. ⁸Dt 26,19; Is 44,6; Sal 19,2; Prov 16,4. ⁹Gn 1,31; Jer 51,15; Sal 104,24; Prov 3,19.

2. El NT, aunque menos explícito por ser entonces ésta una verdad universalmente admitida, sigue la misma línea de pensamiento que el AT. Los Sinópticos hablan raras veces de la creación¹, pero este dogma se presupone en todos aquellos pasajes que aluden al supremo dominio de Dios en la naturaleza². La fe en Dios creador era un dogma fundamental del credo de la Iglesia primitiva³, atestiguado también por las epístolas de san Pablo⁴ y por el Apocalipsis: «Digno eres, Señor, Dios nuestro, de recibir la gloria, el honor y el poder, porque Tú creaste todas las cosas y por tu voluntad existen y fueron creadas»⁵. El NT conoce ciertamente la creación en sentido estricto⁶ y atribuye al Verbo la obra creadora⁷.

¹Mc 13,19. ²Mt 5,45; 6,8,26; 11,25. ³Act 4,24; 14,15; 17,24. ⁴Rom 1,25; 11,36; 1 Cor 8,6; Col 1,16; Heb 1,3; 3,4. ⁵Ap 4,11. ⁶Mt 19,4; 24,21; Mc 10,6; 13,19; Jn 1,1-3; 17,5; Rom 1,20; 2 Tes 2,13; Heb 1,10; 2 Pe 3,4. ⁷Jn 1,1-3.

Bibl.: A. VACANT, *Création*, en *DB*, II, 1, cols. 1101-1105. F. M. T. BÖHL, *Bārā' als Terminus der Welterschöpfung im alttestamentlichen Sprachgebrauch*, in *Festschrift Kittel*, Stuttgart 1913, pág. 42 y sigs. A. FERNÁNDEZ, *In principio creavit Deus coelum et terram*, en *VD*, 3 (1923), pág. 15 y sigs. *ThW*, III, págs. 999-1034. P. HUMBERT, *Emploi et portée du verbe bārā' (créer) dans l'AT*, en *ThZ*, 2 (1946), págs. 401-422. F. CEUPPENS, *Quaestiones selectae ex historia pri-*

maeva, 2.^a ed., Roma 1948, págs. 3-84. P. HEINISCH, *Teologia de VT*, Turin 1950, págs. 156-168 (trad. ital.). G. LINDESKOG, *Studien zum neutestamentlichen Schöpfung*, en *Upps. Univ. Arsskr.*, 1952, pág. 11 y sigs. G. LAMBERT, *La création dans la Bible*, en *NRTh*, 85 (1953), págs. 252-281. P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, I, Paris 1954, págs. 94-104.

O. GARCÍA DE LA FUENTE

CREATURA. «Creatura», del gr. κτίσις, no se encuentra en los clásicos griegos. Dada con concepción teogónica acerca del origen del mundo no podían llegar al concepto revelado y cristiano de creatura. Concebían los elementos como otros tantos dioses. El cielo, la tierra, el mar son representados como divinidades que se

entregan a una lucha a muerte. Israel no ha adoptado estos mitos. No hay materia preexistente en la creación, a pesar de Sab 11,18, que habla de la materia informe. Dios ha creado todas las cosas con el solo acto de su voluntad y de su palabra¹.

Los clásicos griegos para expresar su idea acerca de la formación del mundo empleaban ποιεῖν, πλάσσειν. Los LXX no han usado nunca este grupo de palabras para expresar la creación bíblica. Han escogido κτίζω con sus derivados. Las razones son claras. Además de la inexactitud y confusión que podían crear estas palabras, no expresan la idea bíblica. Δεμιουργεῖν, por ejemplo, hace pensar en una obra técnica manual, mientras κτίζω indica algo espiritual y voluntario. El sentido que se acerca más a nuestro concepto es hacer salir algo que no existía, fundar una ciudad, una colonia, usado por Polibio y Plutarco.

¹Gn cap. 1; Sal 33,9.

1. En el AT la palabra creatura se usa en sentido general y original de cosa creada, hecha por Dios. Las expresiones relacionadas con creador y creatura no significan hacer o construir una imagen de Dios, sino hacer algo relacionado con Yahweh y en lo que Yahweh se manifiesta actuando en los acontecimientos históricos. La creación, las creaturas, no son la revelación fundamental, sino una manifestación histórica¹.

En el judaísmo, y sobre todo entre los rabinos, está claramente expresada la idea de que sólo Dios creó todas las cosas, las llamó de la nada a la existencia y que, por tanto, Él es el Señor y Rey del mundo y las cosas dependen de Él. En esto se diferencia el israelita de las demás gentes. Pero no conciben la creación como acostumbramos nosotros, a modo de una acción que ya pasó. Para ellos, las creaturas son el reino de la vida amenazado siempre por las potencias de mal y de la muerte. Dios debe intervenir para sujetarlas, para que no traspasen los límites². Si se desbordan, Dios restablece la calma, asegura la regularidad³ y mantiene la justicia⁴. El universo es obra suya y como tal la cuida⁵.

Relieve procedente de Tell el-'Amānah, en el que aparece el faraón Ahenatón con su mujer Nefertiti, haciendo una ofrenda ante Atón, dios del Sol, que aparece representado sobre ellos en forma de disco



¹Gn 2,4 b; 6,6; 7,4; Jer 5,22-24; 27,5; 31,35-36. ²Jer 5,22; Prov 8,29. ³Gn 8,22; Sal 74,16; Jer 31,35. ⁴Jl 2,23; Sal 148,6. ⁵Sal 24,1; 65,10; 78,26.

Todas estas relaciones no son cuestiones teóricas referentes a algo que ya pasó. Es cuestión de existencia. Si se vuelve tantas veces sobre este punto es para probar la pequeñez del hombre y su dependencia de Dios¹. La creación persiste en cierto modo en un acto permanente, como la redención de Israel. Dios ha hecho el mundo y lo puede deshacer². Según el AT las relaciones de Dios con el mundo son las mismas que las del Creador con la creatura, relaciones de dependencia absoluta. En la misma condición está el hombre que como creatura es flaqueza y mortalidad.

Las creaturas con su dependencia deben alabar y glorificar al Creador, porque Él es el primero y el último y fuera de Él no hay otro Dios³. La tierra está llena de su gloria⁴, porque ha creado todas las cosas para su gloria⁵. Esta gloria deben dársela las criaturas racionales conociendo a Dios por los bienes que disfrutan, como fuente y artífice que es de todos ellos⁶. En las creaturas brilla el reflejo de la inteligencia divina, porque Dios lo ha creado todo a través de su palabra, de su Verbo⁷ (→ **Logos**).

¹Sal 33,8; 103,14; 139,13; Job 10,9-33. ²Jer 4,23-26. ³Is 44,6; Ap 1,8. ⁴Is 6,3. ⁵Is 43,7. ⁶Sab 13,1-9; Rom 1,18-23. ⁷Sab 9,1-2; 11,25; Bar 3,33; Jdt 16,14-17; Jn 1,3.

2. En el NT es frecuente la afirmación de que Dios es creador del mundo y de cuanto hay en él. Las expresiones, empero, en que se afirma esta verdad no manifiestan el modo de la creación. Se dice, al igual que en el AT, que «desde el principio», «desde el comienzo», Dios creó. Estas expresiones indican que las cosas, las creaturas, han tenido principio y que en su origen no hay que contar con una materia preexistente¹. Se excluye igualmente toda idea de emanación². Las cosas han sido creadas por Dios y son creaturas suyas. Siguiendo en la línea del AT, las creaturas deben alabar y glorificar al Señor, pero aquí se especifica ya en qué debe consistir esta glorificación. Además de ser medio de conocimiento³, deben cumplir la voluntad de Dios. Las creaturas dependen y están sujetas a Dios y la voluntad de Dios debe cumplirse en la tierra, como se cumple en el cielo⁴. Todo debe alabar y dar gracias a Dios. Pero la acción de gracias del hombre ha de ser personal y voluntaria, diferenciándose en esto de los demás seres inferiores. Todas son creaturas de Dios, pero no todas son iguales ni tienen el mismo fin. Todas están sujetas a Dios, deben alabarle⁵, pero según la naturaleza. Las cosas materiales están sometidas al hombre, el hombre a Cristo y Cristo a Dios⁶. Cristo bendice al Padre y acepta su voluntad⁷ y en la oración dominical nos hace pedir que esta voluntad se cumpla en la tierra como en el cielo⁸. Esta sumisión de Cristo y de los cristianos es una relación individual. Esta misma idea se encuentra en el Apocalipsis⁹: los ancianos toman parte en la alabanza y glorificación del Cordero como personas. En la creación hay, por lo tanto, dos clases de creaturas. Pero el hombre no supo mantener la sumisión que le dignificaba.

¹Rom 4,17; cf. 2 Cor 4,6. ²Act 4,24; Ef 3,9; Col 1,16; Ap 4,11; 5,13; 10,6. ³Rom 1,14. ⁴Mt 6,10. ⁵Rom 11,36. ⁶1 Cor 3,23; 8,6; 15,28. ⁷Mt 11,25 y sigs. ⁸Mt 6,10. ⁹Ap caps. 4-5.

En el NT es clara todavía otra distinción entre las creaturas. En Hebreos¹ se habla de un tabernáculo no hecho de manos y, por lo tanto, no de esta creación. Esta expresión se aclara relacionándola con la metáfora de la «carne», que equivale a esta creación material, y «espíritu» no de esta creación², y con la otra en que se habla de «cielo» como morada de Dios, y del «cielo» como firmamento visible y caduco³.

La existencia de estas dos creaturas nos introduce en la lucha y oposición existente entre ellas. El NT presenta al mundo sujeto al demonio⁴ y al Cordero inmolado por conseguir la liberación⁵. Esta lucha por la sujeción y la liberación se da sobre todo en el hombre, punto central de la creación. El hombre es por creación, como creatura, alma viviente, ψυχικός, y ha de llegar a ser espíritu o espiritual, πνευματικός⁶. Está destinado a Cristo, porque todo es de Cristo y para Cristo⁷. Y el hombre psíquico se opone al pneumático o espiritual como el hombre viejo al hombre nuevo⁸. Después de la redención de Cristo ya no hay circuncisión o incircuncisión, sino nueva creatura, porque es la única que existe en Cristo⁹.

¹Heb 9,11; cf. Ef 2,11. ²Rom 2,28-29. ³Ap 6,14; 20,11; Heb 1,10-12; Ap 21,1; 2 Pe 3,13. ⁴Rom 8,20-22; Mt 12,25; 1 Cor 15,26.42. ⁵Ap 5,8-14. ⁶Ef 1,4; 1 Pe 1,20; cf. Jn 17,24; Mt 25,34; Ap 13,8; 17,8. ⁷1 Cor 8,6; Col 1,16; Heb 1,2.10. ⁸1 Cor 15,46-48. ⁹Gál 6,15; 2 Cor 5,17.

Y con esto se llega a otro concepto de creatura en el NT. Creatura ya no significa, como en la literatura rabínica, el hombre como sustancia, posesión¹. En el NT adquiere un sentido pleno². La acción creadora, también en este sentido neotestamentario de nueva creatura, se realiza a través de la Palabra, Verbo, que comunica el Espíritu. La nueva vida estaba y continúa escondida en Dios³ y, al recibirla, el hombre adquiere una nueva relación con Dios. Esta manera de estar frente a Dios, esta nueva relación se ha producido a través de Cristo. Por su persona y por su obra entró el Espíritu en el mundo y ahora el mundo tiene un camino abierto hacia Él. Lo decisivo en la nueva creatura no es el cambio de comportamiento moral, sino el poseer, el encarnar el fundamento de esta relación que a través de Cristo se hizo historia. Y esta relación no puede quedar sin eficacia en la conducta moral del hombre. La creatura en la Biblia y sobre todo en el NT se toma en sentido activo: la acción de crear⁴; pasivo, las cosas creadas: todas en general⁵, todo el género humano⁶; la regeneración o segunda creación⁷ y finalmente se toma por la ordenación política⁸ (→ **Gracia**, y **Regeneración**).

¹Cf. 2 Cor 10,15; Jdt 9,13; 16,11; Sal 2,6; 5,17; 16,24; 19,6; Ecl 16,17; 43,25; 49,16. ²Ef 2,10.15; 4,24; Col 3,10; Sant 1,8. ³Col 3,3. ⁴Rom 1,20. ⁵Rom 8,38; Col 1,15. ⁶Mc 16,15; Col 1,23. ⁷2 Cor 5,17; Gál 6,15. ⁸1 Pe 2,13.

Bibl.: A. VACANT, en *DB*, II, cols. 1101-1105. *ThW*, III, págs. 999-1034. HASTINGS, pág. 165. J. BONSRVEN, *L'Évangile de Paul*, Paris 1948, págs. 86-88; id., *Théologie du NT*, Paris 1951, págs. 329-333. G. PIDOUX, en *Vocabulaire Biblique*, Paris 1954, págs. 54-56. M. BOISMARD, *Le Prologue de Saint Jean*, Paris 1955, págs. 131-142. G. PINARD, *Creation*, en *DThC*, III, cols. 2034-2057.

P. FRANQUESA

CRECIENTE FÉRTIL. Término que sirve para denotar el conjunto de países del Próximo Oriente antiguo,

de culturas y civilizaciones diferentes, lindantes con el desierto Arábigo. El nombre obedece al motivo siguiente: si una línea curva uniese las tierras cultivables de Egipto con las del golfo Pérsico, pasando por la parte superior, a través del Mediterráneo, Palestina, Siria, parte de Anatolia y Mesopotamia, y otra, inferior a ella, fuese por los bordes del desierto de Arabia, entre los dos puntos indicados, constituirían una media luna (en francés *croissant*, «luna creciente», «creciente de la luna»). Los países árabes actuales tienen el creciente lunar por símbolo de sus naciones así como de prosperidad (→ *Nómadas y Camello*).

El término «Creciente Fértil», aplicado al mundo bíblico y orientalístico se debe al egiptólogo J. H. Breasted y ha sido aceptado, a pesar de encerrar dos inconvenientes principales: el primero es que el creciente no incluye ni las montañas ni el desierto, que tanta importancia tuvieron en la historia del Próximo Oriente antiguo; y el segundo consiste en que las tierras encerradas por ese trazado imaginario distan en bastantes casos de ser verdaderamente fértiles. Para obviar esta imprecisión, S. Cook propuso el llamado «Cuadrilátero Semítico», cuyas líneas unen los montes Zagros con el golfo Pérsico y el océano Indico, a éste con el golfo de Adén, de allí van al delta del Nilo y, a través de Palestina, Siria y el Tauro, a los Zagros. De esta forma, quedan incluidos montes y desiertos de capital interés histórico; sin embargo, no abarca Egipto. Pero ello se debe a que Cook sólo tuvo en cuenta a los semitas.

Por consiguiente, cuando se habla del «Creciente Fértil» se atiende de preferencia a la prosperidad histórica de culturas y lenguas, sin excluir la religión, por ser de hecho las zonas indicadas donde alboró el progreso de la humanidad.

Bibl.: N. K. GOTTWALD, *A Light to the Nations*, Nueva York 1959, pág. 58, con bibliografía.

J. A. G.-LARRAYA

CREDIBILIDAD DEL AT Y DEL NT. Los libros tanto del AT como del NT son racionalmente creíbles, en cuanto inspirados por Dios. Es decir, incluso antes de la aceptación de la fe, la razón humana puede llegar al conocimiento cierto de su origen divino. Tal es la doctrina de la Iglesia católica puntualizada por el Concilio Vaticano I. Por más que la razón esté debilitada por el pecado original, posee, no obstante, la suficiente penetración y claridad para llegar con certeza al conocimiento de la existencia de Dios y de la revelación hecha por Moisés a los hebreos y a los cristianos por Jesucristo. En lo tocante a estas cuestiones la razón precede y debe llevar a la fe.

Credibilidad, en general, es la aptitud de la SE a ser creída. Y esto por los criterios de credibilidad que se imponen por su valor intrínseco a la razón humana. Algo es racionalmente creíble si está afirmado por testigos idóneos, dignos de ser creídos. Tratándose de la SE, hay que determinar un criterio manifestativo del origen divino común a todos los libros revelados, extrínseco a la misma revelación y evidente, bien entendido que basta la certeza moral o histórica del hecho de la revelación. El método propio es el inductivo, que arguye a base de la misma SE, determinado por el pro-

ceder de los profetas y de Cristo, que apelan con frecuencia a los criterios de credibilidad como garantía del origen divino de su misión. Tales criterios, externos y asequibles a todos, son principalmente el milagro, la profecía y la coherencia, la bondad y la sublimidad de la doctrina que predicaban.

1. CREDIBILIDAD DEL AT. a) Se lee con frecuencia en el AT que Dios confería a los profetas el poder de realizar milagros en confirmación de su misión divina. Moisés, Elías, Isaías y otros recurren a los milagros como a prueba definitiva de la veracidad de sus predicaciones¹. Y en esto conocía el pueblo que eran hombres de Dios y que Él mismo les inspiraba cuanto decían².

b) La profecía y su cumplimiento es el distintivo principal, característico, que diferencia a los verdaderos de los falsos profetas. Es el propio Yahweh quien determina la muerte del profeta que anuncie lo que Dios no le preceptuó decir o que hable en nombre de dioses extraños y, como criterio de autenticidad, propone el cumplimiento de las mismas cosas predichas³. Son muchas las profecías cumplidas a raíz de su predicción⁴. Se conmina, a su vez, con el castigo divino a los incrédulos que eluden la responsabilidad creyendo irrealizable la palabra de Dios anunciada por los profetas⁵.

c) Finalmente, la excelencia y sublimidad de la doctrina anunciada, los efectos morales derivados de ella, el proceder recto y desinteresado de los propios profetas, son señal inequívoca de su origen divino.

¹Éx 4,1-19; 1 Re 17,23-24; Is 8,7-12; 38,5-8. ²Is ibid. ³Dt 18, 20-22. ⁴1 Re 18,1-4; 25,28; 29,40; Am 7,17; Jer 28,8-9. 15-17. ⁵Am 5,18; 9,10; Ez 12,21-28.

2. CREDIBILIDAD DEL NT. Es cierto que la doctrina expuesta por Jesucristo es doctrina propiamente divina y sobrenatural, en cuanto viene de Dios, y que es creíble por ser tal y se nos propone, además, de manera racional. Jesucristo no predicó en realidad un conjunto de verdades filosóficas, que se imponen a la inteligencia por su evidencia intrínseca, sino misterios ocultos, por su sobrenaturalidad, a la razón humana¹.

Por eso la aceptación de estas verdades exige previamente un método propio de exposición que termine en el conocimiento cierto de su origen divino. De hecho, así procedieron Cristo y los apóstoles, que proclaman el acatamiento y la sumisión incondicionada a la palabra divina, no por motivos o razones humanas intrínsecas, sino porque procedía de Dios, autoridad absoluta².

a) Jesucristo recurre, en primer término, a los milagros como a criterio demostrativo del origen sobrenatural de su predicación. Son muchos los prodigios obrados por Jesús en confirmación de su mesianidad y doctrina. En el evangelio de Mateo los milagros se presentan en relación con la doctrina anteriormente expuesta. Son criterio positivo de la predicación de Jesús³. Los mismos adversarios de Jesús admiran y reconocen la multitud de prodigios, verdaderos milagros, efectuados por Él⁴. Los evangelios son, pues, índice de los sermones de Cristo y la narración de los milagros que confirman su predicación⁵. De este modo los milagros del evangelio tienen valor de signo de la revelación divina y valor de criterio.

b) Jesucristo demostró también la trascendencia de su testimonio con multitud de profecías cumplidas. Con el milagro, la profecía es criterio primario de la divina revelación. Entre las profecías de Jesús destaca la relativa a la destrucción de la ciudad y Templo de Jerusalén⁶ y a su propia resurrección. Conviene destacar la abundancia de versículos de los evangelios de contenido profético, hasta ser algo substancial de los mismos.

c) Del mismo modo confirman los apóstoles el origen divino de la doctrina de Cristo. Principalmente arguyen de la resurrección, que es milagro y profecía cumplida. Así san Pedro y san Pablo⁷. Los Sinópticos con gran cuidado demuestran la divinidad de Cristo a base de los milagros y las profecías. Los mismos apóstoles realizan nuevos milagros en confirmación de su ministerio⁸.

d) El mismo Cristo argumenta a base de los motivos intrínsecos a su doctrina, es decir, sobre la virtualidad de la palabra divina para suscitar sentimientos virtuosos en los hombres de buena voluntad⁹. Y alguna vez recurrió a los motivos internos conjuntamente con los demás¹⁰.

De lo expuesto concluimos que de la misma SE y sus anejos puede formularse un método apto y único

que demuestre con toda certeza el origen divino de la revelación, tal como está expresada en los libros sagrados.

¹Mt 11,25; Jn 1,18; 1 Cor 2,4. ²Mc 1,22; 16,16; Mt 24,35. ³Mt 11,4; Mc 2,10; Jn 11,42. ⁴Mc 6,14; Lc 9,7; Jn 12,10-11. ⁵Mt 12,9-14,23-37,38-42; Jn 6,25-26. ⁶Mt 24,1-22; Mc 13,1-20; Lc 21,5-24. ⁷Act 2,22-24 y sigs.; 3,14-16; 1 Cor 14,4. ⁸Mc 16,20; Heb 2,4. ⁹Mt 7,28; Jn 8,29-45. ¹⁰Jn 7,17; 14,27.

Bibl.: A. VACANT, *De certitudine iudicii quo assentimur existentiae Revelationis*, Poitiers 1878. A. GARDEIL, *La Crédibilité et l'Apologétique*, 2.^a ed., París 1912. J. BAINVEL, *Foi*, en *DAFC*. A. GARDEIL, *Crédibilité*, en *DThC*. C. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione*, I, 5.^a ed., Roma 1950.

S. FOLGADO

CREDO. Llámase así la fórmula breve que contiene las principales verdades de la fe, sacadas de la revelación y casi en su misma forma externa de la Biblia. Empieza en latín con esta palabra que significa «creo», y es cifra de la profesión cristiana y como tal pasó a la liturgia. En el rito latino se usan hoy dos formas de credo: una más breve llamada «Símbolo de los Apóstoles»; y otra más larga denominada «Símbolo Niceno-constantinopolitano».

El «Símbolo de los Apóstoles» es llamado así desde el siglo IV como atestigua una carta del papa Siricio.

Ágora de Esmirna. En las cartas que san Ignacio de Antioquía dirigió a los cristianos de Esmirna y a su obispo, san Policarpo, se encuentra el «Credo», que es la solemne profesión de fe en los misterios de la encarnación y redención. (Foto P. Termes)



La palabra «símbolo» es de origen griego (σύμβολον) y tiene por significación primera la de signo o contraseña para reconocerse; en este sentido — pensando en el «santo y seña» militar —, Rufino explicó esta denominación del Credo, fórmula de fe por la que los cristianos se reconocen como tales. Nicetas de Remesiana, en cambio, se fija en el sentido de pacto, por la relación de la fe profesada con el pacto de Dios con los hombres. Un poco más difícil resulta explicar por qué se llama «de los Apóstoles». Una tradición propuesta por Rufino a principios del siglo v (tal vez apoyada también en una frase de san Ambrosio), atribuye su redacción hasta sus últimos pormenores a los mismos apóstoles, deseosos de fijar claramente la doctrina de la fe antes de separarse para evangelizar el mundo. Esta leyenda — por tal se tiene hoy comúnmente —, fue completada en el siglo vi, explicando que cada uno de los apóstoles formuló una de las doce proposiciones fundamentales del Credo. Las minuciosas y decisivas investigaciones modernas han puesto de manifiesto que el «Símbolo de los Apóstoles» tiene su origen en la feliz composición de los primitivos símbolos bautismales, existentes ya en el siglo i, y las breves profesiones de fe cristológicas, conocidas por lo menos desde el siglo ii y con antecedentes en la misma SE. En efecto, los catecúmenos debían aprender y luego recitar públicamente en la ceremonia del bautismo una fórmula breve de fe en la Santísima Trinidad, la cual al final expresaba también la fe en la resurrección de la carne, en la santa Iglesia y también en el perdón de los pecados. La inserción de los misterios de la encarnación y redención (según orden cronológico, y más o menos como se encuentran profesados sintéticamente en Ignacio de Antioquía, Justino, Ireneo, etc.), estaba ya realizada en el siglo ii, como lo atestiguan los escritos de Tertuliano e Hipólito. Sobre las razones de esta conjunción de fórmulas se han propuesto varias hipótesis: ¿Fue para hacer frente a las herejías que negaban la humanidad de Jesucristo? ¿O simplemente para que el Símbolo expresara todo el contenido fundamental de la fe cristiana? La fórmula no quedó inmediatamente fijada; así, por ejemplo, hasta el siglo iv no se añadió el artículo del descenso de Jesucristo a los infiernos. La historia del Símbolo enseña que el magisterio eclesiástico declaraba e imponía de un modo muy concreto la fe que debía profesarse.

El «Símbolo Nicenoconstantinopolitano» es de origen oriental. Para formular claramente la fe cristiana se buscó en el concilio de Nicea un símbolo bautismal como base de la labor conciliar: rechazado el de Nicomedia, se admitió el de Cesarea (o según otros el de Jerusalén), y se completó con la famosa adición de la palabra griega *ὁμοούσιος*, que significa «consustancial» y expresa sin lugar a dudas la verdadera divinidad del Hijo «consustancial» al Padre. Este símbolo aparece luego ampliado en la forma que se ha dado en llamar «Símbolo Nicenoconstantinopolitano», como si en el segundo concilio ecuménico se hubiera completado la obra del primero. En verdad no fue así, dado que san Epifanio, antes del concilio de Constantinopla ya ofrece el texto ampliado. Las adiciones, de clara inspiración escrituraria juanística, dan al sobrio símbolo de Nicea

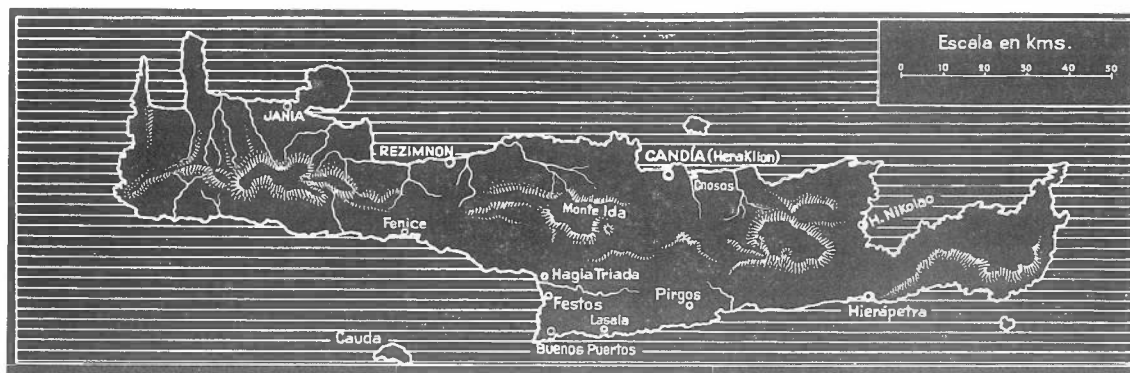
una mayor solemnidad y lo convierten casi en un himno. Se ignora dónde se redactó y empezó a usarse el símbolo así ampliado: tal vez en Jerusalén, tal vez en Constantinopla. Más adelante, a fines del siglo vi y primordialmente en España, se añadió en el artículo sobre el Espíritu Santo la famosa palabra *filioque*, que confiesa que la tercera Persona de la Santísima Trinidad no sólo procede del Padre, sino *también del Hijo*; esta adición, que en principio desaprobó Roma por razones sólo disciplinares, fue duramente impugnada por Focio llamándola herética y convirtiéndola en pretexto del cisma de Oriente, que por razones muy distintas él mismo promovió.

La estructura fundamental de ambos símbolos es tripartita. En la primera parte se confiesa la fe en un solo Dios, Creador, Sostenedor de todas las cosas, operación que — de acuerdo con la doctrina de las apropiaciones —, se atribuye a la primera Persona de la Santísima Trinidad: el Padre. Luego se confiesa la filiación natural de la segunda Persona, la única que se encarnó, sufrió y resucitó para nuestra redención, y que ahora con su doble naturaleza inconfusa e inseparable está a la diestra de Dios Padre, es decir, participa plenamente de su majestad y poder, y ha de volver para juzgar al mundo. En la tercera parte se proclama la fe en el Espíritu Santo, Dios como el Padre y el Hijo, y en la Iglesia que vive de este Espíritu; el tema de la Iglesia sugiere el de la comunión de los santos, el perdón de los pecados que en la Iglesia se recibe y la resurrección de la carne y vida eterna que en la Iglesia confiadamente se espera. El → *amén* final es una reiteración de la fe profesada.

El Credo — en ambas redacciones — es tenido por expresión infalible de la enseñanza de la Iglesia. Todos los artículos en él afirmados son de fe católica e impuestos, por consiguiente, bajo pena de excomunión.

El uso del Credo es fundamentalmente litúrgico-bautismal como queda dicho. También ha sido, en el decurso de los tiempos, fórmula para afirmar la inmutable fe verdadera: así en el concilio de Éfeso, se empezó la labor conciliar profesando el símbolo de Nicea y, en el de Calcedonia y el de Trento, el Nicenoconstantinopolitano.

En la liturgia de la misa empezó a recitarse el símbolo Nicenoconstantinopolitano en Oriente, en el siglo vi; a fines del mismo siglo lo encontramos en España antes del *Paternoster*, como oración ordenada a purificar los corazones en la fe, antes de la comunión. Dos siglos más tarde, esta costumbre se introduce en los dominios de Carlomagno; en Aquisgrán, por ejemplo se cantaba luego del evangelio. Benedicto VIII a instancias del emperador, lo introdujo en la liturgia romana en el siglo xi. Se reza solamente en las misas que tienen especial solemnidad. Su recitación en ella tiene un carácter de sumisión a la palabra del evangelio y del magisterio eclesiástico, que inmediatamente antes se ha escuchado devotamente, o también de acción de gracias por el beneficio que es, para los fieles, la fe con los misterios que en ella se enseñan; el Pseudodionisio, en el siglo v, lo llama *εὐχαριστία*, es decir, acción de gracias. Por la misma razón, su recitación privada tiene valor de oración: es una elevación del alma a Dios, una



La isla de Creta, cuna de la antigua civilización llamada indistintamente, minoica, egea o cretense

manifestación implícita de gratitud por los beneficios consignados en el Símbolo, y en primer lugar por el de la revelación divina, un deseo humilde de vivir según la fe y de alcanzar sus premios y, por consiguiente, una petición del auxilio divino para lograrlo.

Bibl.: La historia, complicada, de la investigación sobre el Credo desde el siglo XV, está descrita en la obra de J. DE GHELLINCK, *Les recherches sur les origines du Symbole des apôtres*, Bruselas 1946. Entre las obras católicas más modernas destacan las siguientes: B. CAPELLE, *Le symbole romain au second siècle*, en *RBén*, 39 (1927), págs. 33-45; id., *Les origines du symbole romain*, en *RThAM*, 2 (1930), págs. 5-20. J. LEBRETON, *Les origines du symbole baptismal*, en *RSR*, 20 (1930), págs. 97-124. J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds*, Londres 1950.

J. CAPMANY

CREMACIÓN. → Penas y castigos.

CRESCENTE (Κρήκης, «crescente»; Vg. *Crescens*). Compañero de san Pablo durante su segundo cautiverio romano, del cual se separó para llevar a cabo una misión en Galacia¹. Se discute si el término de su viaje fue dicho lugar o las Galias (basando esta última opinión en importantes mss. griegos y uno latino). Una tradición, de la cual hasta ahora hay sólo pruebas tardías, le convierte en uno de los setenta y dos discípulos, fundador de una iglesia en la Galias, al paso que otra le asigna Galacia como lugar de apostolado. Se ha pensado que se trata de un personaje de origen latino, mas la opinión ha de admitirse con bastantes reservas. El Martirologio Romano celebra su fiesta el 27 de junio y los griegos el 30 de julio.

¹ 2 Tim 4,10.

Bibl.: F. X. PÖLZL, *Die Mitarbeiter des Weltapostels Paulus*, Regensburg 1911. C. SPICQ, *Les épîtres pastorales*, Paris 1947, págs. 391-392. HAAG, col. 964.

P. ESTELRICH

CRETA (heb. *kaftôr*; ac. *kaftara*; Κρήτη; Vg. *Creta*).

1. La isla de Creta se designa en el AT con el nombre de *Kaftôr*¹ y se tiene por región de origen de los filisteos, quienes por sus características raciales eran afines a los tipos humanos que aparecen en las copas de oro de Vafio y en el jarrón votivo de Hagia Triada, lo cual hace suponer que debieron de permanecer bastante tiempo en la isla (cf. *Kaftôr* con la designación que dan los egipcios de la XVIII dinastía a los emisarios cretenses, en

el sentido de ser *kftiw*). También aparecen los *kērēti* y *pēlēti* en relación con un cuerpo extranjero, como guardia de corps de David, capitaneado por Bēnāyāhū², que desempeñaron un cierto papel en la sucesión del trono³. El vocablo *pēlēti*, cuyo valor fonético no ha sido aún determinado, aparece en relación con Creta, pero también se designa siempre con este nombre a los filisteos⁴.

¹ Gn 10,14; Dt 2,23; Jer 47,4; Am 9,7; 1 Cr 1,12. ² Sm 23,23. ³ 2 Sm 8,18; 15,18; 20,7,23; 1 Re 1,38,44; 1 Cr 18,17. ⁴ 1 Sm 30,14; Ez 25,15-17; Sof 2,5.

Creta es la mayor de las islas griegas y el foco cultural del Egeo. Los notables restos de su elevada cultura sólo fueron revelados por las excavaciones de Evans en el siglo actual. Sus primitivos habitantes procedían de Asia Menor; los griegos sólo penetraron en la isla hacia 1600. En el período comprendido entre 3000 y 1100, que es el que aquí interesa, Creta se hallaba especialmente relacionada por vínculos culturales y comerciales con Egipto, Siria y Mesopotamia.

Cabe distinguir tres períodos de cultura, a saber: a) minoico antiguo, de 3000 a 2000; b) minoico medio, de 2000 a 1600 y c) minoico tardío, de 1600 a 1100.

a) **MINOICO ANTIGUO (3000-2000 A.C.)**. Se caracteriza este período por un extraordinario florecimiento de los trabajos en piedra que, como la glíptica y la representación de ídolos, los cretenses aprendieron de Egipto. Ya a la sazón sobresalió la arquitectura. En esa actividad se desarrolló el sistema múltiple de cámaras dispuestas según direcciones determinadas. Tocante a sepulturas, las llevadas a cabo al principio son simples agujeros en el suelo, mientras que las pertenecientes a finales de este período son tumbas circulares, capaces para un gran número de cuerpos. Hacia el 2000 se acusa en el arte una creciente participación de elementos decorativos: adopción de la espiral, procedente de las Cícladas; admisión de la línea ondulada, originaria de los Balcanes; introducción de la pintura blanca sobre fondos oscuros, en conjugación con los tonos rojos, usados ya desde tiempo atrás, y, finalmente, la representación de escenas de conjunto.

b) **MINOICO MEDIO (2000-1600 A.C.)**. Comienzo de la gran civilización de los palacios. Creta parece ser un imperio marítimo unificado, gobernado desde Cnosos. Los palacios no están fortificados: las cámaras están dispues-

tas en torno a un patio central y los cuerpos de edificio están separados mediante vanos, logias y escaleras. Carecen de simetría y contrastan con la arquitectura monumental del Próximo Oriente. En lo referente a manifestaciones artísticas, este periodo constituye una continuación del anterior. Desgraciadamente, y para los periodos *a)* y *b)*, hemos de conformarnos con restos arqueológicos, porque todavía no ha sido posible descifrar la escritura cretense lineal A.

c) MINOICO TARDÍO (1600-1100 A.C.). El descifrado de la escritura lineal B en 1953 por los ingleses Ventris y Chadwick, ha permitido conocer con mayor precisión la época de los conquistadores griegos que hacia 1575 destruyeron los palacios cretenses. Sobre todo, las inscripciones en lengua griega han dado una idea sobre la administración. Es patente que los griegos se apropiaron las formas de la cultura minoica, sobre todo en materia de arte y de economía, las cuales eran mucho más superiores que las de aquéllos.

A partir de 1100 cedió el imperio ante los dorios y se desintegró en una serie de ciudades-estado rivales. Finalmente, en 69-67, la isla fue conquistada por los romanos e integrada en su imperio.

2. RELIGIÓN CRETENSE. Al pie de los promontorios rocosos, en las cuevas y en las cimas de las montañas, se hallan los primeros santuarios. Con todo, y según acreditan los frescos tan abundantes, los sacrificios y ceremonias más importantes debieron de tener lugar en patios y espacios libres. El panteón cretense parece haber sido predominantemente, en los dos primeros periodos, de carácter femenino. Es muy verosímil el culto a una diosa-madre. En los signos cúlticos vegetales se muestra una manifiesta influencia oriental. El símbolo ritual de la doble hacha fue asimilado por Creta como procedente de Asia Menor. Sin embargo, queda por esclarecer el origen del doble cuerno, el más importante de los símbolos del culto, el cual se encuentra en el lugar de consagración de objetos de culto, y que aparece por primera vez en el periodo *b)*. En las inscripciones con escritura del sistema lineal B, ya encontramos los nombres de mayor parte de los dioses y diosas clásicos. Esta época es la de formación de la religión griega, en la cual tuvo lugar la fusión de los principios de herencia indogermánica con los de la Creta minoica. Muchos indicios, como la fórmula «a todos los dioses», tienden a hacer creer en la existencia de un culto panteísta en la isla de Creta.

El monte Ida, visto desde el sudeste. Esta es la cumbre más alta (2456 m) del macizo central de la isla de Creta. En sus laderas, a 1600 m de altura, se halla la «gruta de Ida» frecuentada en los siglos XI-IX A.C. (Foto P. Termes)



3. Los cretenses asistieron en Jerusalén a la venida del Espíritu Santo en Pentecostés¹. La nave en que san Pablo iba a Roma hubo de doblar, a causa del viento, el promontorio de Salmone, en Creta, y navegar hacia la costa meridional de la isla para arribar a la bahía de *Boniportus*, cerca de la ciudad de Lasía, desde la que el centurión Julio, desoyendo los consejos del apóstol, quiso dirigirse a Fénice, puerto más adecuado para invernar; pero un viento huracanado apartó de Creta a los viajeros². Después de recibir la libertad en Roma, san Pablo estuvo en Creta con Tito y se separó de él en la isla, encargando a su colaborador la institución de los presbíteros y otros extremos, recordándole el dicho de Epiménides sobre los isleños: «Cretenses, siempre embusteros, malas bestias, vientres perezosos»³.

¹Act 2,11. ²Act 27,7-27. ³Tit 1,5-12.

Bibl.: A. EVANS, en *JHS*, 21 (1901), págs. 99-204. C. VIROLLEAUD, en *RÉS* (1937), pág. 137 y sigs. J. D. S. PENDELBURY, *The Archaeology of Crete*, Londres 1939. KONTOR, *The Aegean and the Orient*, en *AJA*, 51 (1947), pág. 1 y sigs. M. P. NILSSON, *The Min. Myc. Religion and its Survival in Greek Religion*, 2.^a ed., Lund 1950; id., *Geschichte der griech. Religion*, I, Munich 1955, pág. 256 y sigs. SCHACHERMEYER, *Die ältesten Kulturen Griechenlands*, 1955. SCHEFFOLD, *Unbekanntes Asien in Alt Kreta, die Welt als Geschichte*, 1955, pág. 1 y sigs. C. PICARD, *Les religions préhelléniques (Crète et Mycènes)*, Paris 1948; id., *Documents in Mycenaean Greek*, en *Mana*, 2, Cambridge 1956.

R. MEYER

CRIBA (*nāfāh, kēbārāh*; λικμός, πτύον; Vg. *cribum, ventilabrum*). Utensilio que sirve para limpiar el grano, separándolo de materias extrañas, antes de la molturación. Citado en el AT y NT generalmente en sentido metafórico de su función seleccionadora.

Is 30,28; Am 9,9; Mt 3,12 y par.

Bibl.: A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, I, Paris 1939, pág. 315.

CRIMEN. → Delito.

CRISÓLITO (heb. *taršiš*; χρυσόλιθος; Vg. *chrysolitus*). Piedra preciosa de color amarillo claro, que quizá pueda identificarse en los textos bíblicos con el topacio. Figura en cuarto lugar en el pectoral del sumo sacerdote¹ y se menciona en la descripción del rey de Tiro². Asimismo aparece en las visiones proféticas³ y en el Cantar de los Cantares, donde tal vez se comparen con ella las uñas de los dedos⁴. Constituye el séptimo cimiento de la Jerusalén celestial⁵. El nombre hebreo, según Dhorme, deriva de la provincia fenicia de Tarsis (Tartessos, en la costa suroccidental de la Península ibérica), de donde procedía probablemente esta piedra preciosa.

¹Éx 28,20; 39,13. ²Ez 28,23. ³Ez 1,16; 10,9; Dan 10,6. ⁴Cant 5,14. ⁵Ap 21,20.

Bibl.: K. GALLING, *Edelsteine*, en *BRL*, I, cols. 138-140. HAAG, cols. 350-351. É. DHORME, en *BP*, I, pág. 31, n. 4; II, pág. 436, n. 16.

M. V. ARRABAL

CRISOPACIO (χρυσόπρασος, «oro y verde claro»; Vg. *chrysoprasus*). Variedad de calcedonia de color verde manzana, con pigmentos amarillentos. Esta piedra preciosa se menciona como el décimo cimiento del muro de la Jerusalén celestial.

Ap 21,20.



Creta. Bajorrelieve del toro del palacio de Cnosos, cerca de la sala hipóstila. Pintado en vivos colores rojos sobre fondo azul. Actualmente se conserva en el Museo de Heracleion. (Foto P. Termes)

CRISÓSTOMO, Juan. Padre y doctor de la iglesia oriental (344-407). → **Padres de la Iglesia.**

CRISPO (Κρίσπος; Vg. *Crispus*). Prepósito de la sinagoga de Corinto, que con toda su «casa», o familia en sentido amplio, se convirtió al cristianismo¹. San Pablo aseguró que era, con Gayo y Estéfanos, el único que había convertido y bautizado con su propia mano en dicha ciudad².

¹Act 18,8. ²1 Cor 1,14,16.

Bibl.: HAAG, col. 30.

CRISTAL. → Vidrio.

CRISTIANISMO. Dice relación a la doctrina predicada por Jesucristo y la creencia religiosa en Él como verdadero Mesías, preanunciado por los profetas. El cristianismo supone la abolición de la economía religiosa del AT¹, estableciendo un orden universal de verdades, tendente a la salvación de todos los hombres y último en las distintas manifestaciones de la revelación divina². Jesucristo predicó un reino espiritual e interior³, existente en la tierra⁴, fundado en las virtudes sólidas, naturales y sobrenaturales⁵, en la más estricta moral y en la perfecta sumisión a Dios con la renuncia de sí mismo⁶; reino, por otra parte, a todos asequible, sobre

toda diferenciación israelita o gentil. Tal es la → Iglesia, sociedad perfecta, espiritualmente organizada⁷.

¹Mt 5,21-48; 8,10; 15,11; 23,38. ²Mt 24,29-31; 25,31-34; 28,18; Mc 16,15; Lc 24,48; 25,31-34. ³Lc 15,1-32; 19,10. ⁴Mt 10,16-18; 28,19; Jn 3,3. ⁵Mt 4,17; 5,3-12; Jn 13,34; 15,12-17. ⁶Mt 16,24; Lc 14,33. ⁷Mt 16,18; 18,17.

La doctrina cristiana propone un conjunto de dogmas fundamentales, de alguna manera insinuados en el AT, plenamente contenidos en el NT, y que hay que creer con fe en orden a la salvación eterna.

1. Dios es el origen y fin de todas las cosas, todo fue creado por el poder de su palabra¹ y cuanto existe tiende a Él como a fin supremo. Dios es uno y trino. Uno en naturaleza y trino en personas². Creó al hombre a imagen y semejanza suyas³. El hombre, infiel al precepto divino, pecó y con el pecado perdió los dones sobrenaturales y preternaturales con que había sido distinguido, haciéndose necesaria la redención, si se quería restablecer el orden primero, cuyo fin era la gloria o felicidad eterna⁴. Mediante la encarnación del Verbo, segunda persona de la Trinidad, su muerte y resurrección, queda restaurada la amistad con Dios, siendo la sangre de Cristo, derramada en la cruz, prenda segura que garantiza la eficacia salvadora de la nueva economía.

¹Jn 1,3. ²Jn 14,16; 1 Jn 5,7. ³Gn 1,27. ⁴Gn 3,6 y sigs.

2. Cristo es perfecto Dios y perfecto hombre, Dios eterno, nacido, en el tiempo, de María Virgen¹. Igual a Dios en la divinidad, se anonadó a sí mismo tomando la forma de esclavo, a semejanza de los hombres², y se hizo obediente hasta la muerte de cruz, razón y compendio de su obra redentora³, que continúa en la actualidad la Iglesia con la administración de los sacramentos.

¹Lc 1,27. ²Fip 2,6-7. ³Fip 2,8.

3. La moral cristiana tiene su fundamento en el amor a Dios y al prójimo¹, con toda la variedad de virtudes que la acompañan. El ideal ascético, de renuncia y mortificación propugnado por Cristo, antítesis de la moral pagana, se fundamenta en la negación de sí mismo para resurgir perfecto en la integración con Cristo².

¹Jn 13,34; 15,12-17. ²Mt 16,24; Lc 14,33.

4. Todas estas verdades armonizan perfectamente con la sana razón. Los mismos misterios se conforman entre sí y con las verdades de orden natural para configurar un conjunto homogéneo, sencillo y profundo, al alcance de todas las inteligencias, siendo la religión cristiana un complemento sublime de la religión natural. Propugna la dignidad personal, la santificación del matrimonio y la trascendencia del orden social de la familia. El cristianismo es, en suma, una religión cuyo humanismo tiende a modelar el mundo por la unión íntima, inseparable, que establece entre la creencia el dogma y la acción.

Bibl.: AGUSTÍN, *De civitate Dei*. J. BALMES, *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*, Barcelona 1841-1844. I. SOUBEN, *L'esthétique du dogme chrétien*, Paris 1898. A. M. WEISS, *Apología del cristianismo*, Barcelona 1905. PINARD DE LA BOULAYE, *Confér. de Notre Dame*, Paris 1934. H. LECLERCQ, *Expansion du Christianisme*, en *DACL*, págs. 978-1015. J. ZARAGÜETA, *El cristianismo como doctrina de vida y*

como vida, Madrid 1939. M. VILLER-K. TAHNER, *Ascese und Mystik in der Väterzeit*, Friburgo de B. 1939.

S. FOLGADO

CRISTIANO. Nombre que se encuentra por primera vez en los Hechos de los Apóstoles, aplicado a los fieles antioquenos¹. Probablemente se lo dieron los gentiles, quienes lo derivaron de χριστός, como solían hacer para designar a los partidarios o seguidores de un gran personaje, como de César, Pompeyo y Herodes hicieron *caesariani*, *pompeiani*, *herodian*. En el siglo II se generaliza el nombre de cristiano aplicado a los discípulos de Cristo; pero pronto en el lenguaje popular se transformó χριστός, que para los paganos no tenía sentido alguno, en χρηστός, «útil», «bueno», por pronunciar la η igual que la ι^{1A}. Así se lo echaba en cara Tertuliano: «Incluso pronunciáis mal *cristiano*; ni siquiera del nombre tenéis conocimiento cierto»^B. Los fieles se llamaban a sí mismos: *elegidos*, *discipulos*, *hermanos*, *santos*, *creyentes*². En cambio, los judíos les dieron despectivamente el nombre de *nazarenos*³, que en su mentalidad indicaba una secta separada.

^ASUETONIO, *Nerón*, 16; *Claudio*, 25. TÁCITO, *Anales*, 15,44. ^B*Apol.*, 3.

¹Act 11,26; vuelve a salir en Act 26,28 y 1 Pe 4,16. Suidas y Malalas dicen que fue Evodio, obispo de Antioquía, sucesor de san Pedro, quien les llamó cristianos. ²Act 9,13.25-41; 26,10, etc. ³Act 24,5.

M. BALAGUÉ

CRISTO (del gr. χρίω, «ungir»; de donde χριστός, «ungido» y el nombre propio ὁ Χριστός, «Cristo»). En hebreo, ungir con aceite o perfume, sea derramándolo simplemente, sea frotando con la mano, se expresa por el verbo *māśah*, de donde el participio *māšiāh*.

En el AT, conforme al uso oriental, la unción con aceite podía tener un carácter sagrado. Yahweh mandaba que el sumo sacerdote y los sacerdotes inferiores sean ungidos en su consagración, lo cual cumplió Moisés¹. Por esta causa se llama a veces a los sacerdotes *mesías* o *cristos*, es decir, «ungidos» (heb. *ha-kōhēn ha-māšiāh*; oi χριστοὶ ἱερεῖς²). Los reyes también eran ungidos al ser designados, elegidos o entronizados³, como en el caso de Saúl⁴, de David⁵ y de Jehú⁶, de donde no es de maravillar que a veces se denomine al rey «el ungido (con óleo)»⁷.

Consiguientemente, un escogido de Dios para llevar a cabo acciones a favor de su pueblo, aunque no perteneciera a él, podía designarse con este nombre, como en el caso del rey Ciro, a quien Isaías en nombre de Dios llama «mi ungido» (Vg. *christus meus Cyrus*)⁸. Por extensión se aplica a veces este nombre, en lenguaje poético, a los patriarcas, para indicar su excelencia y su elección divina («mis ungidos», Vg. *christos meos*)⁹.

El Ungido, Cristo o Mesías por antonomasia será el futuro redentor, descendiente de David, que inaugurará los tiempos mesiánicos¹⁰. Desde la época de Daniel, los judíos llamaron a su futuro libertador simplemente el *Mesías*, en griego el *Cristo*¹¹, que en el NT, particularmente en Mateo (que muestra siempre un cuidado especial en subrayar el cumplimiento de las profecías veterotestamentarias), se aplica a Jesús de Nazaret, como personaje histórico, que es realmente el Mesías espe-

rado¹². El supremo sentido de la unión de Jesús, el Cristo, radica en la unión hipostática (→ **Jesucristo**).

La Vg., en su tendencia a explicitar más el alcance mesiánico en los textos del AT, traduce a veces por *christus* la palabra correspondiente que está en pasajes donde cuadraría mejor la expresión más diluida *unctus*.

La voz griega *χρηστός*, «útil», «excelente», en virtud del itacismo se pronunciaba *χριστός*. No siempre que se halle en la epigrafía griega de los primeros siglos, sobre todo en forma abreviada o comprimida (ϕ), puede interpretarse en sentido cristiano. Por otra parte, basándose en esta igualdad sonal, los primeros cristianos cantaron el mesianismo de su fe con ingeniosos y poéticos juegos conceptuales, usando [las dos palabras «excelente» y «ungido»].

¹²Éx 40,12-15. ¹³Lv 4,3.5.16; 6,15 (LXX 6,22). ¹⁴2 Mac 1,10. ¹⁵1 Sm 10,1. ¹⁶1 Sm 16,12-13. ¹⁷2 Re 9,6. ¹⁸2 Sm 1,21; 1 Sm 24,7. ¹⁹Is 45,1. ²⁰Sal 105,15; 1 Cr 16,22. ²¹Sal 2,2; Dan 9,25-26. ²²Jn 1,41. ²³Mt 1,16; 2,4.

S. BARTINA

CRISTO, Epístolas apócrifas de. Son varias las obras en forma de epístola que se atribuyen a Jesucristo:

1. San Agustín es el único que se refiere a unas cartas, de origen maniqueo, que Cristo habría dirigido a los apóstoles Pedro y Pablo.

2. Una epístola de Cristo caída del cielo al altar de la confesión de san Pedro, en Roma, de la que se tiene noticia por la correspondencia sostenida en el siglo VI entre Liciniano y Vicencio, obispos de Cartagena e Ibiza, respectivamente.

3. Otra epístola de Cristo, caída del cielo a Jerusalén, que «halló el sacerdote Eros en la puerta de Efraím», tal vez es de la que trata el sínodo romano de 754. Se ha publicado el texto latino y se posee el original griego.

Bibl.: P. BATIFFOL, *Épîtres apocryphes*, en *DBS*, II, 2.^a parte, París 1936, col. 1899, con abundante bibliografía, en especial sobre las fuentes.

J. A. G.-LARRAYA

CRISTO REY. → **Realeza de Cristo.**

CRISTOLOGÍA. Etimológicamente, es el tratado de Cristo, la ciencia que tiene por objeto la persona y la obra de Cristo. La historia del nombre no está estudiada, como puede verse en los grandes diccionarios teológicos modernos y en los mismos tratados cristológicos, que, pasando por alto el origen y la historia del nombre, se concretan al contenido dogmático y teológico del mismo. En los libros de teología el nombre ordinario y hasta clásico con que se designa el tratado sobre Cristo es el de *Verbo Encarnado*, *Del Verbo Encarnado* y de *Cristo Redentor*. Cullmann mismo, que ha titulado su libro sobre Cristo *Cristología del Nuevo Testamento*, no estudia el origen y la historia de la palabra. Sería éste un buen trabajo: estudiar quién es el primero que aplicó el nombre de *cristología* al estudio científico sobre Cristo, las fases que ha seguido su historia y los otros nombres con que ha ido alternando. Hoy mismo en los libros de teología no es todavía frecuente.

Como las discusiones cristológicas de los primeros siglos se relacionan casi exclusivamente con la persona de Cristo y con su ser, el nombre de Cristología de hecho se aplica primariamente al estudio sobre el ser y la persona de Cristo; secundariamente se aplica también a su obra. Por esto los tratados teológicos sobre Cristo distinguen dos partes: la *cristológica*, que estudia el ser y persona de Cristo, su divinidad, su humanidad, relación entre las dos naturalezas divina y humana, etc., y la *soteriológica*, que estudia la obra salvadora de Cristo, la redención, el mérito, la satisfacción, su papel de mediador, de sumo sacerdote, de rey, etc.

La cristología, en su sentido más amplio de cristología propiamente tal y soteriología, se puede estudiar en tres planos: el bíblico, el dogmático y el teológico. En el plano bíblico, que es el que aquí interesa, se estudia la persona y la obra de Cristo según los datos que aporta la Sagrada Escritura, tanto del AT como, y sobre todo, del NT. Se puede hablar de una *cristología profética*, si se estudia el Cristo o Mesías, según la descripción que hacen de él los profetas del AT; de una *cristología sinóptica*, si nos atenemos a la imagen dada en los tres primeros evangelios; de una *cristología joánica*, si nos concretamos a la presentada por san Juan en su evangelio, epístolas y el Apocalipsis; de una *cristología paulina*, si se estudia solamente la teología de san Pablo en torno a Cristo; finalmente, de una *cristología apostólica*, si se concreta el estudio de las epístolas de san Pedro, de Santiago y san Judas. Una cristología bíblica en todo su conjunto no existe. Cullmann ha hecho en parte este trabajo, estudiando los títulos cristológicos del NT, que clasifica en cuatro partes: títulos cristológicos relativos a la obra terrestre de Jesús; títulos cristológicos relativos a la obra futura de Jesús; títulos relativos a la obra presente y títulos relativos a la preexistencia de Jesús. Su libro es esencialmente soteriológico.

En el plano dogmático se estudia la persona y la obra de Cristo, siguiendo los pasos de la fe cristiana y del magisterio de la Iglesia en sus definiciones conciliares, sobre todo con motivo de las grandes controversias cristológicas de los primeros siglos, desde Nicea en adelante.

En el plano teológico la cristología estudia las explicaciones científicas que han dado las diversas escuelas teológicas, con santo Tomás a la cabeza, para hacer más asequible y razonable el dogma y el misterio de Cristo y de su obra.

Bibl.: A. D'ALES, *Prima lineamenta tractatus dogmatici de Verbo Incarnato*, París 1930. P. GALTIER, *De Incarnatione ac Redemptione*, París 1947. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Christo Salvatore. Commentarius in Illam. partem Summae S. Thomae*, Turin-París 1947. M. MEINERTZ, *Theologie des Neuen Testaments*, II, Bonn 1950. M. DAFFORA, *Cristologia*, en *DE*, I, pág. 775. J. LEBRETON, *Jésus-Crist*, en *DBS*, IV, cols. 966-1073. B. M. XIBERTA, *Tractatus de Verbo Incarnato*, 2 vols., Madrid 1954. Art. *Christologie*, en *EKL*, I, Gotinga 1956. W. MARXEN, *Christologie des NT*, ibid., cols. 749-754. F. LAU, *Dogmen- und theologiegeschichte*, ibid., cols. 754-773. H. VOGEL, *Dogmatisch*, ibid., cols. 774-781. G. SEVENSTER, *Christologie des Urchristentum*, ibid., cols. 1745-1762. W. PANNEBERG, *Dogmengeschichtlich*, ibid., cols. 1762-1777. P. ALTHAUS, *Dogmatisch*, ibid., cols. 1777-1789. J. SOLANO, *De Verbo Incarnato*, Madrid 1956. F. L. CROSS, *Christology*, en *ODCC*, págs. 278-279. O. CULLMANN, *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübinga 1957. H. VOGEL, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, I, Tübinga 1957. A. GRILLMEIER, *Christologie*, en *LThuK*, II, 2.^a ed.,

Friburgo 1958, cols. 1156-1166. R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübinga 1958. K. ADAM, *El Cristo de nuestra fe*, Barcelona 1958 (trad. esp.).

J. LEAL

CRÍTICA BÍBLICA. Las introducciones generales a la Biblia, escritas por los católicos de últimos de siglo y principios del presente, se muestran hostiles a la aplicación de la crítica histórica al estudio de la Biblia. Se explica esta postura si recordamos que el racionalismo enarboló el estandarte de la crítica para negar el elemento sobrenatural de la Biblia. Fue necesaria la autoridad de León XIII para convencer a los católicos de la necesidad de utilizar, para construir, lo que en un tiempo fue instrumento demoledor. La crítica es buena en sí — fueron católicos los primeros que la aplicaron a la Biblia (Orígenes, Ricardo Simón, J. Astruc)—; de ahí que, según León XIII, deban los exegetas católicos «ejercitarse a instruirse más en la ciencia de la verdadera crítica» (*Providentissimus Deus*, 119). La misma recomendación renueva Pío XII en *Divino afflante Spiritu*, *Humani generis*, etc. Y se comprende, porque, aunque sea la Biblia un libro inspirado y, por lo mismo, inmune de todo error, fue escrito por hombres que actuaron como instrumentos de Dios, conservando la plenitud de sus facultades humanas. Cada autor humano de la Biblia escribió con la lengua que le era familiar, empleó las maneras de decir y narrar propias de su tiempo, utilizó los materiales corrientes de escritura, redactó la historia según los métodos de la historiografía oriental, etc.

El texto bíblico se transmitió a la posteridad como cualquier otro texto escrito y casi estuvo sometido a las mismas peripecias. Se hace esta reserva porque Dios tuvo providencia de salvaguardar intacta la integridad substancial del mismo, pero permitió que, en lo accidental, corriera la misma suerte que cualquier texto profano. De ahí la necesidad de la → **crítica textual** para restituir a su primitivo ser el sagrado texto lo más perfectamente posible, purificarle de las adulteraciones introducidas, librarle de las inversiones de palabras, repeticiones y otros defectos, «que suelen furtivamente introducirse en los libros transmitidos durante siglos de unos a otros» (*Divino afflante Spiritu*, 548). A esta crítica textual debe acompañar la → **crítica literaria**, indagando la índole y condiciones de vida de cada autor, tiempos y lugares en que floreció, género literario que empleó y fuentes que utilizó, pues así podrá el exegeta conocer quién fue el hagiógrafo y qué quiso significar al escribir (*Divino afflante Spiritu*, 557). Sin perder de vista el carácter inspirado de la Biblia, teniendo en cuenta que compete a la Iglesia la interpretación auténtica de la misma, debe el exegeta católico ejercitarse en la crítica bíblica para restituir el texto original y contribuir eficazmente a su mejor inteligencia.

Bibl.: H. HÖPFL, *Critique biblique*, en *DBS*, cols. 175-240. LEÓN XIII, *Providentissimus Deus*. BENEDICTO XV, *Spiritus Paraclitus* Pío XII, *Divino afflante Spiritu*; id., *Humani generis*: cf. texto latino y castellano de las mismas: S. MUÑOZ IGLESIAS, en *DocB*.

L. ARNALDICH

CRÍTICA FORMAL O DE LAS FORMAS. → *Formgeschichte*.

CRÍTICA HISTÓRICA. Llámase crítica, en general, al arte de distinguir lo verdadero de lo falso, lo auténtico de lo adulterado. Por crítica histórica se entiende aquella ciencia que tiene por objeto juzgar de la verdad de los hechos históricos narrados por un historiador y examinar la autenticidad e integridad de los libros. Los historiadores griegos y romanos pusieron los cimientos de la historia crítica y científica. Cicerón^A escribió que la primera condición de un historiador es la de no mentir, ni temer decir la verdad; que su testimonio no se preste a sospecha, ni por animosidad ni por adulación. Algunos de los historiadores adoptaron el método de la historia narrativa, como Herodoto (400 A.C.); otros utilizaron el género pragmático, como Tucídides (460-400 A.C.) y los autores de la literatura hagiográfica medieval.

Sin embargo, los métodos históricos de la antigüedad clásica fueron suplantados, a fines del siglo XVIII, por la llamada historia genética, cuyo objeto, según Bernheim, es narrar los hechos de los hombres acaecidos en el tiempo y en el espacio, mostrando las causas que los han motivado. Leopoldo Ranke^B se aparta del método histórico antiguo e inaugura el de la historia genética o causal. «Se ha adjudicado a la historia» dice. «el oficio de juzgar el pasado, de instruir a los contemporáneos para provecho de los siglos venideros. El presente ensayo no aspira a tan altos fines: sólo pretende narrar cómo han acontecido los hechos».

^A *De Oratore*, 2,15. ^B *Zur Kritik neuerer Geschichtsschreiber*, 1824.

Con la idea genética de la historia, la única que imprime a la misma su carácter científico, apareció la llamada crítica histórica o método histórico. Sus leyes han sido divulgadas por las obras de Bernheim, Langlois-Seignobos, de Smedt, Delehaye y García Villada.

Todo historiador debe desarrollar las cuatro partes de que consta la ciencia histórica: eurística, crítica, síntesis y composición. Una vez individualizadas las fuentes históricas, la crítica las somete a un análisis riguroso, indagando su autenticidad, integridad y procedencia. Para esta labor dispone de criterios externos e internos a la fuente misma. Entre los primeros la crítica recurre a algunas ciencias auxiliares, tales como la epigrafía, paleografía, historia, filosofía, diplomática, etc. Como criterios internos acude a la investigación del sentido literal y real, al carácter de la lengua, contenido del documento, leyes del contexto, género literario, etc. Conocido el sentido de la fuente, cabe la pregunta: ¿Está conforme su contenido con la realidad objetiva?

Todo historiador aspira remontar en sus indagaciones hasta la fuente primitiva y trabaja en los diferentes textos para llegar a la restitución fiel de la misma, de modo que se llegue a la pureza del texto, tal como salió de manos del autor primero. Pero puede suceder que éste sufriera engaño en sus apreciaciones e interpretación de los hechos, o que se prestara conscientemente a deformar o tergiversar los mismos. De ahí que la crítica trate de saber quién fue el autor, tiempo y lugar en que floreció, su índole propia y condiciones de vida, aptitudes y nobleza intelectual, finalidad que se propuso al escribir, destinatarios del libro, género literario que empleó y su moralidad y veracidad.

La crítica histórica se ejercita igualmente sobre los trabajos de síntesis y composición. Al consignar el historiador los hechos, al unirlos y concatenarlos en sus íntimas relaciones de causalidad, debe demostrar que posee el llamado sentido histórico. En esta labor puede tropezar con muchos escollos que debe sortear y superar, por cuanto la historia ha de ser un fiel reflejo de la realidad objetiva, sin mezcla de elementos subjetivos.

La historiografía moderna está sujeta a los cánones que le ha dictado el llamado método criticohistórico. Todas estas leyes tienden a garantizar la verdad de los hechos. Sin embargo, no se le debe atribuir un valor casi infalible. La historia es anterior a las introducciones a la crítica histórica. No es necesario frecuentar las aulas universitarias para saber discernir el valor de los testimonios y distinguir lo verdadero de lo falso. Puede darse una historia fiel y verdadera, aunque esté escrita con métodos que no respondan totalmente a estos principios.

Bibl.: C. DE SMEDT, *Principes de la critique historique*, París 1883. E. BERNHEIM, *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie...*, Leipzig 1894. C. V. LANGLOIS - C. SEIGNOBOS, *Introduction aux études historiques*, París 1898. H. DELEHAYE, *Les légendes hagiographiques*, París 1905. Z. GARCÍA VILLADA, *Metodología y crítica históricas*, Barcelona 1921.

L. ARNALDICH

CRÍTICA LITERARIA DEL AT. Las dos etapas más importantes y decisivas en la historia de la crítica literaria del AT fueron la era de Wellhausen (desde la publicación de *Die Composition des Hexateuchs* en 1876-1877), y la era modernista, durante los últimos años del siglo XIX y los primeros del XX. Actualmente la era de Wellhausen, con sus teorías revolucionarias sobre la historia religiosa y literaria de los israelitas, ha sido gradualmente desechada y el peligro modernista ha quedado salvado gracias a la oportuna y enérgica oposición de la Iglesia. La reacción ha sido debida, en parte, a una más acogedora apreciación de los puntos de vista divergentes y, en parte, a una más comprensiva y esclarecida aproximación a los problemas bíblicos, producida por los innumerables descubrimientos arqueológicos que han revolucionado por completo nuestro conocimiento del antiguo Próximo Oriente. Resulta significativo que Pío XII, en su encíclica *Divino afflante Spiritu*, haya recomendado a los eruditos bíblicos católicos que procuren aprovechar los abundantes recursos que las recientes investigaciones han puesto a su disposición.

I. MÉTODOS. La antigua crítica se servía principalmente de los criterios internos y de la autoridad externa de la tradición. La investigación moderna ha abierto nuevas vías de acceso y aplicado diferentes y mejores criterios.

1. La crítica filológica y textual, base indispensable para un estudio serio de la Biblia, ha avanzado considerablemente en los últimos años. Los críticos son ahora más prudentes en enmendar el texto, así como en aceptar arbitrarias rectificaciones propuestas por la generación anterior. Los mss. bíblicos de las cuevas del mar Muerto han proporcionado nuevo material para la crítica textual, algunas veces con muy buen resultado. Así en Is 53,9 la palabra *bē-mōtāw*, generalmente traducida

«en» o «después de su muerte», siempre había ofrecido dudas a los críticos e intérpretes acerca de su exactitud, y se habían propuesto varias enmiendas y traducciones. Pero IQIs lee *bōmātō*, «su lugar de entierro», que establece un mejor paralelismo con *qibrō*, «su tumba», del hemistiquio precedente. El significado de *bōmāh* (= *bāmāh*), «cementerio», «instalación funeraria», ha quedado recientemente establecida por F. W. Albright^A y su traducción ha sido aceptada por C. North^B, A. Vaccari^C y A. Penna^D.

2. Los escritos bíblicos deben ser examinados a la luz de las literaturas de los pueblos vecinos: asirios, babilonios, egipcios y fenicios. Esto resultaba difícilmente posible medio siglo antes, cuando estas literaturas yacían todavía sepultadas y escondidas en la tierra; pero recientes excavaciones han proporcionado tan enorme cantidad de material literario, que es absolutamente imposible ignorarlo. Asiria y Babilonia, los hititas y los hurritas, Nuzu y Mari, Ras Šamrah y las cuevas del mar Muerto, Egipto y la misma Palestina, han contribuido con su aportación a un conocimiento más profundo y extenso de las condiciones culturales del mundo bíblico.

3. Un factor importante de la crítica literaria es la determinación de la forma literaria o tipo del libro o sección objeto del examen. Este método que es conocido como el *Gattungsgeschichtliche Methode*, fue aplicado primeramente por H. Gunkel en su comentario sobre el Génesis (5ª ed., 1922), y luego a los Salmos (1926), tratando de determinar el tipo o forma a que pertenece un determinado libro o salmo y las circunstancias históricas, *Sitz im Leben*, que provocaron su existencia.

4. Actualmente hay una creciente tendencia, debida a los eruditos escandinavos, a considerar que en la historia de la transmisión de los escritos bíblicos existe una etapa oral más antigua que la escrita. Los libros sagrados, se dice, fueron transmitidos primero oralmente y luego, en una época posterior, por escrito. Este método, llamado de historia-tradición (*traditio-historical*), intenta combatir la crítica literaria y demostrar que ésta no constituye la única aproximación legítima a los textos del AT^E. Aunque este método no haya sido muy aceptado, el papel de la tradición en la transmisión de los libros sagrados, especialmente los proféticos, es reconocida por lo general^F.

II. RESULTADOS. Los resultados de estas nuevas orientaciones en la investigación son alentadores en su mayor parte. Muchos críticos no católicos se han apartado definitivamente del → *wellhausenismo* y se esfuerzan por encontrar teorías más viables sobre los fundamentos de los hechos históricos bien establecidos y el estudio comparado con otras literaturas orientales. Los críticos católicos, por otra parte, abandonan gradualmente sus primeras posiciones e intentan formar nuevas teorías más flexibles y más de acuerdo con los resultados de la investigación científica. En particular:

1. Para la crítica del Pentateuco, → **Pentateuco**.

2. La crítica de los libros no históricos presenta variaciones considerables. Los libros Josué, Esdras y Nehemías se consideran por lo general como compilacio-

nes de fuentes unas veces idénticas, y otras veces completamente diferentes, de los documentos emparentados. Pero no hay acuerdo acerca de las fuentes empleadas en los diferentes libros. No obstante, existe cierta coincidencia en la presunción de que los documentos J y E deben ser considerados como representativos de dos tradiciones o dos escuelas en un estado de continuo desarrollo, en lugar de dos documentos homogéneos que proceden de autores individuales.

3. La aplicación del método *Gattungsgeschichtliche* a los Salmos ha dado buenos resultados. Los nombres de H. Gunkel y S. Mowinkel han quedado unidos inseparablemente a cualquier estudio sobre los Salmos. Éstos ya han dejado de ser considerados como poemas de ocasión; representan una situación histórica, psicológica o cultural definida que da al Salterio forma y movimiento propios. Por consiguiente, los Salmos se clasifican según sea su forma particular. Un problema importante, que se ha suscitado recientemente y al cual se han dado diferentes soluciones, es la existencia de Salmos escritos para celebrar la entronización de Yahweh en la fiesta del Año Nuevo. Otro factor importante en el estudio de los Salmos, que ha sido especialmente destacado por Mowinkel, es su comparación con la literatura religiosa de Mesopotamia, Egipto y Canaán. Estas nuevas direcciones, que no pasan de ser por ahora en su conjunto valiosos intentos, son seguidas bajo diferentes aspectos en la mayoría de las introducciones a los libros del AT y comentarios a los Salmos, y resultan particularmente notables en los libros de J. Hempel, O. Eissfeldt, A. Weiser, A. Bentzen, R. H. Pfeiffer y A. Lods, y en los comentarios católicos de F. Nötscher, E. Podechard y G. Castellino.

4. El estudio de los Profetas ha avanzado en más de una dirección. Por una parte, se ha considerado a los profetas unidos en asociaciones dependientes del Templo, constituyendo el vehículo mediante el cual Dios comunicaba sus oráculos. Por otra, y como información, se ha de citar a la escuela escandinava que ha sostenido de una manera especial que los escritos proféticos en su forma actual no proceden directamente de los profetas individuales, cuyos nombres llevan, sino que representarían una tradición que se originó en los profetas, la cual fue transmitida oralmente, más o menos desarrollada, hasta que adquirió una forma definitiva, que se puso por escrito durante o después del destierro. En lo que se refiere a ciertos libros en particular, la idea del Deuterocanónico tiene partidarios entre los eruditos católicos, y se han hecho esfuerzos para asemejar al profeta del siglo VIII con su rival del destierro, hasta el punto de acreditar al Isaías más antiguo con la paternidad de toda la obra, como hacen E. Kissane, P. Auvray, J. Steinmann y A. Feuillet. Los problemas literarios y exegéticos de los «himnos del Siervo» constituyen todavía un tema de controversia. Jeremías se compondría de tres importantes compilaciones reunidas probablemente durante o después del destierro. La crítica reciente divide el ministerio del profeta Ezequiel en dos periodos: uno jerosolimitano y otro exílico con una correspondiente división de todo el libro; así opinan los críticos católicos P. Auvray y A. van den Born contra otros muchos

que piensan de otra manera. Varios críticos católicos no consideran el libro de Daniel como un libro profético del siglo VI, sino como un apocalipsis que recibe su forma final cerca del año 300 A.C.⁹, o en la época de los Macabeos, alrededor de 168-167¹⁰.

Existen todavía muchos problemas que esperan solución, pero creemos sinceramente que no tardará en llegar el día en que serán resueltos por los incansables trabajos de críticos y los nuevos métodos de estudio que se les pueda aplicar.

⁹ VT, supl. 55 (1957), págs. 242-258. ¹⁰ *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, pág. 122. ¹¹ *La Sacra Bibbia*. ¹² *Isaia*, en *La Sacra Bibbia*. ¹³ E. NIELSEN, *Oral Tradition*, 1954, pág. 9. ¹⁴ J. DOUGLAS, *The Tradition of the Oracles of Isaiah of Jerusalem*, en *ZAW*, 67 (1955), págs. 222-246. ¹⁵ G. RINALDI, que admite adiciones posteriores, cf. *La Sacra Bibbia*. G. GÖTTSCHEW, *Einleitung und Commentary*. H. HÖPFL, *Introductio*. ¹⁶ P. BEYER, *Danielstudien*, 1912. H. JUNKER, 1932. P. P. SAYDON, *Catholic Commentary*, 1953.

Bibl.: J. COPPENS, *L'Histoire critique de l'Ancien Testament*, Tournai-Paris 1938. H. H. ROWLEY, edit., *The Old Testament and Modern Study*, Oxford 1951. H. J. KRAUS, *Geschichte des hist.-krit. Erforschung des AT von der Reformation bis zum Gegenwart*, Neukirchen 1956. P. P. SAYDON, *Literary Criticism of the Old Testament. Old Problems and New Ways of Solution*, en *SPag*, 1, (1959), págs. 316-324.

P. P. SAYDON

CRÍTICA LITERARIA DEL NT. Del hecho de que Dios asumiese a los hagiógrafos para transmitir su palabra, no se sigue la negación de la propia personalidad literaria de los mismos. Antes al contrario, Dios los asumió como instrumentos connaturales, es decir, con todas sus propiedades humanas. Luego con la particular manera de expresarse. Cabe, por consiguiente, hablar de la crítica literaria de los mismos.

Mateo es el autor del primer evangelio, escrito en arameo y traducido al griego tal vez por él mismo. Lo dedica a los judíos convertidos y trata especialmente del mesianismo del Señor. Aun siendo de versión su griego no carece de propiedad gramatical: lo manifiesta el uso de las oraciones subordinadas, del genitivo absoluto e incluso de algunos juegos de palabras que indican riqueza de expresión, como ἀφανίζουσιν [...] ὅπως φανῶσιν (6,16), κακοὺς κακῶς ἀπολέσει αὐτοὺς (21,41), κόπονται [...] καὶ ὄψονται (24,30). A pesar de estas cualidades, el estilo acredita, por lo demás, la procedencia judía del autor; paralelismo de miembros, repetición de ideas, conocimiento del AT, y como cierta predilección por los números sagrados, especialmente el tres y el siete. Con relación al primero, conviene recordar, entre otros pasajes, las tentaciones de Jesús¹, el «pedid, buscad y llamaos»² las curaciones³, los milagros de gran potencia⁴, los «no temáis»⁵, los dichos sobre los pequeños⁶, las súplicas en Getsemani⁷, las negaciones de Pedro⁸ y las preguntas en el tribunal de Pilato⁹. Con respecto al otro número sagrado, siete son las súplicas dirigidas en el Padrenuestro¹⁰, los demonios¹¹, los panes¹², las cestas¹³, las concesiones de perdón hasta setenta veces siete¹⁴. En general, la redacción muestra a Mateo como hombre culto, conocedor de la geografía palestinese y de las costumbres de sus compatriotas, aunque carece de detallismo en sus descripciones.

¹ 4,1-11. ² 7,7. ³ 8,1-15. ⁴ 8,23-9,8. ⁵ 10,26.28.31. ⁶ 18,6.10.14. ⁷ 26,39-44. ⁸ 26,69-75. ⁹ 27,11-17. ¹⁰ 6,9-13. ¹¹ 12,45. ¹² 15,34. ¹³ 15,37. ¹⁴ 18,22.

Marcos escribe para los gentiles. En su evangelio presenta una figura majestuosa de Cristo: como Hijo de Dios. Transmite la predicación de Pedro, al que nombra reiteradamente con singular atención, incluso en los momentos menos edificantes de su vida: sueño en el monte de los Olivos, negaciones, etc. Emplea 43 veces el adverbio εὐθύς («al instante», «rápidamente»), en lo que también se refleja la conducta audaz de Pedro, el apóstol más decidido. Aunque Marcos nos refiera también los hechos de Jesús, conserva pocas palabras suyas. Su narración es viva y clara, sin particular atención a ordenar el material. Por la naturalidad y belleza son dignos de notar algunos de sus fragmentos¹. Cuando no narra, su estilo es mucho más concreto y popular que el de Mateo. Es interesante advertir que de las 88 perícopas, no menos de 80 comienzan con καί. En general la despreocupación estilística de Marcos es causa de ciertas inexactitudes gramaticales y del empleo de palabras vulgares y a veces aramaizantes. También en su escrito se encuentran vocablos de procedencia latina como: λεγιών (5,9), κήνσον (12,14), φραγελλώσας (15,15), Πραιτώριον (15,16).

¹1,40-45; 2,1-12; 3,1-6; 4,35-41; 5,1-20; 6,17-29.47-52; 8,22-26; 10,46-52.

Lucas es el autor del tercer evangelio y de los Hechos de los Apóstoles. Gentil convertido y médico, es el evangelista más erudito. Cristo en Lucas es especialmente presentado como Redentor. La lengua neotestamentaria alcanza su punto culminante en él. Se sujeta en la índole estilística y gramatical de la lengua griega. Buena prueba de ello es el elegante prólogo del evangelio. Ya san Jerónimo había advertido este notable dominio de la lengua. Y así nos dice^A: «Su estilo tanto en el evangelio como en los Hechos de los Apóstoles, es decir, en los dos volúmenes, es más precioso y tiene resabios de una dicción profana». Así, por cierta afinidad de vocabulario, se le ha comparado a Polibio y Flavio Josefo. De procedencia aramea emplea sólo: ἀμήν, Βεελζεβούλ, μαμωνᾶς, πάσχα, σάββατον, σατανᾶς, σίκερα, y γέεννα. En cuanto médico, conoce los tecnicismos de las enfermedades, y se fija particularmente en las curaciones del Señor. Su lógica se muestra en la narración y exposición de sucesos.

^APL, 24, 100.

Juan es el autor del cuarto evangelio, de tres de las epístolas católicas y del Apocalipsis. Generalmente ofrece la imagen de un Cristo ultraterreno, igual al Padre. En su redacción conjuga una extraordinaria simplicidad con una relevante grandiosidad. Judío palestinese, de fisonomía reservada, sin formación literaria, escribe con estilo pobre, con léxico reducido, el menos rico de los evangelios. La falta de vocabulario le obliga a reiterar frecuentemente las mismas voces. Ignora, por ejemplo, palabras como «potencia», «bautismo», «misericordia», «predicar». Tampoco se preocupa de la elegancia en la conexión de las frases y no manifiesta gran esmero en la redacción gramatical de las mismas. Logra su relevante grandiosidad con la concisión, la síntesis y la abstracción. Prescindiendo de la materialidad de la expresión, Juan ha dejado páginas de la más elevada

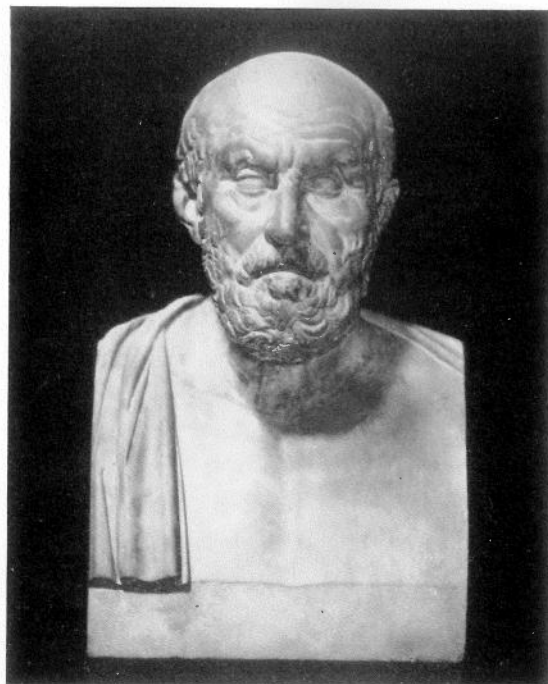
inspiración en el único libro profético del NT: el Apocalipsis.

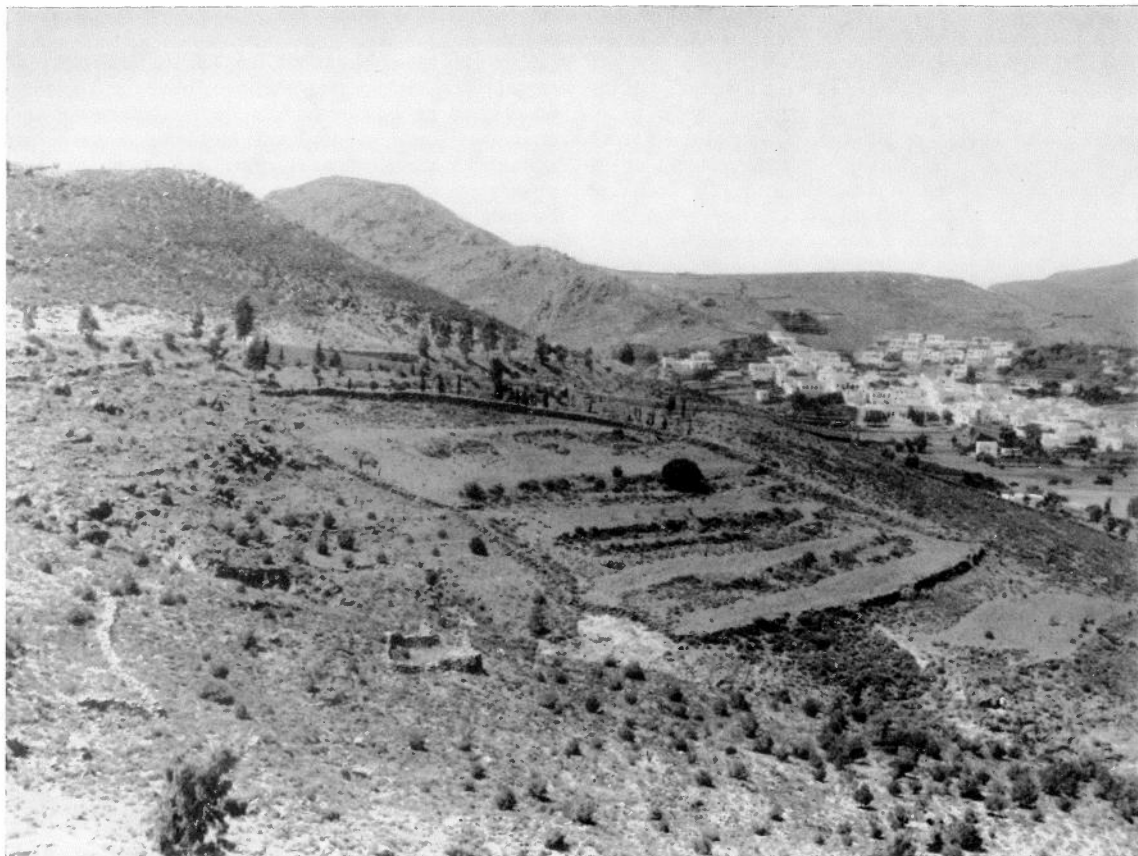
Pablo en sus epístolas usa una lengua corriente, mas su expresión es viva, variada, con fuertes repeticiones, anacolutos, períodos retorcidos, incluso enredados, muchas veces largos, salpicados de ideas nuevas que saltan sin orden y hacen oscuro el contexto. No siente ninguna preocupación por la proporción de partes ni la armonía. Su nota dominante es el vigor, la energía, un poder de persuasión en consonancia siempre con la receptibilidad de las cristiandades a las que escribe. Le importa poco el peso de la retórica para lograr sus fines apostólicos. «Sin la brillantez de un estilo retórico — escribe san Jerónimo^A —, sin retoque de palabras ni elegancia de expresión, jamás hubiera arrastrado todo el mundo a la fe de Cristo, de no haberlo evangelizado, no con la sabiduría de la palabra, sino con el poder de Dios». Éste es el lenguaje de Pablo: una expresión apasionada, sin miramientos estilísticos, al servicio de una gran experiencia mística.

^APL, 26,509.

Finalmente hemos de hacer una alusión a los tres restantes autores de las epístolas católicas: Santiago, Pedro y Judas. El primero emplea expresiones enérgicas, mas sin la viveza de Pablo. Se advierte en su epístola un carácter notablemente social. En cuanto a su lengua, Santiago tiene 18 vocablos que no se encuentran ni en los LXX ni en el restante NT, y 42 que sólo se hallan en el texto de los LXX. También se le puede descubrir

Antigua escultura de Hipócrates, el gran médico de la antigüedad. San Lucas, médico también, describe constantemente las enfermedades con los términos técnicos clásicos.
(Foto F. Arborio Mella, Milán)





Una vista parcial de la isla de Patmos — la isla en donde se escribió el Apocalipsis —, tomada desde la cueva de san Juan «el Teólogo». (Foto P. Termes)

algún semitismo, como en 1,23 (τὸ πρόσωπον τῆς γενέσεως αὐτοῦ).

Pedro, hombre de acción, exhora a la vida práctica en sus dos cartas. Lo hace con más ardor que lógica, con una unción verdaderamente pastoral. Abundantes citas del AT, y un carácter ardiente que recuerda las prédicas del príncipe de los apóstoles en los Hechos. Escribe su primera carta en un buen griego helenístico. Se manifiesta no mediocre estilista en sus delicadas antítesis¹, en el empleo del sinónimo², y en la reiteración de los mismos conceptos con significación negativa primero y luego positiva³. En la segunda, de estilo algo diferente, se encuentran también expresiones de valor artístico, como τῆς θείας δυνάμεως (1,3), εὐσέβειαν (1,3), θείας κοινωνοὶ φύσεως (1,4), ἀποφυγόντες τῆς ἐν τῷ κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορᾶς (1,4).

¹2,14.23; 3,18; 4,6; 5,2. ²1,8.10; 2,25; 3,4. ³1,14-15.18-19.23; 2,16; 5,2-3.

Judas, con santa despreocupación, escribe su carta como enérgico aviso contra los que promueven la herejía. Su lenguaje audaz y decidido, bastante elegante sugiere cierta identidad con el estilo de su hermano, Santiago. Algunas de sus expresiones recuerdan el corte de las cartas paulinas: τοῖς ἀγίοις (ver. 3), ψυχικοί (ver.

19), προσδεχόμενοι τὸ ἔλεος τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ζωὴν αἰώνιον (ver. 21).

Bibl.: E. JACQUIER, *Études de critique et de philologie du Nouveau Testament*, Paris 1920. J. MOFFATT, *An Introduction to the Literature of the New Testament*, 3.^a ed., Edimburgo 1920. A. H. MCNEILE, *An Introduction to the Study of the New Testament*, Oxford 1927. H. PERNOT, *Études sur la langue des Évangiles*, Paris 1927. E. J. GOODSPEED, *New Chapters in the New Testament Study*, Nueva York 1937. P. GÄCHTER, *Summa introductionis in Novum Testamentum*, Innsbruck 1938. J. SICKENBERGER, *Kurzgefasste Einleitung in das Neue Testament*, 6.^a ed., Friburgo 1939. B. DA MONTECCHIO, *Lingua dei Vangeli*, en *PCI*, 19 (1940), págs. 86-90. N. W. LUND, *Chiasmus in the New Testament*, Chapel Hill 1942. E. J. GOODSPEED, *Problems of the New Testament Translation*, Chicago 1945. W. MICHAELIS, *Einleitung in das Neue Testament*, Berna 1946. D. W. RIDDLE - H. H. HUTSON, *New Testament. Life and Literature*, Chicago 1946. O. CULLMANN, *La nécessité et la fonction de l'exégèse philologique et historique de la Bible*, en *VC*, 3 (1949), págs. 2-13. J. H. BENNETCH, *The New Testament as Literature*, en *BS*, 107 (1950), págs. 175-180, 311-316. O. HOPHAN, *Gli apostoli*, Turin 1950. A. WIKENHAUSER, *Einleitung in das Neue Testament*, Friburgo 1953. T. ZAHN, *Introduction to the New Testament*, I-III, Michigan 1953. P. FEINE - J. BEHM, *Einleitung in das Neue Testament*, 10.^a ed., Heidelberg 1954. C. ZEDDA, *Introduzione ai Vangeli*, Roma 1957, con bibliografía selecta.

J. O'CALLAGHAN

CRÍTICA LITERARIA DEL PENTATEUCO. → Wellhausianismo.

CRÍTICA, Necesidad de la. Tratándose de un libro, la crítica racional se propone conducir al través de la lectura material hasta el pensamiento genuino del autor, pues tan sólo lee realmente quien comprende. Las dificultades que en este proceso hay que superar señalan otras tantas divisiones de la crítica racional.

1. **LA CRÍTICA APLICADA A LA SE.** Exige ante todo el recurso a los mss. más antiguos y mejores y su estudio comparativo, con el fin de restablecer, con la mayor exactitud posible, el texto original. Ésta es la tarea de la → **crítica textual**. El restablecimiento del texto supone, además, el conocimiento de las escrituras de la época y de las lenguas hebrea, aramea y griega, teniendo en cuenta que la morfología y la sintaxis se han modificado notablemente en el transcurso de los siglos, juntamente con el vocabulario y aun el sentido mismo de las palabras.

Por otra parte, la lengua es una manifestación vital que es preciso incorporar en una psicología humana: el hombre que la usa, lo hace en función de una ideología y de una sensibilidad determinadas. Para expresar luego su pensamiento, debe acudir a ciertas formas o esquemas artísticos, condicionados por los temas que desarrolla y por las costumbres de su tiempo. Estas clases o categorías, en que se distribuyen las obras del espíritu, se llaman géneros literarios. De este aspecto se ocupa la crítica literaria.

Un paso ulterior consiste en colocar el texto, con su autor y su medio ambiente, en el momento histórico que le corresponde, pues, aunque el escrito en sí mismo no pertenezca al género histórico, ha sido concebido dentro de una estructura social y un cúmulo de circunstancias políticas y religiosas, sin cuyo conocimiento no

El Jordán, a su salida del lago de Genesaret. El río se asocia comúnmente con el bautismo de Jesús por el «Precursor». Nota curiosa es que la palabra «bautismo» no aparece en los escritos de san Juan evangelista.

(Foto F. Arborio Mella, Milán)



es cabalmente comprensible. El cometido, pues, de la → **crítica histórica** consiste en situar la obra literaria en el marco del complejo mundo oriental que la vio nacer, con su mentalidad, aspiraciones y vicisitudes características.

Es tal la profundidad y el alcance de los escritos bíblicos que se hace necesario, además, integrarlos en la corriente general de la historia humana, para poder captar todos sus valores permanentes, su influjo en el desenvolvimiento de la historia y su aportación al desarrollo de la cultura y del espíritu humanos. Éste es otro aspecto, y de no menor trascendencia, de la crítica bíblica.

2. ALCANCE Y LÍMITES DE LA CRÍTICA RACIONAL APLICADA A LA SE. Aunque los libros sagrados han sido escritos bajo el influjo de la inspiración del Espíritu Santo y, por consiguiente, teniendo a Dios por autor principal, están inmunes de error, el carisma de la inspiración no priva al autor humano del libre ejercicio de todas sus facultades, de aquí que el libro sea un reflejo de la mentalidad, estado de alma e intenciones de su autor, quien a su vez pertenece a una sociedad concreta y a un período de la historia. Es, pues, no solamente legítimo, sino necesario aplicar a la SE las reglas de la crítica racional; de otro modo, no habría exégesis verdaderamente científica.

Sin embargo, el juicio sobre el sentido genuino del texto bíblico pone en juego más elementos que los de la sola crítica racional. «La exégesis es un terreno mixto en donde se entrecruzan el conocimiento racional y el conocimiento de fe»^A. La Biblia pone en presencia de un hecho religioso que trasciende su contenido puramente histórico. Por consiguiente, el crítico católico que reconoce el origen divino de esta → **revelación** utiliza ciertamente todos los recursos de la crítica racional, pero en sus investigaciones no deja de interrogar al mismo tiempo la tradición viva de la Iglesia, depositaria única e intérprete auténtica de esta revelación. Con todo, según afirma Pío XII, «entre las muchas cosas que en los libros sagrados, legales, históricos, sapienciales y proféticos se proponen, son solamente pocas aquellas cuyo sentido haya sido declarado por la autoridad de la Iglesia, ni son muchas aquellas de las que haya unánime consentimiento de los Padres. Quedan, pues, muchas y ellas muy graves, en cuyo examen y exposición se puede y debe libremente ejercitar la agudeza y el ingenio de los intérpretes católicos...»^B.

^A A. ROBERT - A. FEUILLET, *Introduction à la Bible*, I. H. CAZELLES - P. GRELOT, *Les Règles de la Critique Rationnelle*, pág. 168 y sigs. ^B *Divino afflante Spiritu* (versión castellana), Tipografía Poliglota Vaticana, 1943, págs. 23-24.

Bibl.: H. HÖPFL, *DBS*, II, cols. 175-240. C. CHARLIER, *La lectura cristiana de la Biblia*, Barcelona 1956. J. LÉVI, *La Bible parole humaine et message de Dieu*, Paris-Louvain 1958, págs. 229-240.

C. BRAVO

CRÍTICA TEXTUAL. En este artículo nos limitamos a tratar de la crítica textual en abstracto, dejando los problemas concretos para los artículos que hablen del texto, del Antiguo o del Nuevo Testamento, así como de las versiones y otros similares.

I. ELEMENTOS DE LA CRÍTICA TEXTUAL. Opera esta ciencia sobre las fuentes o documentos. Conviene, pues, ante todo conocer la materia empleada para la confección de los documentos. Los que sirven de base a la crítica textual bíblica, fueron, sobre todo, dos: el papiro y la piel. El uso del papiro es muy arcaico, como se prueba por la edad de algunos de los que se han encontrado hasta la fecha, provenientes quizá de la V dinastía egipcia. Más tarde fue sin duda de uso muy corriente, pues en tiempos de Ramsés XI, de la dinastía XX, como consta por el documento de Wen-Amón, existió un comercio floreciente de papiro entre Egipto y las regiones de Siria y Palestina. Y aún más tarde, en tiempos de Jeremías, parece ser que ésta era la materia corriente de los libros, según parece deducirse de Jer 36, 21-25, por el detalle de ser cortadas las hojas del libro con tanta facilidad, y ser quemado el volumen con tanta rapidez. Por lo cual no es improbable que la mayor parte de los originales de los libros sagrados fuesen escritos en papiro. Por lo que se refiere a la piel, su uso es posterior, pero también muy antiguo, pues se conserva en el Museo Británico un ritual egipcio en piel, que parece remontarse hacia el año 2000. Esto hace posible que en piel pudiera ser escrito el Pentateuco, y lo hace posible la alusión que se lee en Nm 5, 23, donde se supone una materia en la cual lo escrito puede ser borrado con agua sin deterioro. El proceso de la maceración de la piel, en su progreso a la perfección, llevó más tarde a la invención del pergamino, que debió de suceder en Pérgamo, de donde tomó el nombre, durante el reinado de Eumenes II, entre los años 197-158, según lo narra Plinio en su *Historia Natural* (13,11). De esta suerte, tampoco es improbable que algún libro sagrado, particularmente del NT, fuese escrito en pergamino, pues sabemos que san Pablo lo usaba, como consta por 2 Tim 4,13. Pero no lo podemos asegurar con certeza.

Aparte de los precedentes, se usaron en la antigüedad otros materiales a los cuales se hace referencia en la Biblia, como los siguientes: a) lápidas o losas de piedra, como las llamadas «Tablas de la Ley» (cf. Éx. 24,12; 31,18; 32,15-16.19; Dt 5,22; 9,10; Job 19,23; 2 Cor 3,3).

b) Bloques de piedra, en forma de muro o de altar, dados de cal, sobre los cuales se escribía el texto (cf. Dt 27,2-4; Jos 8,32).

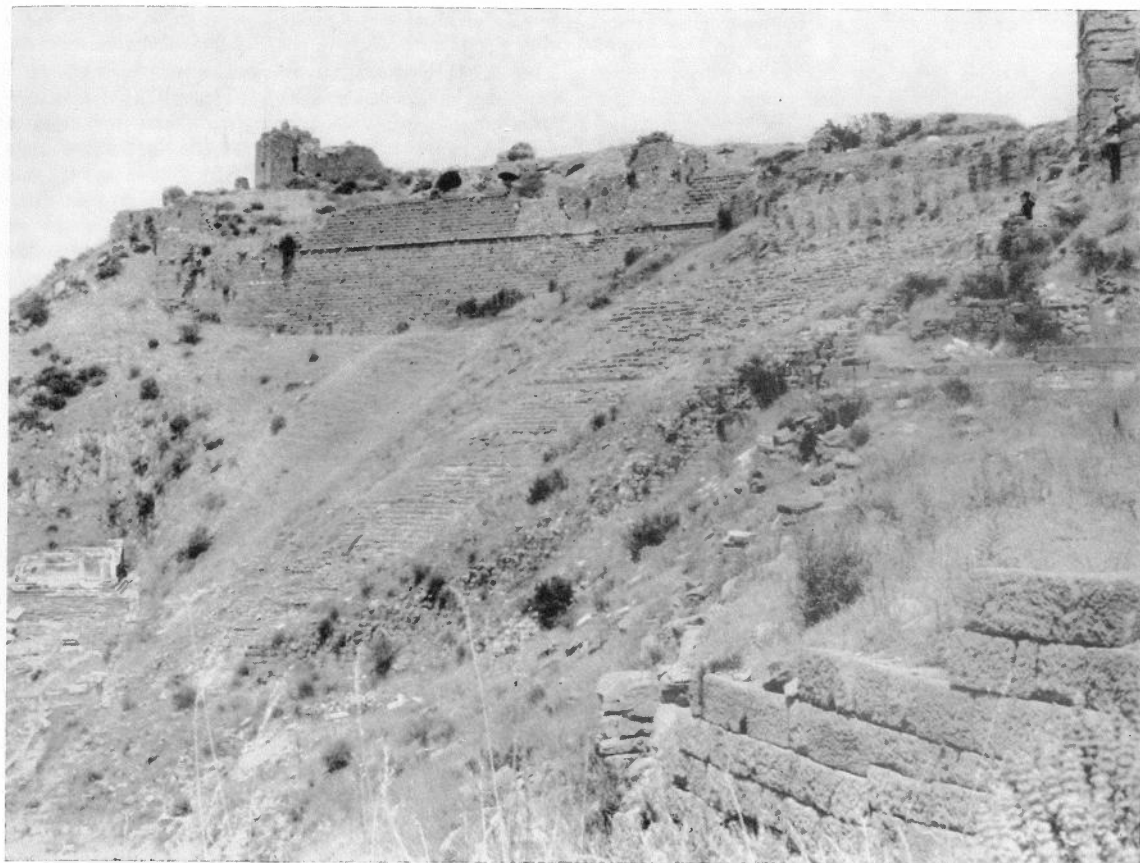
c) Ladrillos de barro, cocidos al sol o al fuego, con letras incisas, encontrados a millares (cf. Ez 4,1).

d) Láminas de plomo (cf. Job 19,24).

e) Láminas de bronce (cf. 1 Mac 8,22; 14,18; 14,26; y quizá Is 8,1).

f) Tablillas de madera, enceradas o no, llamadas *puyllares*, cf. Is 30,8; Ez 37,16; Hab 2,2; Lc 1,63. Además pudieran citarse otros materiales, como los óstraca, y aun los obeliscos, estelas, monedas, medallas, etc.

Por otra parte, como complemento de lo anterior, conviene recordar los instrumentos usados para la escritura, adaptados siempre a la naturaleza de los mismos materiales. Para la escritura incisa, lo mismo en barro que en piedra o en metales, se usaba el buril (*celtis*), es



Pérgamo. Vista de la Acrópolis con el teatro y el templo dedicado a Dionisos, de la ciudad en donde se inventó el pergamino y de donde procede su nombre. (Foto P. Termes)

decir, un punzón o estilete de hierro (cf. Job 19,24; Jer 17,1), que incluso, para mayor dureza, tenía a veces la punta de diamante (cf. Jer 17,1). Para el pergamino y la piel, así como para el papiro, se usaron la pluma y la tinta (cf. Jer 36,18; 2 Cor 3,3; 2 Jn 12; 3 Jn 13). La tinta, aunque existe también de otros colores, era generalmente negra, bien líquida, bien sólida, maravillándonos por su fijeza, ya que se ha conservado a través de milenios, si bien se podía borrar (cf. Nm 5,23). En cuanto a la pluma, solía ser de caña (*calamus*), que se afilaba con un cortaplumas llamado *scalpellum scribae* (cf. Jer 36,23). Éstos, los escribas, como incluso hoy en Oriente, solían llevar al cinto un tintero y un portaplumas (cf. Ez 9,2.11).

II. ELEMENTOS FORMALES DE LA CRÍTICA TEXTUAL. A base de los elementos anteriores, la crítica textual plantea sus problemas y trata de resolverlos. Estos problemas se ciñen en torno al origen y transmisión del texto. Su función esencial consiste en reconstruir, en cuanto sea posible, la auténtica forma de un original, mediante el empleo de las varias copias divergentes que existen del mismo. Se trata, por consiguiente, de un problema que ni es fácil ni simple de resolver, sino difícil y complejo.

Tienen algunos de la crítica textual un concepto pobre y desfigurado. La conciben como un árido yermo, donde sólo pueden florecer cardos y espinas, y empequeñecen su misión, pensando que sólo trata de naderías, buscando, si existe, una coma de más o de menos. Otros, por el contrario, confían demasiado en ella y le conceden una importancia excesiva.

Desde luego, es una ciencia de actualidad. Hubo un tiempo en que las dificultades con la Biblia procedían de la crítica real, es decir, del fondo mismo de la Biblia, o de su comparación con otras ciencias. Partiendo de un texto fijo, se discutía apasionadamente su exégesis. Pero el texto, excepción hecha de algunos casos aislados, solía ser admitido por todos. Mas durante el siglo XIX tomó amplios vuelos la crítica textual y desde entonces apasiona a los investigadores. Forman legión los que escriben de esta materia. Y hay revistas en las cuales sus diversos aspectos ocupan la mayor parte de las páginas.

Se comprende. Nadie puede negar trascendencia al problema, planteado de un modo general. Los originales se han perdido, moralmente no hay posibilidad de que puedan ser hallados y es necesario llegar al texto primitivo con toda la exactitud posible, a través de los

elementos que tenemos hoy. Lo requiere la excelencia de la palabra de Dios, que no admite posibles mixtificaciones. Lo exige además la envergadura del problema crítico, que encierra en sí transcendencia dogmática.

Es evidente que este problema es distinto del que plantea la cuestión de la autenticidad de un escrito o el de su historicidad. Porque, de una parte, se puede llegar a la conclusión de que un autor escribió un libro determinado, o que tal libro en concreto es del autor a quien se atribuye; y, de otra, que ese libro, tal como salió de la pluma de su autor, era una historia que respondía a la realidad objetiva de los hechos. Pero si, aun llegando a esas conclusiones, pudiera probarse que, a lo largo de los siglos, ese libro iba sufriendo una transformación profunda, en virtud de una larga serie de adiciones, omisiones, cambios o interpolaciones, ¿no es cierto que, al hacer la exégesis, fundándonos en un texto inseguro, nos expondríamos a levantar castillos en el aire?

Ésta es la trascendencia de la crítica textual. Y éste es el problema. ¿Refleja nuestro texto exactamente la pureza de la fuente primitiva? ¿O ha cambiado profundamente a lo largo de los siglos?... Más aún; perdidos los autógrafos, aun en el caso de que hubiese habido transformación del texto, ¿estamos en condiciones de poder reconstruir el texto primitivo con los elementos que conservamos?

Estos elementos son múltiples y heterogéneos. Tanto que, siendo varios miles los testigos de la transmisión, puede decirse que no hay dos absolutamente iguales. Y a medida que nos vamos alejando de la fuente original, se van multiplicando las divergencias. Claro es que, si existe el autógrafo, o, a falta suya, existiese el autor, que pudiese dar fe de la exactitud de las copias, no habría problema. O si, durante los siglos lejanos, hubiese existido como en los nuestros un medio transmisor parecido a la imprenta, apenas podría haberle tampoco, por ser de una seguridad tal, que prácticamente nos proporcionaría un texto inalterable. Pero desde el momento en que todo pende del factor humano, expuesto a tantas deficiencias de orden psicológico y fisiológico, forzosamente se tienen que multiplicar los errores, a medida que pasa el tiempo y las copias se multiplican.

Son, pues, los errores efecto de la fragilidad humana y pueden provenir, en el campo psicológico, del entendimiento, de la memoria o de la voluntad; y, en el campo fisiológico, bien de los sentidos corporales, particularmente de la vista y el oído, bien de la mano, como facultad ejecutiva. En este esquema se concentra la fuente de todos los posibles errores.

Pero dirá alguno: ¿es posible en estas circunstancias llegar a desbrozar la selva, abrirse camino y llegar con seguridad a la meta deseada?... Sí, desde luego. Que el problema sea difícil y complejo no quiere decir que sea insoluble. Los errores suelen descubrirse por sí mismos. Y el crítico suele saber a que atenerse. La prueba está en la uniformidad objetiva del texto, a que han solido llegar, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, los diversos autores. Partiendo de distintos principios, teniendo diversos sistemas y siguiendo caminos diferentes, a la hora de elegir una variante y de fijar el texto, suelen coincidir de un modo maravilloso. Esta realidad objetiva es impresionante.

Los errores de voluntad, por ejemplo, suelen dejar una huella tan clara, que de lejos se descubren. El copista cambió el texto intencionalmente, bien de mala fe, como los herejes, procurando llevar el agua a su molino, bien de buena fe, procurando aclarar una frase, o armonizarla, o suavizarla si le parecía dura, o retocarla si le parecía incorrecta. Mas el crítico suele saber a qué atenerse, descubriendo la falsa variante. Y lo mismo sucede con errores, que provienen en la transmisión de defectos de la inteligencia, por no haber comprendido el copista bien lo que escribía; o de la memoria, por no acordarse exactamente de todo lo que había oído, cuando las copias se hacían en un *scriptorium*, de modo que uno leyese en voz alta, mientras los demás escribían. Exactamente lo mismo que sucede hoy con nuestros apuntes de clase.

Lo mismo cabe decir de los defectos que provienen de las facultades somáticas. La voluntad, por ejemplo, tiene dominio sobre la mano al escribir, de modo que la mano escribe lo que quiere la voluntad; pero este dominio no es despótico y, de hecho, a veces no escribe la mano lo que la voluntad quiere, cometiéndose errores involuntarios a causa de las facultades ejecutivas. Pero tales errores no pasan inadvertidos al crítico y sabe eliminarlos cuando se trata de la elección de una variante, igual que elimina los errores que provienen de la vista o del oído. Porque, cuando en un *scriptorium* se copiaban determinados códices, por medio de lectura en alta voz, no era sólo la memoria lo que podía fallar en el sistema, sino el oído, entendiéndose una cosa por otra. La confusión de algunas letras parecidas en el sonido era frecuente en tales ocasiones, originando variantes curiosas. Y no lo son menos aquéllas a que daba lugar la confusión de la vista. Los códices antiguos se escribieron con letras mayúsculas, todas seguidas, sin signos o espacios de división, y luego a veces, los copistas leían mal, o dividían mal las palabras, o confundían una letra con otra, dando lugar a lecciones extravagantes. Y así sucesivamente. Pero siempre suele haber algo que orienta al crítico en este mar difícil, de modo que, aunque navegue entre escollos, pueda llevar su nave con cierta seguridad al puerto.

III. MEDIOS PARA LA RECONSTRUCCIÓN DEL TEXTO. La Biblia, como se sabe, fue escrita principalmente en hebreo y en griego. Además, algunas partes del AT se escribieron en arameo, así como el primer evangelio. No obstante, el original aramaico de san Mateo se perdió desde el principio y, como su traducción griega se remonta a los tiempos apostólicos, fue tenida siempre como si fuese el original. Por otra parte, la Biblia fue constantemente usada y traducida. Traducida a varias lenguas y usada frecuentemente por diversos escritores, particularmente los eclesiásticos, que citan sus palabras con veneración.

Nace de aquí la división tripartita de las fuentes. Están en primer lugar los documentos que transmiten el texto original en las lenguas en que fue escrito. Vienen luego las versiones hechas en distintos idiomas de la antigüedad. Finalmente, nos encontramos con una serie numerosa de citas, que se hallan en las obras de los escritores más heterogéneos, hechas en hebreo, en griego,

en latín, en siríaco, en copto y en otras lenguas. Conviene decir algo por separado de cada una de estas fuentes.

1. TRANSMISIÓN DIRECTA DE LOS TEXTOS ORIGINALES. Fue siempre de gran valor y abundante el arsenal que poseíamos. El texto hebreo del AT era notable por su uniformidad y fijeza, así como por su seguridad, que ha sido contrastada últimamente por los descubrimientos modernos, y el texto griego del NT por la variedad de sus elementos, por su independencia, y por su número, aumentando incesantemente, hasta el punto de aproximarse hoy a los 4500 entre papiros, códices, leccionarios, óstraca y otros materiales de menos valor.

En ambos Testamentos han sido notabilísimos los hallazgos, no sólo en cantidad, sino en calidad, especialmente por su arcaísmo, permitiéndonos acercarnos cada vez más a la pureza de la fuente primitiva y resolver gravísimos problemas, que frecuentemente afectan, no sólo a la crítica textual, sino a la crítica histórica. Un par de casos pueden servir de ejemplo.

En relación con el AT, entre los descubrimientos de los célebres manuscritos del mar Muerto, se encuentran parte del texto hebreo de Isaías. La importancia de este descubrimiento es grande, sin duda, en el campo de la crítica textual, pues nos ha hecho retroceder diez siglos más allá de donde estábamos, y se ha comprobado además que el texto hebreo en edad tan remota era el mismo que luego, con gran fidelidad, recoge el T. M. Pero es que su hallazgo quizá no haya representado menos para la crítica histórica, en pro de la discutida unidad y autenticidad de Isaías.

Y en el NT la serie de papiros que se han ido descubriendo y publicado ha aportado luz extraordinaria en varios órdenes. El papiro de Chester Beatty de los evangelios nos llevó, de los últimos decenios del siglo IV, a que pertenece el díptico B-S, a mediados del siglo III. Después, el papiro de Idris Bell dio otro paso de avance y nos situó a fines del siglo II. Finalmente el papiro que publicó Roberts, de la *John Rylands Library*, nos ha llevado a una fecha que oscila entre los años 100 y 150. Piénsese lo que esto significa para la crítica textual, considerando que todos ellos tienen parte del evangelio de san Juan. Ya casi no se puede ir más lejos puesto que el último está pisando las huellas mismas del apóstol. Pero piénsese además cuál será su importancia para la crítica histórica, frente a la teorías que, empeñadas en desconocer la tradición, ponían la fecha de composición del cuarto evangelio a fines del siglo II.

2. LAS VERSIONES DE LA SAGRADA ESCRITURA. No hay libro que haya sido traducido a tantas lenguas como la Biblia. Lo cual empezó a realizarse desde la más remota antigüedad. Las versiones pueden dividirse en antiguas y modernas. Las modernas aquí no interesan, pues sólo pueden afectar al campo de la historia de la Biblia, pero no a la crítica textual, al menos en cuanto esta ciencia trata de la reconstrucción del texto. Hablar de cada una de las versiones queda para los artículos respectivos. Aquí nos limitamos a ofrecer el esquema siguiente, para dar una idea de su amplitud e importancia.

a) AT. Fue traducido al griego, arameo, siríaco, copto, latín, armenio, georgiano, árabe, etiópico, gótico y paleoeslavico.

Las versiones al griego fueron varias, comenzando por la llamada de los LXX, hecha del hebreo, en los siglos III-II A.C. Siguiéron luego las de Áquila (ca. 117-138), Teodoción (ca. 180-192) y Símmaco (ca. 190-211); y a ellas puede añadirse la versión griega del Pentateuco Samaritano.

Las versiones al arameo, efectuadas también del hebreo, son los llamados Targūmim siendo dos los principales, hechos en los siglos I-II de nuestra era: el llamado de ʾŌnqēlōs al Pentateuco y el de Jonatán a los Profetas; además hay que añadir el Targūm a los Hagiógrafos, ya muy posterior (siglos VI-IX), y los llamados Yērūšalmī, particularmente el I, del siglo VII; así como la traducción aramea del Pentateuco Samaritano.

Las versiones al siríaco han sido varias, siendo la principal la llamada Pēšittā, hecha del hebreo durante los siglos I y II; las demás, en cambio, fueron traducidas ya de los LXX y son la Palestinense, del siglo IV-VI; la Siro-Hexaplar, del siglo VII; la Filoxeniana, del VI, y la Harclense del VII.

Las versiones al copto fueron varias también, llamándose, conforme a los dialectos en que fueron escritas, sahídica, boháirica, aḥmīmīca, subaḥmīmīca, fayūmīca y menfítica. Todas fueron hechas de los LXX, siendo la más antigua la primera, que parece remontarse al siglo III; de la mayor parte de ellas no se conservan más que fragmentos.

Las versiones al latín son sumamente arcaicas, pues de cierto existían en el siglo II; una división clásica las separa en dos: la Vetus Latina y la Vulgata; constituye la Vulgata la célebre versión del hebreo que hizo san Jerónimo a fines del siglo IV y principios del V; en cambio la V. L. está hecha de los LXX; la V. L., sin embargo, no es una versión, sino una serie de versiones distintas, de las cuales se han desglosado tres particularmente: la Africana, la Ítala y la Hispana.

La versión armenia debió de hacerse del siglo IV al V, sin duda del griego, aunque más tarde fue retocada a tenor del siríaco.

La versión georgiana se llevaría a cabo un siglo más tarde, tomando como base a la armenia.

Las versiones al árabe fueron varias, pero todas tardías, entre los siglos VII y X, tomando como base el griego de los LXX, el siríaco y el latín.

La versión etiópica debió de hacerse a lo largo del siglo V y fue traducida de los LXX.

De parecida época debe de ser la versión gótica, asimismo a partir del griego.

Finalmente, la versión paleoeslávica es más tardía, pues se hizo en el siglo IX, y proviene también de los LXX.

b) NT. El esquema precedente vale en general también para el NT, pero con las siguientes salvedades: no existen, como es lógico, versiones al griego, pues ésta es la lengua original; tampoco existen al arameo. En el siríaco se mantienen del mismo modo la Palestinense, la Siro-Hexaplar, la Filoxeniana y la Harclense; pero la Pēšittā es más tardía, del siglo V; y además hay que añadir la Vetus Syriaca, de hacia el año 200, en la doble recensión que acusan los códices de Lewis y Cureton, y el Diatēssaron de Taciano. Las demás, es decir, las latinas, cópticas, armenias, georgianas, árabes, etiópica, góticas

y paleoeslavas se mantienen en el mismo plano que en el AT.

3. CITAS DE LOS SANTOS PADRES Y ESCRITORES ANTIGUOS EN GENERAL. Es otra fuente para la depuración y reconstrucción del texto. En sus obras se encuentran a granel citas de la Sagrada Escritura, que vienen a ser como perlas desgranadas, a veces de gran valor. Debidamente ensartadas y estudiadas, puede construirse con ellas una obra primorosa. Las suele haber en todas las lenguas, tanto para los originales como para las versiones. Ciertamente es necesario aquilatar bien el valor que poseen, pues no siempre reflejan la pureza del texto primitivo, ya que a veces se transcriben de memoria, o *ad sensum*, y un mismo texto por ellos citado se encuentra de diversas maneras. Pero otras veces tienen gran fijeza y, sobre todo, en los más antiguos, su testimonio es entonces de gran valor. Tanto más cuanto que, por la frecuencia y abundancia con que citan algunos libros, sólo de ellos se pudiera reconstruir el texto, aun en el caso de que se hubiese perdido. En este sentido, merecen especial mención Ireneo, Clemente y Orígenes en griego; Tertuliano y san Cipriano en latín; y san Efrén y Afrates en siríaco.

Tales son los elementos con que cuenta el crítico para llegar a la reconstrucción de los textos originales. Como puede apreciarse, ningún otro libro antiguo cuenta con materiales tan preciosos, lo mismo si considera su número que su variedad, cualidad y arcaísmo. Aunque se hayan perdido los autógrafos, la crítica textual puede caminar con pie seguro y demostrar que el texto, conservado a través de los siglos hasta hoy, es sustancialmente el mismo que escribieron los hagiógrafos, e incluso en lo accidental apenas ofrece problemas que no tengan solución posible.

Bibl.: En esta materia es inagotable: Pueden verse las Introducciones a la Sagrada Escritura de CORNELY, VACCARI, HÖPFL, A. MERK, J. PRADO, TRICOT, EISSFELD, BENTZEN, etc.; los artículos que se hallan en Diccionarios y Enciclopedias Bíblicas de VIGOUROUX, L. PIROT, CHEYNE, HASTINGS, SINGER, etc., y, sobre todo, los tratados especiales de crítica textual, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, de los cuales entresacamos los siguientes: E. JACQUIER, *Le NT dans l'Eglise Chrétienne*, 2.^a ed., París 1913. H. J. VOGELS, *Handbuch der neutestamentlichen Textkritik*, Münster 1923. F. G. KENYON, *Handbook to the Textual Criticism of the New Testament*, 2.^a ed., Londres 1926. M.-J. LAGRANGE, *Critique Textuelle*, París 1935. J. VANDERVORST, *Introduction aux textes hébreu et grec de l'Ancien Testament*, Malines 1935. A. T. ROBERTSON, *The Text of the Old Testament and the Methods of Textual Criticism*, Londres 1939. T. AYUSO, *El gran problema de la Crítica Textual y los Evangelios*, en Arb., 4 (1944), págs. 165-183. A. P. THOMAS, *A Primer of Old Testament Criticism*, Londres 1947. B. J. ROBERTS, *The Old Testament Text and Versions*, Cardiff 1951, con una abundante bibliografía en las págs. 286-314. E. E. FLACK, M. B. METZGER y otros, *The Text, Canon and Principal Versions of the Bible*, Grand Rapids 1956.

T. AYUSO

CRÍTICA TEXTUAL DEL AT. 1. METAS Y PROGRESOS EN LA CRÍTICA TEXTUAL DEL AT HEBREO. La crítica textual o «baja crítica» es una parte de la filología que pretende establecer el texto original, o más cercano a él, de un documento, una vez que éste ha alcanzado forma textual definitiva. La del AT opera, pues, con el texto de los libros sagrados desde que fueron terminados. La prehistoria de los mismos (sus fuentes orales o escritas y las etapas de su formación), pertenece a

otra rama de la filología bíblica: la crítica literaria o «alta crítica».

Es difícil precisar la fecha exacta de la última recensión de un libro del AT, ya que para unos fue más temprana que para otros. Salvo unos pocos, los demás tenían ya terminado su texto cinco siglos antes del cristianismo (cf. W. F. Albright, *New Light*).

Adquirida su forma final, los libros fueron sucesivamente copiados y traducidos al griego, arameo, siríaco y latín: son las llamadas versiones primarias del texto hebreo. Las copias y las traducciones se diversificaron textualmente y nos han llegado a través del tiempo llenas de variantes.

Los especialistas, desde el Renacimiento, en que se inició la crítica bíblica, hasta hace pocos años, creían que hubo un *Urtext*, un arquetipo del texto hebreo, del que derivaron los demás: el T. M., la LXX y las demás versiones. Unos defendían que el T. M. era más cercano al arquetipo; otros la LXX, es decir, el texto hebreo empleado en dicha traducción. Los protestantes, poco después de la Reforma, defendían en general la superioridad del T. M., lo que afirmaron y afirman también los judíos en todos los siglos. Los católicos, sobre todo J. Morin, seguido por los protestantes I. Vossius y L. Cappellus, apoyaron la superioridad del apógrafo hebreo de la LXX, por el que aún se decantan muchos críticos. La crítica textual hebrea ha girado prácticamente hasta nuestros días en torno a la superioridad de uno u otro de estos dos textos.

Pero los descubrimientos textuales, tanto del T. M. como del griego del AT, en especial desde los de Qumrán y los de papiros griegos, dan pie a creer que hubo otros textos hebreos un tanto distintos del T. M., y diversas traducciones griegas diferentes de la LXX, y que estas tradiciones textuales, hebreas o griegas, suelen ser irreductibles a un arquetipo común. Hoy es aventurado hablar de un arquetipo de la LXX del que hayan derivado todos los textos bíblicos griegos del AT, o de uno hebreo del cual procedan todos los textos hebreos.

No se niega que existiera un *Urtext* del hebreo. Pudo existir — probablemente existió —, un texto hebreo canonizado; pero cada vez aumenta más la dificultad de restaurarlo, a pesar de los muchos materiales que se descubren. Tal vez haya que establecer como meta práctica el recuperar dos o más *hipoarquetipos*, o sea varias tradiciones textuales en muchos puntos irreductibles a un tipo común más primitivo, aunque algunas variantes puedan reducirse a él.

La necesidad psicológica de tener un texto fijo y único de la Biblia hebrea, más antiguo y más auténtico, no fue sentida, por lo menos en la misma medida que en la actualidad, por el judaísmo en los siglos anteriores al cristianismo. La sacralización y la intangibilidad del léxico, fonética, morfología, sintaxis y ortografía del texto hebreo es poco probable antes de su canonización, y después de ella parece haber obedecido a un proceso progresivo. Sólo así se explica que la LXX, al traducir el apógrafo hebreo, frecuentemente «explique», «modernice» y «popularice», lo mismo que el hebreo samaritano. Es la única explicación de que el *péser* de Habacuc de Qumrán y el texto completo de Isaías, así como otros de la misma procedencia, den al T. M. forma «popular»,

multiplicando las *matres lectionis* para que el pueblo, que hablaba arameo, no pronunciase la voz en tal idioma, sino en hebreo.

Sin embargo, no debe exagerarse la fluidez del texto hebreo precristiano, porque los copistas anteriores al cristianismo respetaban el texto, y por eso se encuentran en él partes muy arcaicas, por ejemplo, los oráculos de Balaam o el cántico de Débora. De ahí que haya distinción clara en el hebreo de los libros preexílicos y postexílicos: Crónicas (siglo IV A.C.?) llama a Damasco *Darméseq*, como siete veces hace el Rollo de Isaías de Qumrán (IQIs), al paso que los otros libros dicen *Damméseq*; los nombres teóforos en los libros preexílicos, así como en las cartas de Lākiš, terminan en *-āhū* (p. ej., Yēša'yāhū), y en los postexílicos (Esdras y Nehemías), papiros de Elefantina, inscripciones de Jerusalén, escritos mišnaicos y el mencionado rollo de Isaías, la terminación es *-āh* (p. ej., Yēša'yāh); en los libros antiguos se conserva *ʾānōkī*, «yo», y en los recientes *ʾānī*, que es la forma mišnaica y hebrea popular.

La fluidez del texto hebreo antes del siglo II D.C. existe, aunque no debe exagerarse. Se da en los mss. de Qumrán, pero ha desaparecido en los de Murabbaʿāt.

Skehan, que ha estudiado los mss. de la IV cueva de Qumrán, concluye que de los cien textos hallados en ella, escritos en un período de trescientos años, no ha encontrado uno que sea copia de otro o dos que vengan de un apógrafo común. A su entender, en tales materiales nada prueba que hubiese un tipo textual específico para algún libro (bíblico), al que la comunidad se sintiese especialmente ligada. Por lo tanto, la crítica textual hebrea se orienta hacia el «polifiletismo» — dos o más hipoarquetipos —, de los que proceden los textos hebreos y las versiones primarias.

Esto se refiere al texto hebreo anterior a la época de Rabí ʿAqibā (hasta principio del siglo II D.C.), el cual consistía en un texto consonántico, en el que, fuera de las *matres lectionis*, no había signos vocálicos. Entre los años 70 y 135 D.C., el texto consonántico se estabiliza y se uniforma, y el «polifiletismo» queda casi anulado: los *soferim* y sus sucesores, los masoretas, imponen la unidad consonántica del T. M. Desde el siglo II D.C., la pluralidad se reduce al texto hebreo de los samaritanos, a los apógrafos hebreos de las versiones primarias y al AT consonántico; en éste, hasta nuestros días, domina una tradición consonántica casi uniforme.

Sin embargo, existe la desconcertante variedad textual vocálica, desde el momento que, a fines del siglo V o principios del VI D.C., los judíos empiezan a vocalizar sus textos. La pronunciación varía según se emplee el sistema de puntuación de las academias babilónicas, *Sūrāʾ* y *Pūmbēditāʾ*, o el de Palestina. En ésta se inventó primero un sistema de puntuación superlineal palestino, muy imperfecto, que poco a poco fue sustituido por otro sublineal, llamado tiberiense, que le continúa y paulatinamente le perfecciona. En el último hay grandes variaciones textuales vocálicas entre el prototiberiense y el tiberiense desarrollado, y en éste existen diferencias constantes entre la puntuación de los mss. «pseudobenneftales» y la de los códices de los grandes masoretas del siglo IX, Ben ʾĀšēr, padre e hijo, y Ben Neftalí.

Estos grandes masoretas lograron unificar la vocalización, la pronunciación y la cantilación (acentos) del texto hebreo, de manera que sus textos ya pueden considerarse uniformes y fijos, incluso en la vocalización y la cantilación. Desde el siglo VI al X D.C., surge una variedad en la pronunciación y la cantilación de ese T. M. uniformado. Los masoretas tiberienses lograron, desde el siglo X, suprimir la pluralidad textual vocálica y de cantilación no tiberiense, y, dentro de la tiberiense, consiguieron (con el apoyo de Maimónides, en el siglo XII), imponer el texto de Aarón ben Mōšeh ben ʾĀšēr. En teoría quedó como texto consonántico y vocálico canonizado el de Aarón ben ʾĀšēr; en la práctica quedó como *textus receptus* desde el siglo XIV uno predominantemente de Ben ʾĀšēr, pero en el que se mezclan lecciones benneftales y babilónicas, y, si el texto es sefardí, a veces, confusión de vocales.

Por lo tanto, el crítico tendrá que aspirar en la mayoría de los casos a fijar los hipoarquetipos primitivos en lo consonántico y a moderar sus aspiraciones en lo vocálico, contentándose en la mayoría de los casos con establecer tipos distintos de la pronunciación del hebreo en los tiempos en que los diversos libros fueron escritos: a) de las transliteraciones de la LXX; b) de la Hexapla (2.^a columna) de Orígenes; c) de san Jerónimo; d) de los diversos sistemas de puntuación medieval.

2. METODOLOGÍA DE LA CRÍTICA TEXTUAL DEL TM. La metodología del trabajo crítico reclama también cambios urgentes:

a) La primera operación será recoger todas las variantes textuales en las fuentes hebreas.

La edición de J. H. Michaelis (Halle 1720) añadió al texto hebreo de Jablonski, editado en 1699, un aparato de lecciones variantes de cinco mss. de Erfurt y de varias ediciones impresas. Mucho más importante es el *Vetus Testamentum Hebraicum cum variis lectionibus*, editado en dos volúmenes (Oxford 1776-1780) por B. Kennicott. El texto reproduce la edición del holandés Van der Hooght (1705), así como la edición del Pentateuco samaritano de la Poliglota de Walton (Londres 1653-1657); al texto se añade un aparato de variantes consonánticas tomadas de más de 600 mss., de 52 ediciones y de 16 mss. samaritanos. Mayor aún y más fiel en la colación es la obra de J. Bernardo de Rossi, *Variae Lectiones Veteris Testamenti ex immensa Mss. editorumque codicum congerie haustae et ad Samaritanum Textum, ad vetustiss. versiones, ad accuratiores sacrae criticae fontes ac leges examinatae*, 4 vols. (Parma 1884-1888). Recoge variantes consonánticas — muchas de ellas ortográficas — de 1475 mss. y ediciones. En 1798 De Rossi publicó nuevas variantes en sus *Scholia critica in VT libros seu supplementa ad varias sacri textus lectiones*.

La Biblia hebrea, incompleta, de S. Baer y Fr. Delitzsch, empezada a publicar en 1869, quiso ser una edición perfecta de la Biblia masorética. Se echó mano de mss. y antiguas ediciones de la Biblia masorética. El empeño fracasó por haber ajustado Baer la masora de sus fuentes a preconceptos masoréticos, por ejemplo, en la cuestión de la colocación de los *méteg*.

C. D. Ginsburg publicó, a partir de 1908, una edición (reimpresa en 1926) del texto de Jacob ben Ḥayyim

— segunda Biblia rabinica de 1524-1525 —, añadiendo variantes consonánticas, vocálicas y de acentuación de 70 mss., casi todos del Museo Británico, y de 19 ediciones impresas anteriores a la de Ben Hayyim. Sólo rara vez cita variantes de las antiguas versiones. No siempre sus colaciones son de fiar. Entre los mss. colacionados figura el Or. 4445 del Museo Británico, uno de los más importantes de la tradición de Aarón ben ʿĀšēr.

Estas ediciones críticas quedaron superadas por la *Biblia Hebraica* de R. Kittel y por los aparatos críticos de variantes de la 2.^a y 3.^a ed. El aparato crítico recoge variantes consonánticas y las vocálicas principales de las ediciones o colecciones anteriores, principalmente de Kennicott y De Rossi, las de algunos mss. yemeníes editados por R. Hoerning, las del escolástico Odón en sus citas del texto hebreo conservadas en un ms. del *Trinity College* de Cambridge, muy divergentes del T.M. en texto consonántico, las tomadas de varios mss., colacionadas en la *Grammatik des Biblisch-Aramäischen* (6.^a ed., 1921) de Strack y, finalmente, las de los dos libros de Wickes sobre los acentos (1881 y 1888). También se incluyeron desde la 3.^a ed., las variantes de los mss. babilónicos y palestinos conocidos por Kahle, y en las sucesivas ediciones se han incorporado las de los mss. publicados del mar Muerto. Últimamente, M. Dietrich ha recogido en mss. de la Gēnizāh del Cairo de la Universidad de Cambridge, las variantes de nuevos mss. provistos de puntuación superlineal palestina, para integrarlas en la *Biblia Hebraica*. Al mismo tiempo se colacionan en ella el hebreo samaritano, los Targūmim y las diversas versiones.

b) La segunda operación, por cierto más importante, es seleccionar las variantes, lo cual implica su previa valoración. La falta de ella es el punto débil del aparato crítico de la Biblia de Kittel y, a *fortiori*, de las Biblias anteriores. Kittel se ciñe a dar el número de mss. que, según Kennicott o De Rossi, ofrecen tal o cual variante. La inmensa mayoría de los mss. colacionados por éstos son medievales tardíos (posteriores al siglo xm), de muy escaso valor y seguramente muchos copia de otros o de apógrafos comunes. Si se quieren utilizar, se ha de hacer un estudio individual de ellos para agruparlos por familias, de manera que se vea cuáles dependen de otros, cuáles han sido copiados con cuidado y cuáles lo han sido con descuido. Tal clasificación no se ha hecho aún, y lo más probable es que, después de investigar muchos mss., se llegue a la conclusión de que casi todos los hebreos medievales son de carácter misceláneo. Un aparato científico exige, por lo menos, dar un juicio valorativo sobre mss. medievales tardíos que ofrecen más variantes. M. G.-Gottstein, sin haber hecho un estudio exhaustivo, señala como importantes los mss. Kennicott 96 y 150 y como menos importantes que ellos los mss. Kennicott 3, 30, 93, 109, y propone que se estudien también los mss. 145, 154, 160, 182, 249 y 384. Según el mismo investigador «lo más verosímil es que el 95 %, incluso el 99 % de los mss. hebreos, hasta ahora utilizados para la crítica textual, carezca por entero de significación».

Habrá que ceñirse a colacionar unos cuantos mss. medievales tardíos, entre ellos el 782 de la Palatina de

Parma, el sefardí escrito en 1277 en Toledo, del que principalmente sacó sus variantes Yēdidyāh ha-Norzi para su centón de notas críticas al texto hebreo conocido por *Minhat Say*, y en especial los de la Biblioteca Pública de Leningrado que Kahle reseña en su *Masoreten des Westen*, I, pág. 57 y sigs., el códice del Cairo de 895, el B 19a de Leningrado de 1108, el códice de Alepo, el Or. 4445 del Museo Británico, el codex Petropolitanus editado por H. L. Strack, los babilónicos de vocalización simple y complicada, los prototiberienses y los de puntuación superlineal palestina, las citas bíblicas de los *piyyūṭim*, o poesías sagradas, puntuados en sistema superlineal palestino, las citas bíblicas de la literatura rabinica reunidos por Aptowitzer, los restos de Salmos hebreos transliterados al griego de la 2.^a columna de la Hexapla de Orígenes y los bíblicos de Qumrān y Murabbaʿāt. Es conveniente investigar, y utilizar en su caso, los fragmentos antiguos tiberienses vocálicos o no vocalizados de diversas bibliotecas, sobre todo en la universitaria de Cambridge, procedentes de la Gēnizāh del Cairo. Después se pasa a valorar y seleccionar las variantes, descartando los errores de copistas o corruptelas del texto.

Según Gottstein, «hemos de sospechar que la variante es creación del copista, sin conexión con tradición textual anterior, siempre que encontremos en una fuente — en un ms. hebreo o en una versión —, una lección que se puede explicar por mala lectura, por paralelismo en su más amplio sentido, por uniformación o simplificación sintáctica o gramatical, por metátesis de los elementos cercanos de la frase, por alternación léxica o gramatical, o por el influjo de versículos de igual contenido». Son fuentes de variantes artificiales el intercambio de letras parecidas, de *y* y *h*, *ʿ* y *t*, *k* y *n*, *ʿ* y *d* en escritura paleohebraica; de *k* y *b*, *d* y *r*, *h* y *h*, *h* y *t*, *w* e *y*, *ʿ* y *s*, *k* y *n* en la escritura cuadrada. El *w* y *y* frecuentemente se confunden y así se explican tanto kētib *hw* con qērē *hy* o viceversa.

Aunque no tan frecuente, es causa de errores la metátesis de letras, ocasionada por la falta de vocalización en los mss. más antiguos; la haplografía u omisión de una consonante, de un grupo de consonantes o de una palabra repetida; la dittografía o repetición de una consonante, de un grupo de letras, de una palabra o de un grupo de palabras; el homoioteleuton, o sea la omisión de una o varias palabras o de una frase entera por pasar el copista, inadvertidamente, de una palabra a la misma más tarde repetida; juntar dos palabras que deben ir separadas, aunque esto es más frecuente en escritos griegos que en los textos hebreos; dividir las cuando debieran estar juntas; el tomar la *mater lectionis* por consonante de la raíz, etc.

Sobre todo, en época anterior a la fijación textual de principios del siglo II d. C., son de presumir alteraciones deliberadas del texto en mínimos detalles que no afectan a la sustancia, hecha sin ánimo de falsificar, tales como modernización del lenguaje, inserción de partículas o palabras como *wē*, *kōl*, *ʿehād*, *ʿattāh*, *ʿāšēr*, *lē-mōr*, etc. que no tienen gran importancia.

En algunos casos hubo sustitución de unas palabras por otras, como en los dieciocho *tiqqūnē sōfērīm*, las dieciocho correcciones del texto que, por diversas ra-

zones, se permitieron los masoretas, o como en Job 1,5; 2,5, donde *brk* («bendijo») sustituye a *qll* («maldijo»), o como en Samuel y Reyes, donde *Bá'al*, nombre teóforo aborrecido por los judíos, pero conservado en Crónicas, es sustituido por *ʿĒl* o *Bōšet*. Otras veces se sustituye una palabra difícil por una más fácil, un pasaje complicado por uno más sencillo (cf. Seeligman), y se debe entonces considerar como lección auténtica la difícil. En ocasiones se añadieron o suprimieron sufijos; a veces se sustituyó el plural por singular. En el Targūm es muy frecuente encontrar, por ejemplo, en el Deuteronomio, un verbo en segunda persona del plural, cuando el T.M. tiene segunda en singular. Otra causa de alteración textual puede ser la inclusión en el texto de glosas o notas marginales o interlineales. Téngase presente, al valorar y seleccionar variantes, que los cambios deliberados son poco presumibles después de la fijación textual del siglo II d. c.

3. METODOLOGÍA DE LA CRÍTICA TEXTUAL DE LAS VERSIONES DEL AT. Dado que las variantes que pueden ayudar a restaurar los hipotéticos del texto hebreo frecuentemente proceden de versiones, la metodología científica exige que en el uso de éstas: a) se recojan las variantes dentro de cada versión; b) se las valore y seleccione, lo que debe hacerse de manera semejante a la propuesta en los apartados anteriores para el hebreo, y c) se asegure que no son alteraciones deliberadas o involuntarias del traductor o traductores del texto hebreo.

La versión primaria por antonomasia es la LXX. La valoración de sus variantes con respecto al texto hebreo es complicada, pues la condiciona la idea que se tenga del origen de la LXX. Si se sigue a De Lagarde, se admitirá que hubo una *Ur-LXX* o Protoseptuaginta, de la cual derivaron las rescensiones principales: la siríaca o de Luciano, la palestina o de Orígenes, la egipcia o de Hesiquio. «A través de ellas se podrá recobrar la *Ur-LXX*, aunque sólo cuando se hayan estudiado a fondo y monográficamente, libro por libro, los mss. de la LXX y de las versiones derivadas de ella, determinando como resultado a qué familia recensional pertenecen los diversos mss. Y sólo cuando se haya recobrado esta Protoseptuaginta, se podrá a través de ella conocer el apógrafo hebreo de que la LXX fue traducción. Pero aun entonces habrá que proceder con suma cautela en el empleo de la LXX como medio de corregir el T.M., porque la LXX — que es ciertamente traducción de una *Vorlage* hebrea — es una versión interpretativa». La edición de la *LXX Unternehmen* de Göttinga — edición aún incompleta realizada según los principios de Lagarde — facilitará la valoración de las variantes de la LXX para quienes, como Albright, Marcus, Roberts, Pretzl, Mercati, Katz y Orlinsky, aún siguen las ideas de Lagarde.

Otros investigadores, como Strack, Sperber, Manson y Kahle — sobre todo este último — tienen una idea de la LXX que repercutirá en la apreciación de sus variantes respecto al T. M.: no hubo una *Ur-LXX*, sino diversas traducciones del texto o textos hebreos. Aparte las versiones de Áquila y Simmaco, de las cuales pocos restos quedan, hubo otras griegas distintas de la LXX. La misma carta de Aristeas supone que existieron antes de la LXX.

La traducción del papiro Fudat 266 parece ser anterior. El papiro P 458 de la *John Rylands Library* es, aparentemente, tan antiguo como la LXX que debió de ser traducida, según los estudios de Bickerman, entre 140-127 A.C. Este papiro ofrece el texto de la recensión de Luciano, del mismo carácter que los fragmentos griegos de Profetas Menores descubiertos en Qumrān y en las cuevas de Engaddi, y como el mismo texto presentan las citas de Justino, cree Kahle que el de Luciano es traducción — no recensión — independiente de la LXX y tan antigua como ella.

El capítulo sobre la LXX de P. Kahle en su libro *The Cairo Geniza* (págs. 209-264) se ordena a probar la existencia de múltiples traducciones griegas del AT, hechas por los mismos judíos. Una de ellas, canonizada por la Iglesia, fue la LXX.

El valor, por lo tanto, de una variante griega es ha de medir, según estos últimos investigadores, no por su fidelidad al texto de una presunta Protoseptuaginta, sino en función del valor que tenga la versión a la cual tal variante pertenezca.

La pluralidad de versiones griegas antiguas lleva a suponer la existencia de diversos textos hebreos, que sirvieron de apógrafos a las diversas traducciones. No sería acertado apreciar las variantes griegas en función del T. M., como si sólo hubiese existido un apógrafo y como si las variantes de las diferentes traducciones griegas derivasen únicamente de la diversidad de traductores y de la mayor o menor libertad que tomaron al traducir. Hubo diversos textos hebreos. Cabalmente en Qumrān, en la IV cueva, se han encontrado fragmentos hebreos que se ajustan al apógrafo de la LXX, notablemente diverso del T. M. Antes del descubrimiento de Qumrān, se sabía que las lecciones de la LXX concuerdan en cientos de casos con el hebreo samaritano y se separan del T. M.

Es difícil apreciar en su justo valor una variante griega. Además, antes de aceptar una, hay que contar con las interferencias a los influjos de unas traducciones griegas en otras, por lo que, a veces, una variante está en diversas recensiones o traducciones por influjo de una de ellas. También muchas variantes griegas no son en realidad más que modos de traducir el hebreo; por ejemplo, la palabra *dābār* se traduce al griego con muy diversas voces. J. Ziegler ha demostrado que el traductor griego a veces omite palabras, junta o separa frases con tal que el sentido se salve; además, evita los antropomorfismos y antropopatismos, vierte Yahweh por *Kyrios*, y *Šūr* («Roca», como apelación de Dios) de diversas maneras, porque tal palabra podía parecer a los alejandrinos símbolo de divinidad pagana; finalmente, traduce no el significado literal de las palabras hebreas, sino el equivalente en la cultura o religión egipcia.

Lo mismo ocurre con las variantes de la Vulgata, porque si bien está traducida por una sola persona de un texto hebreo, el traductor se deja influir por versiones griegas existentes, particularmente por las de Áquila y Simmaco, y procura escribir buen latín, esquivando vulgarismos, aunque es verdad que en gran parte tal clasicismo se debe a la intervención muy posterior de Alcuino (siglo VIII). A más de que no es presumible que en los varios siglos de coexistencia de la Vulgata y la Ve-

tus Latina, ésta, que es traducción del griego, no influyera en aquélla. Recuérdese que sólo desde los siglos VIII y IX la Vulgata logró relegar a la Vetus Latina.

Con mucha más razón hay que ser cautos en el escrutinio de las variantes de los Targūmīn arameos, pues, aparte de suponer diversos apógrafos hebreos, traducen el hebreo al arameo con finalidad interpretativa, lo cual es evidentísimo tratándose del Targūm palestino, y es verdadero también tratándose de la versión literal de ʾŌnqēlōs.

Respecto a las variantes de la Pēšittāʾ, su justa apreciación debe tener en cuenta que la Pēšittāʾ es para unos — Kahle, Baumstark, Peters — traducción o acomodación de un Targūm arameo occidental de los judíos al arameo oriental de la Pēšittāʾ y, para otros, es versión directa del texto hebreo, hecha ya por judíos, ya por cristianos o judeocristianos. Hay que recordar también que la LXX ha ejercido mucho influjo en las variantes de la Pēšittāʾ.

Es claro que por ley general tienen menor importancia las variantes de textos que son traducción de otra traducción o versiones secundarias que las de versiones directas, y que el valor de las variantes de las secundarias decrece cuando son además traducciones tardías. Casi todas las versiones secundarias derivan de la traducción griega, como la V. L. (siglo II), la sahidico-bohárica (siglos II-III), la armenia (siglo IV), la gótica (ca. mitad del siglo IV), la etiópica (siglo IV-V), la georgiana (siglos IV-V), etc.

4. CRÍTICA TEXTUAL DE LA PUNTUACIÓN HEBREA. Las variantes vocálicas manifestadas por las *matres lectionis* o por los sistemas de vocalización babilónica — simple o complicado —, palestino superlineal en sus múltiples formas, prototiberiense y tiberiense, son frecuentemente de valor puramente histórico, es decir, revelan cómo en un determinado país y en una determinada época se pronunciaba el hebreo bíblico. No hubo una sola pronunciación del hebreo. Los mismos masoretas tiberienses inventaron bastantes cosas que alteran la pronunciación. La cantilación del texto tampoco fue uniforme, y los acentos que la indican varían en los diversos sistemas de puntuación.

5. CORRECCIÓN CONJETURAL DEL TEXTO. Cuando agotadas las posibilidades de los textos — original y versiones —, el texto hebreo se muestre ininteligible, corrompido, es lícito recurrir a la corrección conjetural. Sobre las correcciones del texto hebreo puede leerse con utilidad, pero con cautela, la obra de F. Delitzsch, *Die Lese- und Schreibfehler im Alten Testament* (Berlín 1920), así como la de J. Kennedy, *An Aid to the Textual Amendment of the Old Testament* (Edimburgo 1928).

El método de la corrección conjetural del texto se empleó con exceso en el siglo pasado y en éste, desde que los estudios de Zacarías Frankel pusieron de manifiesto las insuficiencias de la LXX, y después de que Abraham Geiger hizo lo mismo con el T. M. Baste recordar las exageraciones de Cheyne, Duhm, Gunkel y, en nuestros días, H. L. Ginsberg.

La misma *Biblia Hebraica* de Kittel emplea con demasiada facilidad las siglas *l* (= legendum), *dl* o *del* (= delendum) y *corr* o *crpp* (= corruptum).

Antes de pasar a la enmienda conjetural del texto hebreo conviene recurrir, siguiendo el ejemplo de Driver, W. Thomas y otros, a la filología semítica comparada, porque no es infrecuente encontrar en las lenguas semíticas sentidos de una palabra hebrea recogidos en las versiones, sentidos que, sin tal recurso a la filología comparada, se tomaría por lecciones variantes o corruptions del texto (cf. D. Winton Thomas, *The Textual Criticism of the O. T.*, en *The O. T. and Modern Study*, ed. por H. H. Rowley, 1952, págs. 242-243).

6. CENSURAS AL APARATO CRÍTICO DE LA BIBLIA HEBRAICA DE KITTEL. Las censuras a la *Biblia Hebraica* de Kittel arrancan de que en su aparato crítico no se han tenido en cuenta suficientemente estas reglas de metodología. H. Orlinsky se muestra particularmente hostil a dicho aparato crítico, y no considera exageración afirmar que casi cada línea de las notas del aparato crítico de la *Biblia Hebraica* redundaba en errores positivos o de omisión, tanto respecto a las versiones primarias como secundarias. J. Reider se expresa en semejantes términos: «Las notas marginales de la *Biblia Hebraica* de Kittel están llenas de ellas [de correcciones improcedentes]; se podría escribir un libro voluminoso señalando la inexactitud y falta de fundamento de la mayor parte de tales enmiendas». J. Ziegler también ha sumado su protesta contra el aparato de la Biblia de Kittel a los doce Profetas Menores en lo que se refiere a variantes griegas. C. C. Torrey, J. A. Montgomery, J. B. Payne, A. M. Honeyman, D. Winton Thomas, A. Sperber y M. G.-Gottstein han manifestado sus prevenciones contra dicho aparato, refiriéndose ya a un libro concreto, ya a la edición en general.

7. ¿CÓMO SE ESTRUCTURA UNA EDICIÓN CRÍTICA DEL TEXTO HEBREO DEL AT? Siendo tan compleja la valoración y la consecuente selección de las variantes de los mss. hebreos y de las versiones, lo más indicado sería hacer varios aparatos que reflejen las diversas tradiciones textuales hebreas: aparato *masorético*; aparato *extramasorético*, que puede ser vario, pues habría de comprender las lecciones del hebreo samaritano y de los textos divergentes del T. M. encontrados en Qumrán; aparato *promasorético*, que acogiera las variantes emparentadas con el T. M. de las versiones del texto o textos hebreos y de las citas bíblicas, y finalmente el aparato protobíblico, que abarcara las variantes de las mismas versiones y citas no relacionadas con el T. M. Esto es lo ideado por M. G.-Gottstein para la edición crítica de la *Biblia Hebraica* de la *Hebrew University*.

Pero quizá el mejor modo de hacer la edición crítica del texto hebreo sea como la concibe el proyecto de la Poliglota Matritense: un buen texto hebreo con sus variantes hebreas y las versiones principales con sus aparatos críticos individuales y completos.

Bibl.: Z. FRANKEL, *Vorstudien zu der Septuagint*, Leipzig 1841. H. L. STRACK, *Prophetarum posteriorum Codex Babylonicus Petropolitanus*, Munich 1876. R. HOERNING, *Description and Collation of Six Karaite Mss. of Portions of the Hebrew Bible in Arabic Characters*, 1889. C. D. GINSBURG, *Introduction to the Massoretic-Critical Edition of the Hebrew Bible*, 1897. A. FERNÁNDEZ, *Breve introducción a la crítica textual del AT*, Roma 1917. ALBRECHT, *Die sogenannten Sonderbarkeiten des masoretischen Textes*, en ZAW, 39 (1921), págs. 160-169. P. KAHLE, *Die überlieferte Aussprache des Hebräischen und die Punctuation der Masoreten*, en

- ZAW, 39 (1921), págs. 230-239; id., *Die Punktation der Masoreten*, en BZAW, 41 (1925), págs. 167-172. M. H. SEGEL, *A Grammar of Mishnaic Hebrew*, Oxford 1927, pág. 39. A. GEIGER, *Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von den innern Entwicklung des Judentums*, 2.^a ed., Francfort del M. 1928. J. REIDER, *Textual Criticism of the O.T.*, en HUCA, 7 (1930), págs. 290-291; id., *The Present State of Textual Criticism of the O.T.*, en HUCA, 7 (1930), págs. 285-315. S. BLANK, *A Hebrew Bible Ms. in the Hebrew College Library*, en HUCA, 8-9 (1931-1932), págs. 229-255. FR. WUTZ, *Abweichende Vokalisationsüberlieferung im Hebräischen Text*, en BZ, 21 (1933), págs. 9-21. P. MORDELL, *The Beginning and Development of Hebrew Punctuation*, en JQR, 24 (1933-1934), págs. 137-149. J. FISCHER, *Die hebräischen Bibel Zitate des Scholastikers Odo*, en Bibl, 15 (1934). J. ZIEGLER, *Untersuchungen zur Septuaginta des Buches Isaias*, 1934, pág. 7 y sigs. P. LEANDER, *Bemerkungen zur palästinischen Überlieferung des Hebräischen*, en ZAW, 54 (1936), págs. 91-99. C. H. ROBERTS, *Two Biblical Papyri in the John Rylands Library*, Manchester 1936. A. VACCARI, *Fragmentum biblicum saeculi II a. Ch.*, en Bibl, 17 (1936), págs. 501-504. M. REHM, *Textkritische Untersuchungen zu der Parallelstellen der Samuel-Königsbücher und der Chronic*, en ATA, 13 (1937). A. SPERBER, *Hebrew Based upon Greek and Latin Transliterations*, en HUCA, 12-13 (1937-1938). J. BEGRICH, *Zur Frage der alttestamentlicher Textkritik*, en OLT, 42 (1939), cols. 473-483. A. T. ROBERTSON, *The Text of the O.T. and the Methods of Textual Criticism*, Londres 1939. A. SPERBER, *Hebrew Based upon Biblical Passages in Parallel Transmission*, en HUCA, 14 (1939), págs. 153-249. W. F. ALBRIGHT, *The Oracles of Balaam*, en JBL, 63 (1944), págs. 207-233. J. COPPENS, *La critique du texte hebreu de l'Ancien Testament*, en Bibl, 25 (1944), págs. 14-17. J. ZIEGLER, *Studien zur Verwertung der LXX im Zwölfprophetenbuch*, en ZAW, 60 (1944), págs. 107-120. G. MERCATI, *Il problema della Colonna II, dell'Esaplo*, en Bibl, 28 (1947), págs. 1-30, 173-213. H. M. ORLINSKY, *Current Progress and Problems in Septuagint Research*, en *The Study of the Bible Today and Tomorrow*, Chicago 1947, págs. 144-151. M. BURROWS, *Variant Readings in the Isaiah Ms.*, en BASOR, 111 (1948), págs. 16-24. G. GERLEMAN, *Synoptic Studies in the O.T.*, en Lunds Universitet Årsskrift, 42 (1948). F. PÉREZ CASTRO, *Problemas del hebreo premasorético*, en Sef, 8 (1948), págs. 148-154, 168. B. J. ROBERTS, *The Divergencies in the Pre-tiberian Masoretic Text*, en JJS, 1 (1949), págs. 147-155. M. BORROWS, *The Dead Sea Scrolls of the St. Mark's Monastery. I, The Isaiah Ms. and the Habakkuk Commentary*, New Haven 1950. S. BIRBAUM, *The Leviticus Fragments from the Cave*, en BASOR, 118 (1950), págs. 20-27. H. M. ORLINSKY, *Studies in the St. Mark's Isaiah Scroll I*, en JBL, 69 (1950), págs. 149-166. Y. RATZABY, *Remarks concerning the Distinction between Waw and Yodh in the Habakkuk Scroll*, en JQR, 41 (1950-1951), págs. 155-157. M. BURROWS, *Waw and Yodh in the Isaiah Dead Sea Scroll*, en BASOR, 124 (1951), págs. 18-20. H. M. ORLINSKY, *Studies in the St. Mark's Isaiah Scroll III*, en JJS, 2 (1951), págs. 151-154. B. J. ROBERTS, *The O.T. Text and Versions*, Cardiff 1951. I. SOISALON-SOININEN, *La investigación de la LXX en su relación con el AT*, en *Theologinen Aikakauskirja*, 56 (1951), págs. 208-214 (finlandés). S. TALMON, *The Samaritan Pentateuch*, en JJS, 2 (1951), págs. 144-150. W. H. BROWNLEE, *The Ms. of Isaiah from which DSIa was copied*, en BASOR, 127 (1952), págs. 16-21. M. WALLENSTEIN, *The Piyut, with Special Reference to the Textual Study of the O.T.*, en BJRL, 34 (1952), págs. 469-476. H. M. ORLINSKY, *Studies in the St. Mark's Isaiah Scroll II*, en JNES, 11 (1952), págs. 153-156; id., en JQR, 43 (1952-1953), págs. 329-340. I. SOISALON-SOININEN, *El problema del origen de la LXX*, en *Theologinen Aikakauskirja*, 57 (1952), págs. 147-155 (finlandés). F. F. BRUCE, *The O.T. in Greek*, en *The Books and the Parchments*, 1952; id., en BiTrans, 4 (1953), págs. 129-135, 156-162. K. W. CLARK, *Exploring Mss. of Sinai and Jerusalem*, en BA, 16 (1953), págs. 22-43. L. GIL, *Veinte años de crítica textual de la Biblia griega*, en CB, 109 (1953), págs. 215-216. M. G.-GOTTSTEIN, *Studies in the Language of the Dead Sea Scrolls*, en JJS, 4 (1953); id., *Bemerkungen zu Eissfeldt's Variae Lectiones der Isaiiah-Rolle*, en Bibl, 34 (1953), págs. 212-221. D. BARTHÉLEMY, *Redécouverte d'un chaînon manquant de l'histoire de la LXX*, en RB, 60 (1953), págs. 18-29. F. M. CROSS, *A New Qumran Biblical Fragment Related to the Original Hebrew Underlying the Septuagint*, en BASOR, 132 (1953), págs. 15-26; id., en BA, 17 (1954), págs. 17-20. R. MEYER, *Die Bedeutung der linearen Vocalisation für die hebräische Sprachgeschichte*, en Wiss. Zeitschr. 3 (1953-1954), págs. 85-94. M. H. SEGAL, *The Promulgation of the Authoritative Text of the Hebrew Bible*, en JBL, 72 (1953), págs. 35-47. L. H. BORCKINGTON, *LXX and Targum*, en ZAW, 66 (1954), págs. 80-86. A. DIEZ MACHO, *Tres nuevos Mss. bíblicos «palestinoses»*, en EstB, 13 (1954), págs. 247-265. M. G.-GOTTSTEIN, *Die Isaiiah-Rolle im Lichte von Peschitta und Targum*, en Bibl, 35 (1954), págs. 51-71; id., *Die Isaiiah-Rolle und das Problem der hebräischen Bibelhandschriften*, en Bibl, 35 (1954), págs. 429-442. H. L. HEMPEL, *Ein textgeschichtlich Bedeutsamer*, en ZAW, 65 (1954), págs. 296-298. S. LÖWINGER, *New Corrections to the Variae Lectiones of O. Eissfeldt*, en VT, 4 (1954), págs. 80-87. J. MORGENTHAU, *The Loss of Words at the Ends of Lines in Mss. of Biblical Poetry*, en HUCA, 25 (1954), págs. 41-83. M. H. ORLINSKY, *Studies in the St. Mark's Isaiah Scroll V*, en IEJ, 4 (1954), págs. 5-8. E. F. HARRISON, *The Importance of the LXX for Biblical Studies*, en BS, 4 (1955), págs. 344-355. J. JEREMIAS, *Ein Anhalt für die Datierung der Masoretischen Reduktion*, en ZAW, 67 (1955), pág. 289 y sigs. F. LANGE, *El Texto del Nuevo Rollo de Isaias comparado con el Texto Masorético*, en Revista Teológica, 5 (1955), págs. 19-25; 6 (1955), págs. 21-26; 7 (1955), págs. 29-33. F. PÉREZ CASTRO, *Bemerkungen zu zwei verschiedenen Entwicklungstufen in der Überlieferung des hebräischen Bibeltextes*, en ZDMG (1955), págs. 55 y sig. A. DIEZ MACHO, *Noticiario bíblico de los Estados Unidos, III*, en EstB, 14 (1955), pág. 460. C. RABIN, *The Dead Sea Scrolls and the History of the Old Testament Text*, en JThS, nueva serie 6 (1955), págs. 174-182. L. I. SEELIGMANN, *Estudios sobre crítica del T. M. de la Biblia*, en Tarb, 25 (1955-1956), págs. 118-139 (heb.). P. W. SKEHAN, *Exodus in the Samaritan Recension from Qumran*, en JBL, 74 (1955), págs. 182-187; id., *The Text of Isaiiah at Qumran*, en CBQ, 17 (1955), págs. 38-43, 153-163. E. L. SUKENIK, *The Dead Sea Scrolls*, Jerusalén 1955, págs. 30-34, fascículos 1-15. A. VÖÖBUS, *Der Einfluss des altpalästinischen Targums in der Textgeschichte der Peschitta des Alten Testaments*, en Muséon, 68 (1955), págs. 215-218. A. DIEZ MACHO, *Nuevos mss. importantes, bíblicos o litúrgicos, en hebreo o arameo*, en Sef, 16 (1956), págs. 3-22. E. EISSFELD, *Einleitung in das Alte Testament*, 2.^a ed., Tübinga 1956, págs. 832-875 (con mucha bibliografía). M. GREENBERG, *The Stabilization of the Text of the Hebrew Bible, Reviewed in the Light of the Biblical Materials from the Judaean Desert*, en JAOS, 76 (1956), págs. 157-166. P. KAHLE, *Opera Minora*, Leiden 1956, págs. 38-47 y passim; id., *The Masoretic Text of the Bible and the Pronunciation of Hebrews*, en JJS, 7 (1956), págs. 133-153. P. KATZ, *Zur Übersetzungstechnik der Septuaginta*, en WO, 2 (1956), págs. 267-273; id., *Septuagintal Studies in the Mid-century. Their Links with the Past and their Present Tendencies*, en *The Background of the NT* (1956), págs. 176-208. E. DHORME, *Le texte hebreu de l'Ancien Testament*, en RHPPhR, 35 (1956), págs. 129-144, admite dos tradiciones textuales, la de la LXX y la del T. M. H. M. ORLINSKY, *Notes on the Present State of the Textual Criticism of the Judaean Biblical Cave Scrolls*, en *A Stubbhorn Faith*, Dallas 1956, págs. 117-131. A. DIEZ MACHO, *Un Ms. hebreo protomasorético*, en EstB, 15 (1956), pág. 187 y sigs; id., *Nuevos manuscritos bíblicos babilónicos*, en EstB, 16 (1957), págs. 235-266. G. BERTRAN, *«Praeparatio evangelica» in der LXX*, en VT, 7 (1957), págs. 225-249. C. BURCHARD, *Bibliographie zu den Hss. vom totem Meer*, en ZAW, 76 (1957). A. BEN DAVID, *Las diferencias entre Ben 'Ašer y Ben Naftali*, en Tarb, 26 (1957), págs. 384-409 (heb.). J. PRIJS, *Über Ben-Naftali Bibelhandschriften und ihre paläographischen Besonderheiten*, en ZAW, 69 (1957), págs. 171-184. L. DELEKAT, *Die Peschitta zu Jesaja zwischen Targum und LXX*, en Bibl, 38 (1957), págs. 185-199, 321-335. A. DIEZ MACHO, *Importantes mss. bíblicos en la Biblioteca Nacional y Universitaria de Estrasburgo*, en EstB, 16 (1957), págs. 83-88; id., *Un ms. yemeni de la Biblia babilónica*, en Sef, 17 (1957), págs. 237-279. H. GESE, *Die hebräischen Bibelhandschriften zum Dodekapropheten*, en ZAW, 69 (1957), págs. 55-69. G. JOUASSARD, *Requête d'un parologue aux biblistes touchant les Septante*, en Studia Patristica, I (TU 63), 1957, págs. 307-327. P. KATZ, *Justin's Old Testament Annotations and the Greek Dodekapropheton Scroll*, en Studia Patristica, I (TU 63), 1957, págs. 343-353; id., *Frühe hebraisierende Rezensionen der LXX und die Hexapla*, en ZAW, 69 (1957), págs. 779-784. R. MEYER, *Das Problem der Dialektmischung in der hebräischen Texten von Chirbet Qumran*, en VT, 7 (1957), págs. 139-148. N. H. SNAITH, *New Edition of the Hebrew Bible*, en VT, 7 (1957), págs. 207-208. P. WERNBERG-MÖLLER, *Pronouns and Suffixes in the Scrolls and the Masoretic Text*, en JBL, 76 (1957), págs. 44-49. M. G.-GOTTSTEIN, *The History of the Bible Text and Comparative Semitics*, en VT, 7 (1957), págs. 197, *Text and Language...* págs. 158-160. *The Qumran Mss. and Textual Criticism*, en el volumen del Congreso de VT de 1956, Leiden 1957, pág. 149. E. WÜRTHEIN, *The Text of the O. Testament*, Oxford 1957, págs. 12-74 (trad. ingl.). Z. BEN HAYYIM, *Traditions in the Hebrew Language*, en Hierosolimitana, 4 (1958), págs. 200-214. R. GORDIS, *El origen del T. M. a la luz de la Literatura rabínica y de los Rollos del Mar Muerto*, en Tarb, 27 (1958), págs. 444-469 (heb.).

A. E. MURTONEN, *Materials for a non Masoretic Hebrew Grammar*, I, Helsinki 1958. H. M. ORLINSKY, *Studies in the Septuagint of the Book of Job*, en *HUCA*, 29 (1958), págs. 229-271. C. RABIN, *The Historical Background of Qumran Hebrew*, en *Scripta Hierosolymitana*, 4 (1958), págs. 144-161. A. DIEZ MACHO, *Un ms. protobabilónico de los libros poéticos de la Biblia*, en *EstB*, 18 (1959), págs. 323-356; id., *La cantilación protomasorética del Pentateuco*, en *EstB*, 18 (1959), págs. 223-251. E. M. GOOD, *The Barberini Greek Version of Habakkuk*, III, VI, 9 (1959), págs. 11-30. E. Y. KUTSCHER, *La lengua y trasfondo lingüístico del Rollo de Isaías Jerusalén 1959* (heb.). S. MORAG, *The Vocalisation of Codex Reuchlinianus: Is the Premasoretic?*, en *JSS*, 4 (1959), págs. 216-237. H. M. ORLINSKY, *Qumran and the Present State of O.T. Studies: The LXX Text*, en *JBL*, 78 (1959), págs. 26-33. A. RUBINSTEIN, *A Kethib-Qere Problem in the Light of the Isaiah Scroll*, en *JSS*, 4 (1959), págs. 127-133. P. W. SKEHAN, *Qumran and the Present State of O.T. Studies: The Masoretic Text*, en *JBL*, 78 (1959), págs. 21-25. J. ZIEGLER, *Die Vorlage der Isaías-LXX und die erste Isaías-Rolle von Qumran*, en *JBL*, 78 (1959), págs. 34-59. M. BURROWS, *Lumières nouvelles sur les Mss. de la Mer Morte*, Paris 1959, págs. 167-201 (trad. fr.). P. KAHLE, *The Cairo Geniza*, 2.^a ed., Oxford 1959, págs. 157-164. A. GONZÁLEZ, *La lengua y la base lingüística del Rollo de Isaías*, en *EstB*, 19 (1960), pág. 241. S. TALMON, *Double Readings in the Masoretic Text*, Jerusalén 1960, pág. 177 y sigs. M. G. GOTTSTEIN, *Text and Language in Bible and Qumran*, Jerusalén 1960, pág. 48. S. TALMON, *Synonymous Reading in the Textual Traditions of the O. T.*, en *Scripta Hierosolymitana*, 8 (1961), págs. 335-383. P. BENOIT, J. T. MILIK, R. DE VAUX, *Les Grottes de Murabba'at*, en *Discoveries in the Judaean Desert*, II, Oxford 1961, págs. 75-85. A. DIEZ MACHO, *El texto bíblico del Comentario de Habacuc de Qumran*, en *Festschrift Junker, Tréveris* 1961, págs. 59-64. H. M. ORLINSKY, *The Textual Criticism of the Old Testament*, en *The Bible and the Ancient Near East*, Londres 1961, págs. 121, 130. n. 33. P. KAHLE, *Pre-Masoretic Hebrew*, Jerusalén 1962, págs. 1-7.

A. DIEZ MACHO

CRÍTICA TEXTUAL DEL NT. Como su nombre indica, la crítica textual tiene por objeto el acercamiento científico al texto del NT, que no ha llegado hasta nosotros en su original. En teología fundamental se prueba que no hay ni puede haber corrupción esencial en los escritos neotestamentarios. Sin embargo, hay de hecho variaciones accidentales que constituyen el objeto de la presente ciencia. Estas variaciones o variantes pueden dividirse en simples (adiciones, omisiones, inversiones y mutaciones) y compuestas o mixtas, que son como resultado de la combinación de las precedentes, como, por ejemplo, omisiones con mezcla de mutaciones, adiciones con inversiones, variaciones de frases completas, etc.

Es evidente que los principios reguladores de la crítica textual neotestamentaria son los mismos que rigen para los escritos profanos, en cuanto que aquella es un caso particular de la crítica general de textos. Por esto, la primera preocupación del crítico es el atender a la principal fuente de corrupciones en los mss., provenientes de la inseguridad de los copistas. En esto consiste la *crítica verbal*, que, en primer lugar, estudia las variantes involuntarias — adiciones, omisiones, confusión de letras o palabras y alteraciones en general —, que proceden de la complejidad psicológica inherente al acto de la transcripción y que son como fruto de la inatención. Además se ocupa del estudio de las variantes voluntarias e intencionales, que no se deben a distracción del copista, sino a un deseo de mejorar lo que se cree ha sufrido alteración: obran en sentido de «purificación» textual. Estas variantes tienen como causa el influjo de la tradición viva, el rigorismo de exactitud gramatical, la influencia de correcciones armonizantes con pasajes para-

lelos o con referencias al AT, o finalmente el acoplamiento de los textos a las fórmulas litúrgicas en uso. También se deben a las correcciones exegéticas de textos difíciles, cuya interpretación se esclarece con interpolaciones, supresiones o sencillamente con retoques tendenciosos o dogmáticos.

Aparte de la verbal, se ha de hacer mención de la *crítica externa*, llamada así porque no se apoya en el valor intrínseco de las lecciones, sino en el conjunto documental que las avala. En esta clase de crítica hay que proceder con cautela, ya que muchas veces sus principios no deben tomarse en sentido matemático. Jamás una variante será exclusivamente auténtica porque esté acreditada por el mayor número de testimonios. No todos los mss. presentan el mismo valor crítico, y además pueden valer más dos testimonios independientes que una cadena en la que se dé un influjo mutuo. También debe tenerse en cuenta que la antigüedad no siempre decide: un testimonio reciente puede ser copia fidelísima de un texto primitivo perdido posteriormente. Tampoco es criterio para admitir un ms. el menor número de correcciones que presente, pues puede suceder que sea copia fidelísima de otro anterior de poco valor, y así, a mayor exactitud de reproducción, más distanciamiento del auténtico.

Con relación a su contenido, los mss. pueden ser originales o arquetipos (perdidos, como ya hemos dicho, en el caso del NT), copias o simples transcripciones de otros mss. y *recensiones* o reproducciones hechas a base de criterios determinados por comparación con diferentes textos. Con respecto a la materialidad, los mss. pueden ser papiros (→ **Papirología**) o pergaminos — la gran mayoría de los mss. neotestamentarios —, los cuales se dividen en unciales o mayúsculos, si es tal el tipo de letra — aproximadamente del siglo IV al X —, y cursivos o minúsculos, si están redactados con tipo de letra enlazada y de dicho tamaño. Ésta fue la escritura usada comúnmente hasta la invención de la imprenta. En orden de valoración crítica los papiros son los que ocupan el primer lugar.

Problema fundamental de la crítica externa es el de la clasificación de los mss. en familias o *stemma* *codicum* («árboles genealógicos de códices»). Los principales sistemas empleados con este fin hasta el presente son los de Lachmann y Quentin. Según el primero, el «error común» es cierto para agrupar genealógicamente los mss. No se trata de equivocaciones explicables más bien por dificultad de ortografía, o por cierta propensión dialectal o geográfica. Según Lachmann, una serie de errores comunes revela la procedencia de un mismo tronco. Se discute el valor de este método en cuanto inexacto, pues, a veces, puede darse la equivocación por dificultad de una palabra rara, y en cuanto incompleto, pues su aplicación resulta imposible en los casos de copias resultantes de varios mss. Quentin empleó su sistema con relación a la Vg., y «las diversas formas de texto», en función de adecuados cálculos estadísticos, determinaron las diferentes familias. Sin embargo, este método tuvo la dificultad de no ofrecer una clasificación definida de mss., en cuanto en las diversas variantes se podían formar distintas genealogías: con esto fácilmente se ve que no se podía llegar con seguridad la

arquetipo. En la clasificación de mss. griegos neotestamentarios el método de Quentin fue completamente inaplicable por la gran libertad de transcripción en los copistas la mezcla de grupos dentro de las familias, y los procesos aramaizantes y de simplificación popular. Hoy día se está introduciendo en Norteamérica el *Multiple method*, preconizado por Colwell, de cuyos resultados esperamos ulteriores declaraciones.

Hasta ahora hemos hablado de la transmisión directa, pero la crítica externa debe también atender a los elementos de la transmisión indirecta, que son las versiones y las citas. La importancia de estos elementos ha quedado evidenciada al constatar en el P⁶⁶ cuarenta y cinco variantes sólo conocidas hasta el presente por las traducciones y citas. De las versiones se hablará más adelante. Las citas generalmente tienen menos valor crítico, pues muchas veces se referían de memoria, y aun en el caso de la cita literal, se dan repetidos ejemplos en los que aparece cierta conformación a una redacción bíblica posterior.

Además de la verbal y externa, en el NT tiene un interés extraordinario la crítica interna, llamada también *racional*, que atiende especialmente al valor intrínseco de la variante para establecer su autenticidad. Con varios miles de mss. es muy difícil que decida solamente la cantidad, porque a favor de variantes opuestas se puede presentar un número relativamente elevado de mss., y además es prácticamente imposible sopesar la respectiva valoración del acopio de mss. En estos casos decide la crítica interna. Son principios de la misma, en primer lugar, el nexo de causalidad, según el cual si una variante explica la existencia de otra lección y no a la inversa, será la original. Generalmente será auténtica la variante que ofrece la lección más ardua: la inclinación a eliminar dificultades aboga por la autenticidad de una lección complicada. Es frecuente en los Sinópticos el peligro de armonización; por consiguiente, una variante menos armonizante presenta mayores garantías de ser original. Finalmente, se puede resumir toda la técnica de la crítica interna, diciendo que una variante tendrá tantas más probabilidades de ser auténtica cuanto más cuadre al complejo estilístico del hagiógrafo de que se trata.

Pasando a la historia del texto griego, vemos que comienza con la redacción y difusión del original. Los escritos neotestamentarios no fueron destinados a toda la iglesia, sino a cristiandades particulares por sus peculiares necesidades. Aunque no se conservan los originales, se encuentran durante los siglos I y II, en los escritos de san Clemente, san Ignacio, san Policarpo y otros Padres apostólicos, muchos testimonios acreditativos de la existencia de los libros del NT, tenidos en gran reverencia. También se habla ya de la inspiración divina de los mismos. En la segunda mitad del siglo II, san Justino equipara los evangelios a los libros sagrados del AT, y su discípulo Taciano compone el → *Diatéssaron*. Contra la herejía de Marción se hallan nuevas referencias a los libros sagrados en san Ireneo y Tertuliano. El famoso Fragmento de Muratori (no posterior al 180) habla de los libros que se tienen por auténticamente sagrados, entre los que incluye gran parte de los neotestamentarios. En el canon alejandrino se puede mencio-

nar a Clemente, Casiodoro y Orígenes como testigos de la tradición neotestamentaria. También Eusebio de Cesarea considera cuatro clases de libros, entre los que mencionó como sagrados los provenientes de los Hagiógrafos del NT.

Mas no sólo se hallan testimonios sobre los escritos neotestamentarios. Hacia 390 san Jerónimo, a propósito de los LXX, distingue tres grandes especies de mss.: los de Hesiquio, que preponderan en Egipto, los de Luciano, cuya área geográfica se extiende desde Constantinopla a Antioquía, y los de Orígenes, divulgados en Palestina por Pánfilo y Eusebio. Estos datos, con las salvedades impuestas por las últimas investigaciones, trasladados por extensión al campo de todo el material documental del NT (lo cual también hizo san Jerónimo en los principios que rigieron la traducción de los evangelios), más la adición de un nuevo tipo textual, permitieron la división del referido material en las cuatro grandes familias: alejandrina, antioquena, cesariense y occidental.

Al texto *alejandrino*, conocido por Vaganay como «la recensión egipcia», o por Von Soden como «la de Hesiquio», los ingleses lo llaman el texto «neutral», que en general propende a la brevedad y rechaza las elegancias. Los últimos descubrimientos de papiros parecen demostrar que esta forma de texto no fue la única que dominó en Egipto y que sus fundamentos textuales llegan hasta el siglo II. Por esto, al texto del B que con el S son los principales representantes de esta familia, se le ha dado el nombre de «protoalejandrino». Según esto, durante el siglo III, existía en Egipto un texto del tipo B, mas la recensión del mismo se remontaría al siglo II.

El texto *antioqueno*, al que Westcott y Hort llaman siríaco, por haber sido empleado en la Antioquía siríaca, es también conocido con el nombre de bizantino, porque su forma primitiva fue divulgada en el imperio de dicho nombre. Los principales representantes de esta familia son el A (para los evangelios) y K. Las características generales son: tendencia a perfeccionar el estilo, propensión al esclarecimiento de lo difícil e inclinación a armonizaciones con lugares paralelos del evangelio. Hoy día ya no se afirma con toda seguridad que este texto proceda de Luciano. Actualmente también se llevan a cabo investigaciones sobre el texto antioqueno primitivo, en el que se encuentran muchas variantes que concuerdan con las originales de otras recensiones y al que alguien ha llamado «cesariense-alejandrino». El tipo antioqueno dio lugar al *textus receptus*.

El texto *cesariense* debe su nombre a Streete, quien afirmó el uso de dicha familia por Orígenes en Cesarea. Aunque sus argumentos no parecieron convincentes, el nombre fue adoptado por Lake y sus colaboradores. La tendencia de este texto es más bien moderada. Sus principales representantes son el Θ y W. El descubrimiento del P⁴⁵ ha permitido suponer un fundamento «precesariense» anterior con toda certeza a Pánfilo. Actualmente, y con referencia al *corpus paulinum*, Zuntz da una atención preferente a Eutalio en vez de Pánfilo.

El texto *occidental*, llamado también «texto corriente primitivo», es la cuestión más espinosa y delicada de la crítica textual neotestamentaria. Generalmente ofrece una

redacción un tanto descuidada (con frecuentes adiciones y omisiones), y su principal representante es el D. Es imprescindible considerar la posición de los especialistas ante el problema del occidental. Con referencia a san Juan, Boismard lo considera como viejo y universal. Sacchi, tratándose los evangelios y de los Hechos, lo tiene por un estadio prerrecensional, lo mismo que Bover, quien ya en la primera edición de su bilingüe (1943) se había definido absolutamente en este sentido. Según Zuntz, en el occidental tenemos un texto paulino del siglo II difundido profusamente. También Schmid lo considera como un texto corriente primitivo prerrecensional. No es, por consiguiente, aventurado afirmar que el texto occidental, no homogéneo, es el representante de un fondo común documental con muchas lecciones «prerrecensionales» e incluso «extrarrecensionales» provenientes de zonas a las que no llegaron los mss. de las recensiones comunes.

Con relación a la historia del texto, corresponde finalmente tratar de las versiones; y con respecto a la historia de la crítica, de las diferentes ediciones.

Entre las traducciones latinas antiguas, la *Vetus Latina* presenta como dos vertientes en la *Versio Italica* y la *Afra*. Hacia el 240, en los escritos de Cipriano de Cartago se encuentran testimonios de la Africana, seguramente anterior a la Ítala. África por aquellas épocas estaba más intensamente latinizada que Roma. Recuérdese que Tertuliano escribía en latín, mientras que Marco Aurelio e Hipólito lo hacían en griego.

San Jerónimo, al volver a Roma (382), por encargo del papa Dámaso comenzó la gran obra de revisar todas las recensiones latinas, que desembocaron en el famoso texto de la Vulgata latina. Con relación a las antiguas traducciones latinas, hemos de hacer mención, además del viejo texto latino irlandés, de la *Vetus Latina Hispana*, que presenta caracteres específicos que la distinguen de los restantes textos. También la Vulgata Hispana tiene su importancia, en cuanto representa la reconstrucción del texto jeronimiano a través de la tradición española, ya que fue el mismo san Jerónimo quien envió diversos códices a Lucinio.

La traducción gótica de la Biblia, considerada como el monumento más antiguo de las letras alemanas, se remonta a la mitad del siglo IV. Pocas reliquias quedan de este precioso documento. El ms. más importante se encuentra en la biblioteca de la Universidad de Upsala.

No se tiene la seguridad de si el Diatessaron de Taciano fue escrito en siríaco o en griego. Pero seguramente fue traducido al latín antes de que Taciano rompiera con la Iglesia de Roma. De esta traducción latina se originaron posteriormente las Armonías medievales. También se encuentra una redacción griega del Diatessaron. Actualmente se opina que los primeros evangelios siríacos deben su origen a la obra de Taciano.

De las traducciones siríacas la más conocida es la Pēšittā' (o «simple»). En su conjunto es como una revisión de las recensiones siríacas para acomodarlas al texto antioqueno. Se discute el origen de esta traducción. Mientras Burkitt la atribuye a Rabboula, sentencia que también comparte Black, Vööbus la niega. Con relación a la Filoxeniana y Harclense, tanto Zuntz como Vööbus están de acuerdo en que la primera es una revisión de

la Pēšittā' traducida con más fidelidad al griego, mientras que la Harclense parece ser una revisión de la Filoxeniana con una renovada conformación del siríaco al griego.

A pesar de que durante los siglos IV y V Palestina era completamente cristiana y su lengua eclesiástica el griego, había una porción de pueblo que no comprendía el griego, y en atención a ella se tradujo la Escritura al siríaco (versión siríaco-palestinese). Actualmente no existe ningún libro completo en esta versión. Los documentos más importantes son tres Leccionarios de los siglos XI y XII.

Alejandro Magno difundió en Egipto el griego y durante el siglo VII predominó la lengua árabe. Sin embargo, hubo siempre notables sectores de lengua copta. Hacia el siglo X desapareció el copto, juntamente con el griego, en la región del Delta, mientras en el Alto Egipto duró hasta el XV. De los tres a cuatro dialectos coptos, sólo se han conservado fragmentos en sahídico y boháirico. Según Vööbus, la data de la traducción sahídica fue hasta comienzos del siglo IV, mientras que Kahle la sitúa en el año 250. Los límites del tiempo asignado a la traducción boháirica oscilan entre los siglos II y VIII.

Con relación a las versiones armenia y geórgica, hablan los autores de ciertos textos más primitivos, desconocidos hace relativamente poco tiempo: son las antiguas versiones armenia y geórgica. Según Molitor, Lyonnet y otros, parece que la antigua traducción geórgica se hizo sobre la vieja armenia, de donde se establece contacto con las antiguas siríacas y el Diatessaron.

Se debe también recordar la existencia de la traducción etiópica, revalorizada hoy día por Vööbus, de las árabes y de la vieja eslava, estudiada por Metzger.

Dicho todo esto con relación a los transmisores del texto, resta hablar de la historia de la impresión del mismo, que se suele dividir en tres períodos. En el primero se prepara y elabora el *textus receptus*, a base del antioqueno (siglos XVI y XVII); en el segundo, se acepta primeramente y se sospecha luego del mismo (siglo XVIII y comienzos del XIX); y en el último, se rechaza completamente.

Como principal representante del primero hay que mencionar la «Poliglota Complutense», patrocinada por el cardenal Cisneros, cuya impresión terminó el 10 de enero de 1514, pero hasta el 1522 no se difundió entre el público. Erasmo de Rotterdam, por indicación del impresor Froben, preparó un texto bilingüe del NT, del que hizo cinco ediciones en Basilea: 1516, 1519, 1522, 1527 y 1535. También fue publicado el NT en Venecia el año 1518 por Aldo Manuzio.

Roberto Estienne (o Stephanus) publicó cuatro ediciones, siendo la más importante la *Editio regia* de 1550, que sirvió de base al *textus receptus*, y hasta 1880 retuvo en Inglaterra la categoría de texto normal.

En Ginebra el sucesor de Calvino, Teodoro de Beza (1519-1605), preparó nuevas ediciones (1565-1604), que no supusieron, empero, ningún adelanto en el campo de la investigación bíblica. Las ediciones más importantes que encontramos después son las de los hermanos Elzevier, impresores de Leiden y Amsterdam, que a partir de 1624 publicaron nueve ediciones. En la introducción de la segunda, de 1633, se leen las palabras que



El «Llano del Ciprés». El lugar así llamado se halla en una de las hondonadas del Gebel Mūsā («monte de Moisés»),

dieron el nombre al *textus receptus*: *Textum ergo habes nunc ab omnibus receptum, in quo nihil immutatum aut corruptum damus*.

Pasando al segundo período, de aceptación y sospecha del mismo, encontramos que en los primeros años se edita casi sin cambios el *textus receptus* —edición de Walton (Londres 1657) y de Courcelles (Amsterdam 1658)—, pero con los primeros ensayos en el campo de la investigación textual —estudios de Possini en Roma, 1673; ed. de J. Fell (Oxford 1675) y trabajos posteriores de R. Simon sobre los textos, traducciones y comentarios del NT—, se empieza a sospechar del mismo. Entre los que comienzan a desvalorizar el *receptus* deben mencionarse: J. Mill (Oxford 1707), R. Bentley (1720), J. A. Bengel (Tubinga 1734), J. J. Wettstein (Amsterdam 1751-1752), J. S. Semler (diversos trabajos entre 1764 y 1767), J. J. Griesbach (tres ediciones: 1774-1805), E. Harwood (Londres 1776) y J. L. Hug (4.^a ed., Stuttgart 1847).

En el último período del texto impreso, fue Lachmann quien en 1831 rompió ya definitivamente con el *textus receptus*. Le siguieron luego Tregelles (Londres 1857-1872) y Tischendorf en sus siete primeras ediciones. Desde entonces hemos de mencionar como ediciones magnas la 8.^a de Tischendorf (*Novum Testamentum Graece*, I-II, Leipzig 1869-1872; el vol. III son los *Prolegomena* a la obra por C. R. Gregory, Leipzig 1894), la de B. F. Wescott y F. J. A. Hort (*The New Testament in the Original Greek*, Cambridge y Londres 1881; el vol. II: *Introduction. Appendix*) y la de H. F. von Soden (*Die Schriften des Neuen Testaments*, I, 1-4, Berlín 1902, 1906, 1910, y II, Gotinga 1913).

Entre los autores de ediciones menores, nombrando primeramente a los católicos, se recordará a los siguientes (de no constar lo contrario, se atiende al lugar y año de la 1.^a ed.): F. Branscheid (Friburgo 1893), M. Hetzenauer (2.^a ed., Innsbruck 1904), H. J. Vogels (Düsseldorf 1920) y A. Merk (Roma 1933). Y entre los protestantes: F. Blass (Gotinga-Leipzig 1895-1902), B. Weiss (2.^a ed., Leipzig 1902-1905) y A. Souter (Oxford 1910). Como ediciones resultantes se mencionan la de R. F. Weymouth (Londres 1886), E. Nestle (Stuttgart 1898) y J. M.^a Bover (Madrid 1943), aunque este último puede también situarse entre los autores que aportan elementos de primera mano.

Es preciso, para terminar, hacer al menos una mención del proyecto internacional para preparar una nueva edición crítica del NT griego. La sede de dicho proyecto radica actualmente en la universidad americana de Emory (Georgia). En la preparación de dichos planes figuran empeñados nombres tan prestigiosos como los de M. M. Parvis, Kilpatrick, Colwell y otros.

Bibl.: C. LACHMANN, *Rechenschaft über seine Ausgabe des Neuen Testaments*, en *ThStK*, 3 (1830), págs. 817-845. J. R. HARRIS, *Four Lectures on the Western Text of the New Testament*, Londres 1894. F. H. A. SCRIVENER - E. MILLER, *A Plain Introduction to the Criticism of the New Testament*, I-II, Londres 1894. E. NESTLE, *Vom Textus Receptus des griechischen Neuen Testaments*, Barmen 1903. C. R. GREGORY, *Textkritik des Neuen Testaments*, Leipzig 1909. E. A. HUTTON, *An Atlas of Textual Criticism*, Cambridge 1911. A. C. CLARK, *The Descent of Manuscripts*, Oxford 1918. E. NESTLE - E. VON DOBSCHÜTZ, *Einführung in das griechische Neue Testament*, 4.^a ed., Leipzig 1923. H. J. VOGELS, *Handbuch der neutestamentlichen Textkritik*, Münster 1923. A. T. ROBERTSON, *An Introduction to the*

Textual Criticism of the New Testament, Londres 1925. E. QUENTIN, *Essais de critique textuelle*, Paris 1926. F. G. KENYON, *Handbook to the Textual Criticism of the New Testament*, Londres 1926; id., *Our Bible and the Ancient Manuscripts*, 4.^a ed., Londres; id., *Recent Developments in the Textual Criticism of the Greek Bible*, Londres 1933. M. J. LAGRANGE, *Projet de critique textuelle rationnelle du NT*, en *RB*, 42 (1933), págs. 481-498; id., *Introduction à l'étude du Nouveau Testament*, I-II, Paris 1933-1935. L. VAGANAY, *Initiation à la critique textuelle néotestamentaire*, Paris 1934. T. AYUSO, *¿Texto cesariense o precesariense? Su realidad y su trascendencia en la crítica textual del Nuevo Testamento*, en *Bibl*, 16 (1935), págs. 369-415. C. C. McCOWN, *Codex and Roll in the New Testament*, en *HTThR*, 34 (1941), págs. 219-250. B. M. METZGER, *The Caesarean Text of the Gospels*, en *JBL*, 64 (1945), págs. 457-489. J. A. ESCHLIMANN, *La rédaction des épitres pauliniennes d'après une comparaison avec les lettres profanes de son temps*, en *RB*, 53 (1946), págs. 185-196. M. M. PARVIS, *The Need for a New Apparatus Criticus to the Greek New Testament*, en *JBL*, 65 (1946), págs. 353-369. T. AYUSO, *¿Texto arrecensional, recensional o prerrecensional? Contribución al estudio de la crítica textual de los Evangelios*, en *EstB*, 6 (1947), págs. 35-90. O. PARET, *Die Bibel, ihre Überlieferung in Druck und Schrift*, Stuttgart 1949. M. E. BOISMARD, *Lectio brevior, potior*, en *RB*, 58 (1951), págs. 161-168; id., *Problèmes de critique textuelle concernant le quatrième Évangile*, en *RB*, 60 (1953), págs. 347-371. M. M. PARVIS - A. P. WIKGREN, *New Testament Manuscripts Studies*, Chicago 1950. J. M.^a BOVER, *Prolegomena a Novi Testamenti Biblia Graeca et Latina*, 3.^a ed., Madrid 1953. Cf. además entre otros artículos: *Bibl*, 32 (1951), págs. 232-236. *Sef*, 12 (1952), págs. 271-282. *Estudios Eclesiásticos*, 26 (1952), págs. 79-82. F. C. GRANT, *The Greek Text of the New Testament*, en *BiTrans*, 2 (1951), págs. 117-121. H. GREEVEN, *Die Textgestalt der Evangelienlektionare*, en *TLZ*, 76 (1951), págs. 514-522. M. M. PARVIS, *The Nature and Tasks of New Testament Textual Criticism: An Appraisal*, en *JR*, 32 (1952), págs. 165-174. G. ZUNTZ, *Reflexions sur l'histoire du text paulinien*, en *RB*, 59 (1952), págs. 5-22; id., *The Text of the Epistles. A Disquisition upon the Corpus Paulinum*, Londres 1953. F. G. KENYON, *The Text of the Greek Bible*, 2.^a ed., Londres 1953. E. MASSAUX, *État actuel de la critique textuelle du Nouveau Testament*, en *NRTTh*, 75 (1953), págs. 703-726. J. BRÖHL, *Wir haben das echte Neue Testament*, Leipzig 1954. A. VÖÖBUS, *Early Versions of the New Testament*, Estocolmo 1954. A. DIEZ MACHO, *El proyecto internacional de la edición crítica del Nuevo Testamento griego*, en *EstB*, 14 (1955), págs. 450-455. P. SACCHI, *Alle origini del Nuovo Testamento*, Florencia 1956. E. C. COLWELL, *The Significance of Grouping of New Testament Manuscripts*, en *NTS*, 4 (1957-1958), págs. 73-92. J. DUPLACY, *Où en est la critique textuelle du Nouveau Testament?*, en *RSR*, 45 (1957), págs. 419-441; 46 (1958), págs. 270-313.

J. O'CALLAGHAN

CROATAS, Versiones. Integran la Yugoslavia actual serbios, croatas y eslovenos. Servios y croatas hablan la misma lengua, pero los serbios son cismáticos y los croatas católicos. Croatas y eslovenos tienen diversa lengua, mas la misma religión, y, como católicos, adoptaron el alfabeto romano, mientras los serbios siguen con el llamado alfabeto de Cirilo. El cristianismo fue predicado a los croatas en el siglo x por misioneros de occidente, aunque la Escritura no se tradujo hasta el siglo xvi, cuando Konzul Istranin y Esteban Dalmatin propagaron su traducción de tendencia luterana. Hubo después un largo tiempo de silencio. A principios del siglo xix el franciscano Pedro Katancic hizo una traducción de la Vulgata al dialecto bosniano, publicada en Budapest el año 1831. A mediados de siglo P. Katancic editó en Viena su traducción y comentario en dialecto dalmata. La Sociedad Bíblica unió en un tomo la traducción del AT de J. Danicic y la del NT de Vuk Karadzic y las publicó en Viena el 1868. A fines del siglo xix se comenzaron a editar la traducción y comentarios a los evangelios del Dr. J. Stadler, arzobispo de Sarajevo. En nuestro siglo el Dr. Lujo Bascotic publicó en Belgrado,

el año 1930, en caracteres latinos, su revisión de la traducción del NT de Vuk Danicic, y en 1933 toda la Biblia, mientras que el Prof. D. Stefanovic publicaba la suya el año 1934, en la misma ciudad, en caracteres cirílicos.

Bibl.: E. M. NORTH, *The Book of a Thousand Tongues*, Nueva York-Londres 1938. J. KILGOUR, *The Bible throughout the World*, Londres 1939. V. ROSENSKILDE, *Europeiske Bibeltryk*, Copenhagen 1953. E. E. FLACK, B. M. METZGER, etc., *The Text Canon and Principal Versions of the Bible*, Grand Rapids 1956.

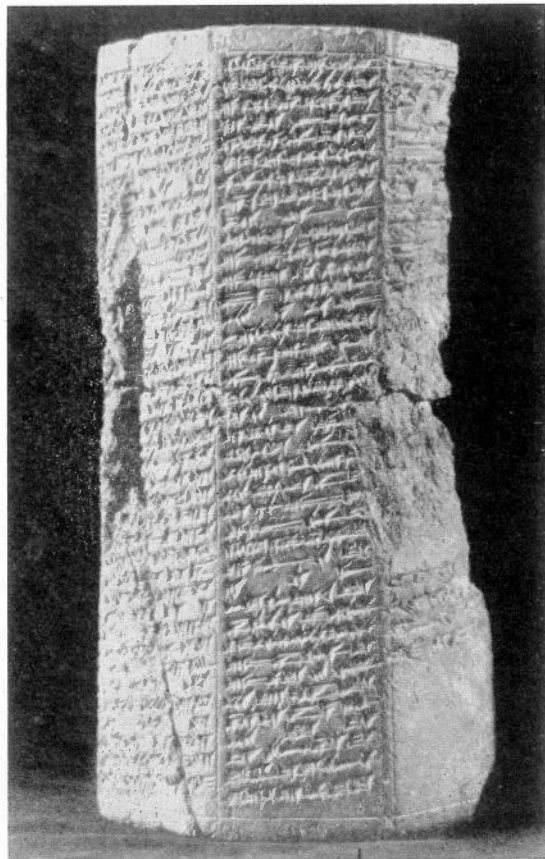
T. AYUSO

CRÓNICA DE GAD. → Gad el Vidente, Crónica de.

CRÓNICAS. Narraciones históricas que abarcan un extenso período y que, basándose en fuentes históricas, son continuadas por el autor hasta su propia época.

En el antiguo Oriente, este género aparece tardíamente. Desde el III milenio A. C. se encuentran en germen en las anotaciones históricas unidas a los documentos cronológicos (en Egipto, lista de Palermo; lista real sumeria; más tarde, en Asiria, el canon anotado en los epónimos). Adquiere forma literaria en ciertos resúmenes que en Babilonia se consagran a la historia de un edificio religioso: el Tummal, cerca de Nippur, en

Crónica de Asarhaddón, en un prisma de arcilla octogonal, en el que se narra la construcción en Aššūr de un templo dedicado al dios Aššur.



sumerio en el siglo XX A. C., y el templo de Marduk en Babilonia, en acádico en el siglo XVIII A. C. (texto indudablemente más edificante que histórico).

Estas noticias escuetas y estos cortos ensayos, desde el siglo XI A. C., son sustituidos en Siropalestina por unos informes continuos y de forma literaria cuidada: historias nacionales redactadas en Judá y en Israel (J y E), en Fenicia (Tiro) y en Siria (Damasco). El género alcanza su máximo desarrollo en la historiografía judía, donde culmina en la redacción de los libros históricos de la Biblia y de algunos apócrifos. Si se ha de juzgar por los textos bíblicos, y por algunos ínfimos fragmentos que se conservan de obras similares de Fenicia y de Siria, las crónicas siropalestinas siguen un esquema idéntico: 1.º cosmogonía (en la Biblia, reducida al mínimo); 2.º orígenes de la humanidad; 3.º los patriarcas; 4.º los reyes.

En Babilonia las crónicas no alcanzaron jamás tal perfección literaria, y su desarrollo fue mucho más tardío, ya que los fragmentos más antiguos conocidos proceden del siglo VI A. C. Estas crónicas, resultado de una concienzuda compilación de las fuentes, abarcan la historia de Babilonia desde sus orígenes y se continúan hasta el siglo II A. C. Beroso se inspiró en ellas para la historia de Babilonia que escribió en griego en el siglo III A. C. Los historiadores pueden considerar las crónicas babilónicas como fuentes seguras.

En Egipto, este género pobremente representado, aparece en la misma fecha y con la misma forma que en Babilonia. La historia de Egipto, escrita en griego por Manetón en el siglo III A. C., depende de él.

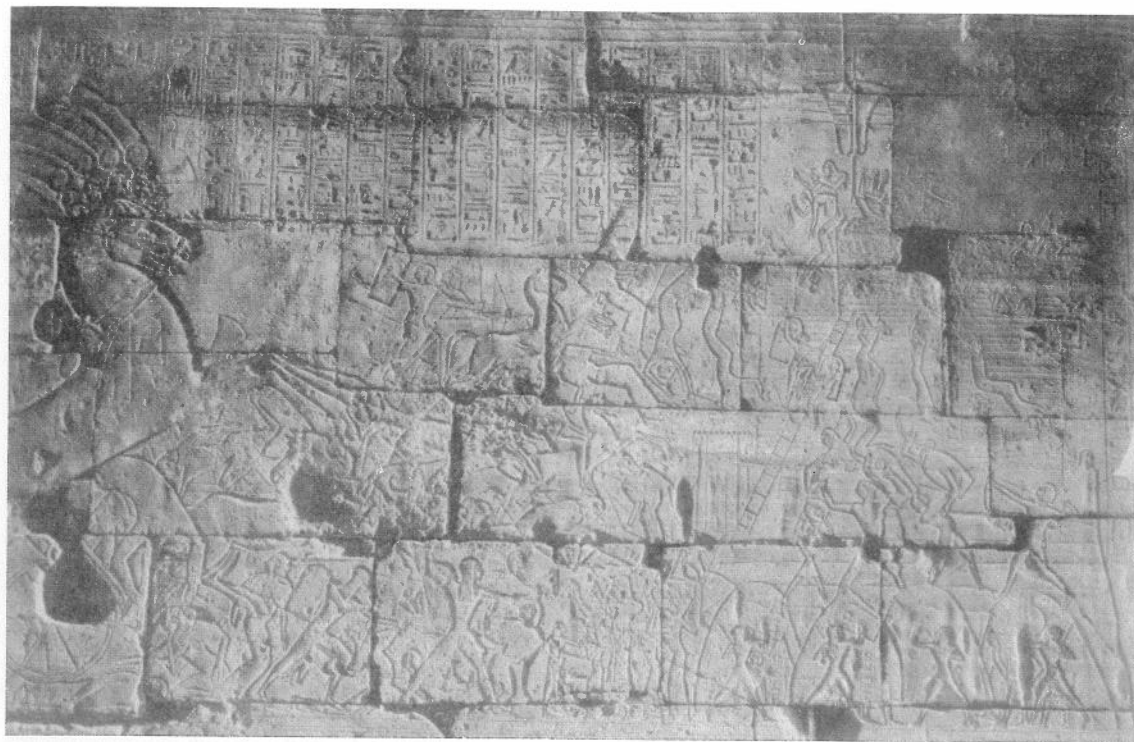
Bibl.: F. DELITZSCH, *Die babylonische Chronik*, Leipzig 1906. L. W. KING, *Chronicles Concerning Early Babylonian Kings*, Londres 1907. S. SMITH, *Babylonian Historical Texts*, Londres 1924. D. J. WISEMAN, *Chronicles of Chaldaean Kings*, Londres 1956.

G. GOOSSENS

CRÓNICAS, Libros de las. 1. NOMBRE Y CONTENIDO

El nombre de Crónicas data de san Jerónimo, que calificó a estos libros de *Chronicon totius divinae historiae* en el *Prologus Galeatus*. Durante mucho tiempo, sin embargo, el título de Crónicas fue suplantado por el de Παράλειπτóμων, que les había dado la versión de los LXX y que había hecho suya la Biblia latina. Se basaba esta última designación en la creencia de que los libros recogían las «cosas omitidas» (παράλειπτóμενα) por los demás libros históricos, especialmente Samuel y Reyes. En la Biblia hebrea el título llevan de *Dibrē ha-yāmim*, i.e., «Hechos de los días» (diario), o mejor, «Hechos de los años» o «Anales». De los tres nombres, el de Crónicas es el que mejor corresponde al contenido de la obra, si bien no acaba de ajustarse a su intención esencial y género literario. Lutero puso de moda la terminología jeronimiana y es la que tiende a prevalecer.

Paralelamente al caso de Samuel-Reyes, los dos libros de las Crónicas no formaban en su origen más que un solo volumen. La división en dos es posterior; fue introducida por la traducción de los LXX y vulgarizada por las sucesivas versiones de la Biblia. En 1448 se introdujo en un manuscrito hebreo y fue consagrada a partir de 1517 por la Biblia de Daniel Bomberg. Más aún, los



Muro del Rameseum, de Tebas, en el que un relieve con inscripciones nos relata a modo de crónica las campañas de Ramsés II contra los hititas.

libros de Esdras y Nehemías, que son la continuación lógica de las Crónicas, y que han sido escritos por el mismo autor, formaban originariamente con las Crónicas una sola obra. Hoy día se suele designar todo este conjunto con el nombre de *historia del Cronista* para distinguirla de la otra gran síntesis histórica del AT llamada *Deuteronomista*, la cual sigue al pueblo elegido desde su entrada en Palestina (Josué) hasta el destierro de Babilonia (2 Reyes). La historia del Cronista trata un período histórico mucho más extenso, pues empieza con Adán y llega casi hasta finales del imperio persa (Esdras).

Limitándonos a la Crónicas, estos dos libros abarcan el período que va desde la creación hasta comienzos del exilio. El autor conduce su obra a través de cuatro etapas sucesivas. En los nueve primeros capítulos del primer libro, que constituyen una especie de introducción general, resume la larga distancia que hay entre Adán y David; es un resumen escueto y seco, hecho a base de listas y genealogías, en el que encuentran lugar de preferencia las tribus de Judá y Leví (1 Cr caps. 1-9). En el cap. 10, que narra la muerte de Saúl y sirve de transición, empieza la segunda etapa que ocupa el resto del primer libro; está consagrada toda ella a la figura de David y sus instituciones: elección de David por rey, conquista y elección de Jerusalén por capital del reino, instalación del Arca en la ciudad santa y organización del culto (1 Cr caps. 10-29). Los nueve primeros capítulos del segundo libro constituyen la tercera parte; está dedicada al rey Salomón: construcción del Templo

y su dedicación (2 Cr caps. 1-9). En la cuarta etapa desfilan todos los reyes de la dinastía davídica hasta los días del destierro y decreto de Ciro (2 Cr caps. 10-36).

2. FUENTES. El Cronista se sirve para la composición de su obra de fuentes anteriores. Una vez son fuentes canónicas; así, por ejemplo, las genealogías de 1 Cr 1-9 se inspiran en las tradiciones del Pentateuco; y a partir de 1 Cr cap. 10 reproduce narraciones enteras de Samuel y Reyes. Además de estas fuentes bíblicas, a las cuales nunca se refiere expresamente el autor, el Cronista cita muchas fuentes profanas, a las que remite al lector deseoso de mayor información al final de cada reinado. Unas se refieren a los reyes: por ejemplo, *Crónicas del rey David*, *Libros de los Reyes de Israel*, *Libro de los Reyes de Israel y Judá*, *Libro de los Reyes de Judá e Israel*, *Hechos de los Reyes de Israel*, *Midrás del libro de los Reyes*¹. Otras fuentes se refieren a profetas: a Samuel, Nātān, 'Iddō, Šēma'yāh, Jehú, 'Āhiyyāh, Yeša'yāhū, Hōzāy y Jeremías². Se ha discutido mucho sobre las fuentes extrabíblicas citadas por el Cronista y aún se sigue discutiendo, pues los autores no llegan a ponerse de acuerdo. ¿Se trata de obras distintas o más bien de distintos capítulos de una misma obra de carácter antológico? En caso de ser obras independientes, ¿podrían clasificarse en dos categorías únicas, históricas y proféticas? Se ha discutido incluso si se trata de fuentes reales o más bien ficticias, si bien es verdad que la mayoría de los autores se inclinan hoy por su objetividad.

¹ 1 Cr 9,1; 27,24; 2 Cr 16,11; 20,34; 25,26; 27,7; 35,27; 36,8, etc.

² 1 Cr 29,29; 2 Cr 9,29; 12,15; 20,34; 32,32; 33,19; 35,25.

3. ACTITUD DEL CRONISTA FRENTE A SUS FUENTES. Cuando se trata de fuentes canónicas, la comparación de la obra del Cronista con sus fuentes es posible y sumamente interesante, pues nos permite adentrarnos en los procedimientos redaccionales y en el espíritu del autor. De ordinario cita textualmente las fuentes, pero otras veces las trata con desconcertante libertad: las amplía o abrevia, añade u omite, cambia palabras y retoca frases hasta el punto de que en la pluma del Cronista las narraciones anteriores adquieren un nuevo sentido. La profecía de Nātān, por ejemplo, va prescindiendo del sucesor inmediato de David y se va cargando de sentido mesiánico¹. A propósito de David, el Cronista omite todo lo que pudiera ensombrecer su persona: los incidentes previos a la ascensión al trono, sus días errantes y fugitivos por el desierto de Judá y tierra de los filisteos, sus crímenes con Betsabé y Urías, las humillaciones sufridas por parte de su hijo Absalón. Brevemente, el David del Cronista es un rey santo y sin tacha. La idealización de Salomón no es menos audaz. El Cronista retoca las narraciones de los Reyes con el fin de acentuar el rígido principio de retribución, presente ya en la obra histórica deuteronomista². Estos retoques le llevan incluso a introducir en su obra divergencias que difícilmente se concilian con sus fuentes³.

¹ Cf. 2 Sm 7,12.14.16 con 1 Cr 17,11.13.14. ² Cf. 1 Re 14,25-26 con 2 Cr 12,1; 1 Re 15,23 con 2 Cr 16,7 y sigs.; 1 Re 22,49 con 2 Cr 20,35 y sigs.; 2 Re 15,5 con 2 Cr 26,16 y sigs. Cf. en 2 Cr 33,11 y sigs. y 35,21 la manera original de explicar el largo reinado del impío Manasés y la muerte prematura del pío Josías. ³ Cf. 2 Sm 21,19 con 1 Cr 20,5; 2 Sm 8,18 con 1 Cr 18,17; 2 Sm 24,24 con 1 Cr 21,10; 1 Re 9,10 con 2 Cr 8,8 etc.

4. LAS CRÓNICAS, OBRA TEOLÓGICA. A la vista de la libertad con que el Cronista trata sus fuentes, la crítica a partir de De Wette (1806) ha formulado contra su objetividad histórica las más duras acusaciones. Según la escuela de Wellhausen, la obra del Cronista no sería más que una reconstrucción subjetiva del pasado condicionada por las ideas del Código Sacerdotal. Es decir, el Cronista habría obligado a entrar el material histórico, referente al antiguo Israel, en el molde del *Priesterkodex*: para ello se vio obligado a retocar, ampliar, suprimir e inventar. En una palabra, en lo suyo propio, es decir, cuando no sigue a Samuel-Reyes, el Cronista no merece crédito alguno. En nuestros días ha acentuado esta opinión C. C. Torrey.

Frente a esta actitud radical de la crítica se ha levantado siempre otra corriente que se esforzaba en minimizar y resolver como podía una por una las divergencias existentes entre el Cronista y sus fuentes.

La exégesis moderna se esfuerza por adentrarse en las intenciones del Cronista, en sus preocupaciones teológicas y procedimientos literarios para interpretar su obra desde la misma vertiente en que se colocó el autor al componerla. La exégesis actual parte del principio de que el Cronista no es ningún inconsciente y de que, consiguientemente, no se le puede acusar de falsear la verdad. Conoce perfectamente la historia y tanto él como sus contemporáneos reconocen la inspiración e inviolabilidad de los textos canónicos. La libertad del Cronista frente a sus fuentes bíblicas se explica por el hecho de que no se coloca propiamente en el terreno histórico, sino más bien en el terreno teo-

lógico: su intención principal no es hacer historia, sino teología. De hecho las variaciones y los retoques que el Cronista introduce en sus fuentes están condicionados por unas cuantas ideas teológicas, jurídicas y litúrgicas que el autor quería comunicar a sus lectores. A. Robert reduce a tres estas preocupaciones de orden ideológico.

La primera se refiere a la unidad política y religiosa del judaísmo. En el momento histórico en que escribe el Cronista esta preocupación era muy natural; la gran mayoría de los judíos vivía en la diáspora. La comunidad postexílica que vivía en Palestina y a la cual se dirigía nuestro autor, apenas si rebasaba los límites de la tribu de Judá. Se vivía además por aquellos días el trágico cisma samaritano que se acentuaba cada vez más. El Cronista quiere estimular con su obra a la unidad. Muestra esta preocupación desde los primeros capítulos. Las genealogías de las tribus en 1 Cr caps. 1-9 tienden a entroncar las doce tribus con los patriarcas, primeros beneficiarios de la elección, y acentuar los lazos físicos y religiosos que las unen mutuamente. El autor de los Reyes había tratado sincrónicamente la historia de los reinos separados. También el Cronista conoce la separación y, sin embargo, sigue sólo la historia del reino de Judá, silenciando en lo posible el reino del Norte. En la concepción del Cronista, las tribus cismáticas del norte han renunciado a las promesas y han perdido los privilegios de la elección, que persiste sólo a través de Judá. Esta presentación de la historia constituía una invitación tácita a la unidad para el momento presente y la evocación de una esperanza para el futuro.

La segunda preocupación del Cronista, quizá la más fundamental, se centra en torno a la teocracia de Israel. También ésta era una preocupación común a toda la comunidad postexílica y de actualidad en los días en que escribía el Cronista. La teocracia que propugna nuestro autor y cuya plena realización quiere estimular con su escrito, es una teocracia presidida por la dinastía davídica. Puede decirse que esta segunda preocupación determina la estructura general de toda la obra, que viene a ser una especie de díptico que representa las dos grandes fases del establecimiento del reino de Dios en Israel: la monarquía davídica con sus instituciones (1 y 2 Crónicas), y su restauración a través de la comunidad postexílica (Esdras-Nehemías). Paralelamente al Código Sacerdotal, que derivaba de Moisés la teocracia del Sinaí con todas sus instituciones, el Cronista hace arrancar de David toda la ordenación jurídica, cultural y litúrgica de sus días. Para el Cronista, David es un segundo Moisés. Es además el rey ideal, al que deben ajustarse todos los reyes de Israel, y una evocación al mismo tiempo del futuro rey mesiánico. De este modo se explica la idealización de David en la obra del Cronista. Más que la historia de la antigua teocracia, la obra del Cronista era la evocación o el programa de la teocracia ideal, cuya realización esperaba y estimulaba al mismo tiempo: «No es una historia ordinaria la que cuenta, es una historia profética; su escrito más que una historia es una profecía» (Hänel).

Finalmente, las Crónicas tienen una preocupación de orden cultural. Los levitas, especialmente cantores y músicos, tienen importancia dentro y fuera del templo de nuestra obra. Sus derechos y privilegios,

superiores a veces a los que les concedía el Pentateuco, son incontestables, pues descansan en el estatuto davídico¹. Esta preocupación cultural lleva al autor a sacrificar la historia y acentuar la intervención directa de Dios: incluso las batallas son ganadas sin luchar, con sólo rezar y cantar himnos². Es tan persistente esta preocupación que el autor de las Crónicas debe buscarse entre el personal del Templo y más concretamente entre los levitas.

Para apoyar todas estas doctrinas, el Cronista ha recurrido a fuentes canónicas, pues en sus días ninguna demostración tenía valor, si no descansaba en la Escritura. Era consciente al mismo tiempo de que no se había cerrado la revelación y de que podía, consiguientemente, usar con cierta libertad los textos sagrados. Con tanta más razón cuanto que las doctrinas que quería acentuar en su libro no eran invención suya, sino que pertenecían al dominio común y estaban contenidas en la tradición. En el fondo, el Cronista no hacía más que lo que se suele hacer a veces en teología: acomodar los textos de la Escritura a sentidos un tanto distintos del original, basándose para ello en la tradición. La diferencia está en que, mientras los exegetas actuales respetan el texto sagrado y consignan los comentarios al

margen, el Cronista, que vive en la época anterior a la codificación oficial del canon y que goza, por lo tanto, en este aspecto, de mayor libertad, retoca el texto y le hace hablar por sí mismo. Su intención no era corregir el original; éste continuaba en vigor y con las mismas prerrogativas que antes. Se trataba solamente de dar una especie de edición razonada en función de unos cuantos puntos de vista que estaban garantizados por la tradición (Robert). Este procedimiento del Cronista formaba parte de un gran movimiento exegetico que empezó a desarrollarse en Israel a partir del destierro: es el llamado género *midráshico*, que consiste fundamentalmente en una actualización de la Escritura acomodándola a las necesidades y exigencias de cada generación.

¹Cf. 2 Re 11,4-12 con 2 Cr 23. ²2 Cr 13,13 y sigs.; 14,10 y sigs.; 16,7; 18,4,31; 20,3-29; 24,25; 25,8 y sigs.; 26,5-7; 28,5 y sigs.; 32,7 y sigs.; 20 y sigs.; 33,11 y sigs.

5. FECHA DE COMPOSICIÓN. Admitida la hipótesis de que Esdras y Nehemías formaban parte originalmente de nuestra obra, ésta ha sido compuesta necesariamente en el período postexílico. Algunos pasajes de la obra hablan incluso de Esdras y Nehemías como pertenecientes a un pasado lejano¹. La mención de «dárícos», moneda acuñada por Darío, en la historia de David²

El autor del libro de las Crónicas, describe con especial deleite todo cuanto se refiere al Templo de Jerusalén, su construcción y su culto. Aquí vemos la mezquita de Omar, o Cúpula de la Roca, que fue edificada sobre el «santo de los santos». (Foto P. Termes)



muestra que para los días del Cronista se había perdido ya el sentido genuino de esta palabra, lo cual indica que había transcurrido mucho tiempo. Las expresiones «rey persa» o «persa» aplicada a Ciro y Darío³ pesan también en favor de una fecha más bien tardía, fuera ya de los límites del período persa, dado que durante este tiempo el título era «el rey» a secas. La presencia del sumo sacerdote Yaddūa⁴ en Nehemías (12,22) induce también a descender hasta el período griego, ya que según Josefo este pontífice era contemporáneo de Alejandro Magno. La lengua de las Crónicas, paralela a Ester y Esdras, nos orienta hacia la misma época. El apego del autor al Templo de Jerusalén y sus instituciones, su obsesión por la unidad, pudieran tener — según dijimos — un fondo de polémica contra el cisma samaritano, que se acentúa a partir del año 350 A.C. Es decir, todos los indicios confluyen hacia los años 300-250. Su colocación entre los últimos escritos del canon judío se conforma también con esta datación tardía. Ciertamente, para el año 180 A.C., estaba ya compuesta la obra, pues los elogios que el Eclesiástico⁴ hace de David parecen inspirarse en las Crónicas. Y el historiador judío Eupólemo utiliza 2 Cr 2,2-15 hacia 157 A.C.

Rothstein, Welch y últimamente K. Gallinger distinguen dos estratos en las Crónicas, aunque no coinciden exactamente en la datación de cada uno de ellos. Rudolph se inclina decididamente por la unidad del autor y coloca su composición hacia el 400 A.C., si bien admite adiciones posteriores.

¹Neh 12,26-27. ²1 Cr 29,7. ³2 Cr 36,22-23; Esd 1,8; 3,7, etc. ⁴Ecl 47,2-11.

Bibl.: Comentarios: J. ROTHSTEIN-J. HÄNEL, *Das erste Buch der Chronik*, Leipzig 1927. J. GÖTTSCHEGGER, en *HZAT*, Bonn 1939. L. MARCHAL, en *La Sainte Bible*, París 1949. H. CAZELLES, en *Bible de Jérusalem*, París 1954. W. A. L. ELMSLIE, en *The Interpreter's Bible*, III, Nashville 1954. K. GALLINGER, en *ATD*, Göttinga 1954. V. RUDOLPH, en *HZAT*, Tübinga 1955.

Otras obras: J. WELLHAUSEN, *Prolegomena zur Geschichte Israels* 6.^a ed., Berlín 1905, págs. 165-223. G. VON RAD, *Das Geschichtsbild des christlichen Werkes*, Leipzig 1930. P. VANNUTELLI, *Libri Synoptici Veteris Testamenti seu Librorum Regum et Chronicorum loci paralleli*, Roma 1931. A. C. WELCH, *The Work of the Chronicler. Its Purpose and its Date*, en *Schweich Lectures*, 1938. A. NOORTZIJ, *Les intentions du chroniqueur*, en *RB*, 47 (1940), págs. 161-168. A. BEA, *Neuere Arbeiten zum Problem der Chronikbücher*, en *Bibl*, 22 (1941), págs. 46-58. M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, I, Halle-Saale 1943, págs. 152-222. A. M. BRUNET, *Le Chroniste et ses sources*, en *RB*, 60 (1953), págs. 481-508; 61 (1954), págs. 349-386; id., *La théologie du Chroniste, Théocratie et messianisme*, en *SPag*, I, págs. 384-397. W. RUDOLPH, *Problems of the books of Chronicles*, en *VT*, 4 (1954), págs. 401-409. C. C. TORREY, *The Chronicler's History of Israel, Chronicles, Ezra-Nehemiah Restored to Its Original Form*, New Haven 1954. H. N. RICHARDSON, *The Historical Reliability of Chronicles*, en *JBR*, 26 (1958), págs. 9-12.

A. GONZÁLEZ LAMADRID

CRONISTA. Nombre con que en temas y libros sobre la Biblia se suele designar al autor del libro de las Crónicas (→ Crónicas, Libros de las).

CRONOLOGÍA. EGIPTO. El país del Nilo es el que desde más antiguo posee una cronología precisa. Concurren dos datos para esta precisión: las listas reales, que dan la sucesión de dinastías y soberanos, sin fechas (*Papiros de Turín*, hacia 1280; *Ἀιγυπτιακά* de

Manetón, hacia el 270 A.C.), y el calendario. En éste se da comienzo al año el 19 de julio, cuando la estrella Sirio (Sothis) se encuentra con el Sol al momento de salir, por el Alto Egipto, fecha que a menudo coincide con el comienzo de la crecida del Nilo. Puesto que la «salida heliaca» de Sothis se desplaza cada año la cuarta parte de un día, el calendario se hallaba en retraso de un día cada cuatro años, y no coincidía de nuevo con la regla sino cada 1460 años. Esta coincidencia se produjo en los años 5701, 4241, 2781 y 1321 A.C. Dando comienzo al calendario el año 5701 tenemos la cronología «larga»; en cambio, el año 4241 da comienzo a la cronología «corta», adoptada hoy día universalmente. Cuando un texto da, por lo que se refiere a un suceso, la coincidencia entre la salida heliaca solar de Sothis y el día del año en calendario «vago» o desplazado, se puede señalar una fecha aproximada de cuatro años a aquel hecho. Así, según este método de cálculo, se sabe que el reinado de Tutmosis III (quinto rey de la XVIII dinastía) incluye los años 1474 a 1471; que el de Aménofis I (segundo rey de la XVIII dinastía) incluye los años 1588 a 1555; el de Senusert III (quinto rey de la XII dinastía), los años 1882 a 1879. Son otros tantos puntos de referencia. Pero por lo que a las fechas de dinastías y reinos se refiere, conviene tener en cuenta la superposición de ciertas dinastías y reinados. Así la dinastía XVII de Avaris y la dinastía XVII tebana existieron paralelamente. Puntos de coincidencia nos da la historia de otros pueblos: Creta, Babilonia, Siria, y los hititas; ello permite fijar el comienzo de la dinastía XVIII hacia el 1590. Se puede establecer, por consiguiente, una cronología egipcia aproximativa.

MESOPOTAMIA. Resulta más difícil fijar un cuadro cronológico para Mesopotamia que para Egipto. Nos hallamos con un país dividido por largo tiempo en muchos principados, con usos diferentes, mientras que Egipto había sido unificado desde fines del IV milenio. La unidad de calendario no fue fijada sino hacia el 1700 por Hammurabi. Como en Egipto, el problema consiste en datar la sucesión de los reyes mediante referencias astronómicas. Hacia el 280 A.C., el sacerdote caldeo Beroso compuso sus *Babylonica*, agrupando la historia de Babilonia en siete dinastías. Las excavaciones han dado otras listas: *Canon real de Assurbanipal*, *Lista Nassuhi*, por lo que toca a Asiria; *Tablillas de Nippur*, y *Prisma Weld-Blundell de Larsa*, referentes a las ciudades de Sumer y de Akkad (Uruk, Kiš, Isin, Uruk, Akkad, etc.). Los astrónomos han puesto su empeño en sacar partido de fenómenos descatalogados (eclipses, movimientos del planeta Venus) a fin de fijar unas fechas. A pesar de esto, no han llegado a un acuerdo, y las listas reales son incompletas. Por lo que se refiere a Asiria, donde los años eran datados por medio del nombre del magistrado epónimo anual (*limu*), las fechas resultan seguras, con aproximación de un año, a partir de 893. Las del segundo milenio están aún bajo discusión. El debate atañe sobre todo al comienzo de la primera dinastía amorrea de Babilonia. Se ha fijado, todavía recientemente «cronología larga», hacia el 2100. Los hallazgos de Mari han impuesto una cronología más corta. Por ellos sabemos que Šamši-Adad I de Asiria y Hammurabi

de Babilonia eran contemporáneos. Una lista asiria de Khorsabad, donde se da la duración de los reinados hasta el primer milenio, permite fijar una fecha para Šamši-Adad: 1750-1718 (o 1726-1694, variante debida a los años de la coexistencia de dos reinados). Las fechas de Hammurabi serían entonces: 1728-1686 (algunos retienen fechas anteriores en cincuenta años); la primera dinastía de Babilonia habría comenzado en 1832 y habría terminado hacia el 1550 con la incursión de Muršiliš I, rey de los hititas. La cronología anterior al II milenio descansa sobre estas fechas, sólo por deducción.

A partir de la primera expansión asiria, la cronología, general se puede fijar con precisión; los hallazgos, como recientemente para la campaña de Nabucodonosor a Karkēmiš, nos dan detalles precisos.

LOS PUEBLOS MEDITERRÁNEOS. Éstos no se consideran inferiores en antigüedad a Egipto y a Babilonia. Tiro se precia de haber sido fundada en 2750. De hecho, la cronología de los períodos más antiguos depende de Asiria y sobre todo de Egipto. Los datos más seguros los da la arqueología: se puede datar un lugar o un nivel por medio de escarabeos egipcios o de una estela. Así, las dos tumbas más antiguas de Biblos, contemporáneas de Amenemhet III y IV, deben fecharse hacia el fin del siglo XIX. La ocupación egipcia en Palestina ha dejado huellas características, como la estela de Seti I (hacia el 1318), en Beisán, que permiten datar la historia de Canaán, por otra parte pobre en documentos. Asimismo no dejan de tener relación con el Mediterráneo oriental las civilizaciones más occidentales, tales como la cretense, la micénica y posteriormente la griega. Habiendo entrado en la historia durante los milenios I y II, sus cronologías continúan las de Egipto y de Asia, y se relacionan estrechamente con ellas.

Bibl.: E. MEYER, *Die ältere Chronologie Babylonien, Assyrien und Ägyptens*, Berlín 1925. R. WEILL, *Bases, méthodes et résultats de la chronologie égyptienne*, París 1926. R. A. PARKER, *The Calendars of Ancient Egypt*, 1950. E. VAN DER MEER, *The Ancient Chronology of Ancient Asia*, 2.ª ed., Leiden 1955. A. PARROT, *Archéologie mésopotamienne*, II, París 1953. J. DELORME, *Chronologie des Civilisations*, París 1956.

M. JOIN-LAMBERT

CRONOLOGÍA BÍBLICA. 1. PROBLEMAS CRONOLÓGICOS. Antaño, la cronología bíblica no estableció distinciones de antemano; las fechas y cifras dadas por la Biblia lo eran todo. En realidad, los autores sagrados tuvieron la preocupación constante de establecer relaciones de orden cronológico entre los acontecimientos que narraban, pero se trata de cronologías dispares. Los redactores que dieron la duración de la vida de los patriarcas¹, o resumiendo la historia de Israel mediante números redondos de años², tenían una preocupación de carácter más simbólico que realmente cronológico; algunas anotaciones de los libros proféticos son de carácter midrášico y no corresponden a la cronología propiamente dicha³. El «género cronológico» en la Biblia vendría a ser, por ende, un estudio particular diferente del de la verdadera cronología, realmente histórica.

¹Gn cap. 11. ²Gn 15,13. ³Cf. Dan 9,1,

2. DE LOS ORÍGENES A LA CONSTRUCCIÓN DEL TEMPLO.

a) *Los orígenes.* ¿Cuándo se inicia la cronología pro-



Cabeza tallada en diorita e identificada con Hammurabi, debido al adorno de la cabeza y al peinado de la barba.

piamente dicha? A partir del momento en que resulta posible establecer analogía entre las citas bíblicas y las de la cronología oriental. Los once capítulos primeros del Génesis contienen elementos numéricos que no dimanarían de un cómputo realmente histórico. La relación de la vida de los primeros patriarcas carece de nexo con la del hombre histórico. Se puede intentar fechar el diluvio en relación con la clasificación de la arqueología mesopotámica, si bien se trata de estudios cuyo resultado descorazona. La narración del viaje migratorio de Abraham permite comparaciones más concluyentes.

En 'Amráfel, rey de Šin'ār¹, se ha creído identificar a Hammurabi, sexto rey de la primera dinastía de Babilonia. En la actualidad ha caído en desuso esta identificación que situaría a Abraham alrededor de 1700. La expedición de los cuatro reyes, con el importante papel desempeñado por los elamitas, vendría a quedar situada, por el contrario, coetáneamente a la caída de la tercera dinastía de 'Ūr, en el siglo XIX a.C. Esta cronología concuerda aceptablemente con cuanto nos es conocido, sobre todo en lo tocante a las costumbres mesopotámicas de la época, a las cuales se encuentra paralelo en la narración del Génesis (derecho matrimonial, etc.). Consiguientemente, Abraham parece haber bordeado Mesopotamia y penetrado en Palestina con una migración de arameos hacia 1850. Desde esta fecha cabe computar tres generaciones hasta la bajada a Egipto del clan israelita.

¹Gn 14,1.

| Cronología del Próximo Oriente desde el paleolítico hasta la xvii dinastía egipcia | | | | |
|--|------------------------------------|---|--------------------------------|--|
| | EGIPTO | ASIRIA | BABILONIA | SIROPALESTINA |
| 5000 | NEOLÍTICO (5500) | Barda Balka, Hazar Merd, Zarzi, Palegawra } PALEOLÍTICO | | Industrias paleolíticas |
| | | Karīm Šāhir } MESOLÍTICO | | Industrias mesolíticas |
| | | Muʿallafāt } NEOLÍTICO | | Industrias neolíticas; primeras aldeas fortificadas |
| | | Ĝarmō (4750) | | |
| 4000 | CIVILIZACIÓN MERIMDENSE (4200) | Ĥassunah | | |
| | » TASIENSE (4000) | | | Semitas |
| | » BADARIENSE (3900) | Šāmarrā, Tell el-Ĥalāf | | |
| | | Eridu (ca. 3800) | | |
| | » OMARIENSE (3500) | Obeid (3700-3200) | | |
| | » MEADIENSE (3200) | Uruk (3200-3100) | | |
| | <i>I Dinastía</i> | | | |
| | <i>II Dinastía</i> | | | |
| 3000 | IMPERIO ANTIGUO (2778) | Ĝemdet Našr (ca. 2800-2700) | | |
| | <i>III Dinastía</i> (2800) | <i>I Dinastía</i> de Kiš | | |
| | <i>IV Dinastía</i> (2720) | <i>I Dinastía</i> de Uruk | | Fundación de Tiro (2750?) |
| | <i>V Dinastía</i> (2600) | <i>II Dinastía</i> de ʾŪr y Uruk | | Biblos, colonia egipcia |
| | <i>VI Dinastía</i> (2420) | <i>III Dinastía</i> de Uruk | | |
| | | <i>Dinastía</i> de Agadé (ca. 2360) | | |
| | PERIMER PERÍODO INTERMEDIO (2263) | | | |
| | <i>Dinastías VII-X</i> | | | Campañas de los reyes de Agadé en Siria |
| | IMPERIO MEDIO (2050) | | | |
| | <i>XI Dinastía</i> | | | |
| | Mentuhotep (2065-2015) | <i>III Dinastía</i> de ʾŪr (ca. 2050-1950) | | |
| 2000 | <i>XII Dinastía</i> | | | |
| | Amenemĥet I (2000-1970) | Irišum I (ca. 1950) | <i>I Dinastía</i> de Babilonia | |
| | Sesostris III (1888-18590) | | | |
| | Amenemĥet III (1850-1800) | Ilušuma | Šumu-Abum (1836-1817) | Penetración egipcia en Siria y Palestina |
| | SEGUNDO PERÍODO INTERMEDIO (1785) | | | |
| | <i>XIII Dinastía</i> } (1785-1675) | | | Los amorreos se apoderan del reino de Alepo |
| | <i>XIV Dinastía</i> } | Šamši-Adad I (1748-1716) | Hammurabi (1728-1686) | Poder y expansión del reino de Alepo. El norte de Siria bajo el dominio de Alepo |
| | <i>XV Dinastía</i> } Hicsos | Isme-Dagan (1716-1677) | Šamšu-Iluna (1685-1648) | |
| | <i>XVI Dinastía</i> } | | | |
| | <i>XVII Dinastía</i> | HURRITAS | CASITAS | |

| Cronología del Próximo Oriente desde el siglo XVI al IX A. C. | | | | | |
|---|--|--|---|--|--------------------|
| | EGIPTO | ASIRIA | BABILONIA | HITITAS | MUNDO EGEO |
| 1500 | IMPERIO NUEVO (1580) <i>XVIII Dinastía</i> Ahmosis (1580-1558) Amenofis I (1558-1530) Hatšepsut (1505-1483) Thutmosis III (1483-1450) | | CASITAS: Agum II | Hattušil Muršiliš I (ca. 1545) | |
| 1400 | Amenofis II (1450-1425) Amenofis III (1408-1370) Amenofis IV (1370-1352) Tutanhamón (1352-1344) | Aššur-uballiš (1363-1328) | Kurigalzu I (ca. 1420) | Šuppiluliuma (1380-1340) Muwatalli (1315-1290) | ÉPOCA MICÉNICA |
| 1300 | <i>XIX Dinastía</i> Seti I (1312-1298) Ramsés II (1298-1235) Merneptah (1235-1224) | Adad-nirāri I (ca. 1297-1266) Salmanasar I (1265-1235) Tukulti-Ninurta I (ca. 1235-1198) | Kaštiliaš IV (ca. 1241-1234) | Hattušil III (1275-1250?) Tuthaliya IV (1250-1220) Arnuwanda III (1220-1190) | |
| 1200 | <i>XX Dinastía</i> Ramsés III (1198-1166) | | | PUEBLOS DEL MAR (ca. 1200) | MIGRACIONES DORIAS |
| 1100 | | Tiglatpileser I (ca. 1116-1078) | Kutir-Nahhunte Nabucodonosor (ca. 1128) Marduk-nādinahḫē (ca. 1116) | | |
| 1000 | ÉPOCA BAJA (1085) <i>XXI Dinastía</i> Siamón (1000-984) Psusennes II (984-950) | Aššur-Rabi II (ca. 1010-970) | | | |
| 900 | <i>XXII Dinastía</i> Šešonq (950-930) | Aššur-dān II (932-910) Adad-nirāri II (909-889) Tukulti-Ninurta II (888-884) Asurbanipal II (883-859) Salmanasar III (858-824) Šamši-Adad V (823-810) | | | POEMAS HOMÉRICOS |

| Cronología del Próximo Oriente del siglo IX al IV A. C. | | | | |
|---|-------------------------------|--------------------------------|-------------------------------|---|
| | EGIPTO | ASIRIA | BABILONIA | PERSIA |
| 800 | <i>XXIII Dinastía</i> (Tanis) | Adad-nirāri III (809-782) | | |
| | <i>XXIV Dinastía</i> (Sais) | Tiglatpileser III (745-727) | Pūlu (Tiglatpileser III) | |
| | Tefnaht (730-720) | | | |
| | | Salmanasar V (726-722) | | MEDOS PERSAS |
| | Bocchoris (720-715) | Sargón II (721-705) | | Deioces Aquemenes |
| 700 | <i>XXV Dinastía</i> | | | |
| | Šabaka (716-701) | Senaquerib (704-681) | | |
| | Taharqa (689-663) | Asarhaddón (680-669) | | |
| | <i>XXVI Dinastía</i> | | | Fraortes (675-653) Teispes (675-640) |
| | Psamético I (664-610) | Asurbanipal (668-626) | Kandalānu (647-626) | |
| | Tunutamón (663-659) | | CALDEOS | ESCITAS |
| | | Aššur-eti-lilāni (625-621) | Nabopolasar (625-605) | Ciro I (640-600) |
| | | Sin-šariškun ? (621-612) | | Ciaxes (625-589) |
| 600 | Necao (610-595) | Aššur-uballit II (612-609) | Nabucodonosor II (604-562) | Cambises (600-559) |
| | Apries (589-570) | | | |
| | Amasis (570-526) | | | Astiages (585-550) |
| | | | Amel-Marduk (561-560) | IMPERIO PERSA |
| | <i>XXVII Dinastía</i> | | Neriglisar (559-556) | Ciro II (559-530) |
| | | | Nabonid (555-539) | |
| 500 | SATRAPÍA PERSA (525) | | | Cambises II (530-522) Dario el Grande (522-486) Jerjes I (486-465) Artajerjes I (464-424) Jerjes II (424) Dario II (424-404) |
| 400 | <i>XXVIII Dinastía</i> (404) | | | Artajerjes II (404-358) |
| | <i>XXIX Dinastía</i> (390) | | | |
| | <i>XXX Dinastía</i> (378) | | | |
| | Nectanebo II (359-341) | | | |
| | SEGUNDA DOMINACIÓN PERSA | | | Artajerjes III (358-338) Dario III (335-330) |

| Cronología del mundo helenístico | | | | |
|----------------------------------|--------------------------------|-----------------------|---|---|
| | EGIPTO | SIRIA | ANATOLIA | ROMA |
| 300 | Ptolomeo I (305) | Seleuco I (312) | | Tercer tratado con Cartago (306) |
| | Ptolomeo II (285) | Antíoco I (280) | Batalla de Curupedion (281) | |
| | | Antíoco II (261) | | |
| | Ptolomeo III (246-221) | Seleuco (246) | | |
| | | Antíoco III (223) | | Segunda guerra púnica (218) |
| 200 | Ptolomeo IV (221) | | | |
| | Ptolomeo V (203) | | | |
| | | | Roma Derrota a Antíoco III en Magnesia (189); paz de Apamea (188) | |
| | Ptolomeo VI (181) | Seleuco IV (187) | | Muerte de Anibal (183) |
| | | Antíoco IV (175) | | |
| | Antíoco IV en Egipto (169-168) | Antíoco V (163) | | Intervención en Egipto (168) |
| | | Demetrio I (162) | | Tratado con los judíos (161) |
| | | Alejandro Balas (150) | | |
| | | | | Caída de Cartago (146) |
| | Ptolomeo VIII (145) | Demetrio II (145) | | |
| | | Antíoco VI (145) | | |
| | | Trifón (145) | | |
| | | Antíoco VII (138) | Mitrídates I se apodera de Babilonia (141) | |
| | | Demetrio II (129) | Pérgamo, provincia romana (133) | |
| | | Seleuco V (125) | | |
| | | | | |
| | | Antíoco VIII (125) | | |
| | | Antíoco IX (113) | | Mario (119) |
| 100 | Ptolomeo X (116-107) | | | Invasiones de los cimbrios y teutones (113) |
| | | | Guerras de Mitrídates de Ponto contra Roma (93-63) | |
| | Ptolomeo XIII (80) | Antíoco XIII (69) | | Sila (82) |
| | | PROVINCIA ROMANA (65) | | Guerra servil en Italia (73) |
| | | | | ANEXIÓN DE PALESTINA (63) |
| | Cleopatra VII (41) | | | |
| | Conquista de Octavio (30) | | | |

b) *Bajada a Egipto*. La determinación de este acaecimiento en relación con la construcción del Templo en el cuarto año de Salomón, indudablemente el 966, es posible mediante dos citas cronológicas: según 1Re 6,1 la construcción del Templo fue iniciada en el año 480 después de la salida de Egipto; Éx 12,40 hace durar la permanencia de los israelitas en Egipto 430 años. Por ende, el asentamiento en Egipto vendría a retrotraerse más o menos al 1870. Estas fechas constituyen una indicación, pero forman parte de un sistema que establece una igualdad de períodos entre el Tabernáculo del desierto, y el primero y el segundo Templo, con base en el número sagrado 400: no hay que tomarlas en sentido muy riguroso. Dentro del marco de la historia general, la bajada a Egipto es unánimemente puesta en relación, próxima o remota, con la invasión de Egipto por los reyes-pastores asiáticos, esto es, los hicsos. Este nexo es ya establecido por antiguas tradiciones egipcias que recogió Flavio Josefo (*Contra Apionem*, I). Aunque los egipólogos no coinciden, es verosímil la fecha de fines del siglo XVIII como la de asentamiento de los hicsos (dinastías XV y XVI, de 1720 hasta aproximadamente 1570). Este período depara un marco sobremano idóneo para la historia de José, visir semita que dominará en la corte egipcia¹. Asimismo acredita el cambio de actitud del gobierno al respecto de los israelitas establecidos en el Delta². Con Ahmosis, fundador de la dinastía XVII, y Tutmosis I, se establece en Egipto una dinastía nacional que expulsa a los reyes invasores; es natural la desconfianza hacia los protegidos de éstos³. El Éxodo deja entrever que el período de opresión fue de cierta duración.

¹ Gn 41,50. ² Éx 1,8. ³ Éx 1,9.

c) *Éxodo*. Según Nm 26,59, Moisés fue nieto de Levi. Mal concuerda este extremo con una permanencia de 430 años en Egipto. Tal vez se recurrió a la simplificación de genealogías. Hay tres grupos de opiniones al respecto de la fecha del Éxodo: bajo la XVIII dinastía hacia 1450; bajo la XIX hacia 1260; otros creen que hubo dos Éxodos. Abogan en pro de la primera opinión los 480 años de 1Re 6,1 y la estela de Merneptah, de El Cairo, de aproximadamente 1220, que se refiere a la destrucción de Israel entre otros pueblos allí asentados. De todos modos hubiera podido tratarse de nómadas. Se sabe de los grandes trabajos de Ramsés II en el Delta¹. Las últimas excavaciones practicadas en Jericó no permiten deducir en absoluto conclusión alguna segura respecto a la fecha de las destrucciones; las de Hāšōr permiten creer en la hipótesis de una invasión en los siglos XII-XI. La salida de Egipto vendría a quedar situada a fines del reinado de Ramsés II (1260), y la entrada en Canaán bajo Merneptah (1220); parece que esta cronología «corta» se impone.

¹ Cf. Éx 1,2-12.

d) *Los Jueces y la fundación de la monarquía*. Las fechas de esta época son establecidas por retrogradación a partir del reinado de Salomón, punto de referencia seguro. El libro de los Jueces señala la duración de los períodos de opresión extranjera y de liberación¹, pero cabe la posibilidad de que hubiera diversos jueces que se simultanearan en tribus diferentes. La arqueología (Me-

giddo, Hāšōr) tiene a este respecto valor confirmativo: hace verosímil la fecha de 1125 para la victoria de las tribus del Norte, bajo Débora, en Ta'ānāk². En cuanto a David, muerto hacia 970, tras haber reinado cuarenta años, siete de los cuales lo fueron únicamente sobre Judá³, en Hebrón, en el propio año de la muerte de Saúl en Gelboe, empieza hacia 1010. Esto permite datar el comienzo del reinado de Saúl, de difícil determinación cronológica y no obstante Act 13,21, hacia 1040-1030; y la victoria de los filisteos en 'Āfēq y la ruina de Šilōh hacia 1050 aproximadamente. Confirma la arqueología la presión de los filisteos en el siglo XI. A partir de este punto, la cronología se hace más segura, por cuanto dispuso la monarquía israelita, igual que los otros estados de Oriente, de un sistema cronológico, de escribas y de archivos.

¹ Jue 3,11; 3,14.30; 5,31, etc. ² Jue 5,19. ³ 2Sm 5,4-5.

3. DE LA CONSTRUCCIÓN DEL TEMPLO AL EXILIO (966-587). a) *Del Templo al cisma* (966-931). 1Re 12,42 atribuye un reinado de cuarenta años a Salomón. Precisa este libro que el Templo fue empezado en el cuarto año de su reinado. Con base en datos paralelos de la cronología de los reyes de Tiro, ha sido propuesta para este acaecimiento la fecha de 959. Se encuentra comprendida con toda certeza entre 968 y 959 y la muerte de Salomón entre 931 y 923. Hay sendas hipótesis medias con fechas de 966 y 931. A partir de esta época los libros de los Reyes y las Crónicas mencionan la duración de los reinados cuya sucesión es conocida. Pero ¿cómo concretar los años? Según costumbre fenicia y hasta el Exilio, el año empezaba, efectivamente, en otoño, en el equinoccio. Pero hay que concretar si para el cómputo de los reinados se sigue el criterio asirio (el cómputo se inicia en el año nuevo siguiente a la entronización del rey), con lo cual vienen a quedar aparentemente acortados los reinados, o bien si se sigue el egipcio y persa que computa como años completos los de la muerte y entronización del rey (consequently un mismo año podría llegar a ser contado dos veces). Parece que algunas dificultades en las fechas reales dimanen de variación de los sistemas adoptados: salvo bajo la dinastía de Menahem, Israel conservará la costumbre egipcia y Judá, con la única excepción probable del tiempo de Atalía, adopta el criterio contrario; cabe la posibilidad de que Israel hubiera adoptado muy pronto la primavera (*nisān*) como principios del año. Finalmente y aparte los datos de los almanaques, es verosímil que algunas de las dificultades halladas dimanen de la misma historia o de la transmisión de los textos. Como fecha verosímil para el cisma se sigue dando la de 931.

b) *Del cisma al Exilio*. Hay algunas fechas ciertas de la historia asiria que sirven de punto de referencia: la campaña de Salmanasar III en occidente, y el tributo de Jehú en 841; la caída de Damasco en 732, la de Samaría en 721; la destrucción de Nínive en 612. La dificultad estriba en sentar el paralelismo entre los reyes de Israel y de Judá: de 931 a 853 la diferencia de los principios de los reinados explica el avance de Israel (86 años contra 79 en Judá). Sin embargo, los sincronismos del siglo VIII requieren modificaciones al respecto del cómputo de entrambos países.

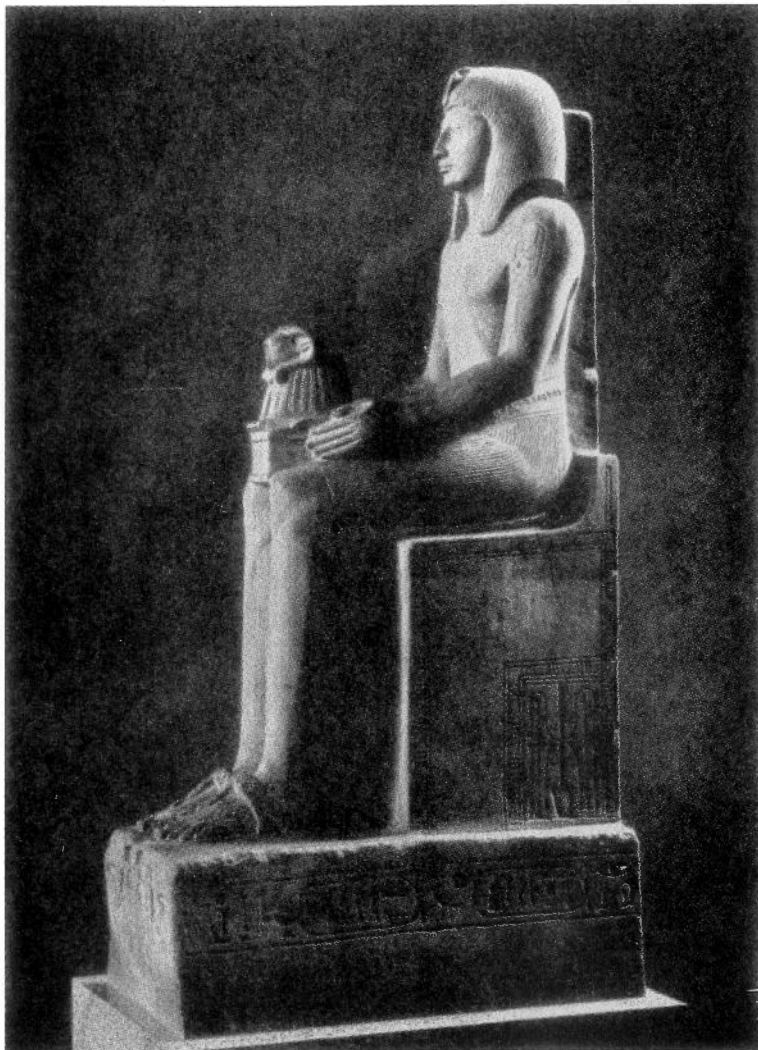
El faraón Seti II, tocado con una peluca y vestido con una falda, aparece sentado en su trono, sosteniendo en sus manos un altarcillo rematado por una cabeza de macho cabrío. A los lados del trono aparecen grabados los signos de la unión del Alto y Bajo Egipto

Por último, no es posible sentar con certeza la cronología de los seis primeros reyes de Israel, como tampoco la cronología paralela de Acáz y de Ezequías, tan importante con relación al ministerio de Isaías (el advenimiento de Ezequías en 716 no es más que supuesto, igual que la fecha de 701 para la campaña de Senaquerib). Parece ser que desde el siglo VII se introduce el cómputo anual a partir de otoño. De Manasés (687) a Sedecías (598), la cronología de Judá no presenta dificultades importantes y las fechas tienen una aproximación del orden de un año, según se considere que Nabucodonosor haya sido o no asociado a su padre con antelación de un año a la muerte de éste.

4. DEL EXILIO A LA ERA CRISTIANA. a) *Regreso del Exilio*. Resultan planteados al respecto dos problemas de cronología: la relación entre el convoy de Šēšēbaššar y el de Zorobabel; y sobre todo la cronología de las dos misiones de Esdras y de Nehemías.

Se puede identificar a Šēšēbaššar¹ y a Zorobabel² con base en la identidad de sus caracteres de jefes de caravana y de reconstrutores del Templo. Parece más natural diferenciarlos y colocar la misión de uno bajo Ciro y la del otro bajo Darío.

En cuanto a la cronología de Esdras y de Nehemías, relacionada con problemas, no sólo históricos, sino literarios y legislativos, no se puede hacer mucho más que resumir opiniones: según su libro, llega Esdras a Jerusalén el año séptimo de Artajerjes I, en 458³, y Nehemías en 445, en el año vigésimo del rey⁴. En 433 sale de nuevo para Persia y regresa antes del óbito del monarca (424)⁵. Este orden parece artificial por cuanto la misión de Esdras no dura sino un año y el contexto de ambas acciones es diferente. De ahí la hipótesis de una misión de Esdras bajo Artajerjes II en 398 (Van Hoonacker). Otros autores le hacen regresar en 427, año trigésimo séptimo de Artajerjes, por corrección del texto de Esdras 7,8. La hipótesis del regreso de Nehemías a una edad avanzada, bajo Artajerjes II, parece abandonada. Cualquiera que sea la solución que se adopte, la prioridad de la reforma, parcialmente política, de



Nehemías sobre la reforma religiosa de Esdras es casi segura.

¹Esd 1,8; 5,14. ²Esd 2,2; 3,2; 5,2. ³Esd 7,8. ⁴Neh 2,1.6. ⁵Neh 13,6-7.

b) *Levantamiento de los Macabeos*. El libro de Nehemías¹ muestra que la comunidad del cautiverio conservaba la costumbre de fechar de acuerdo con la manera habitual en la corte persa. Con la dominación seleucida, a partir de 198, el país judío conoció una era llamada era de los seleucidas, que se inicia con la entrada de Seleuco Nicátor en Babilonia. Los dos libros de los Macabeos la siguen, pero de modo diferente. 1Mac la hace empezar el 1 de Nisán de 312, según la costumbre babilónica (1Mac 14,1 fecha en 172 un acaecimiento de 171; consiguientemente el calendario adelanta); 2 Mac lo hace empezar en Tišri de 312, según la costumbre siria, que no había desaparecido del todo, por lo tanto, de Palestina en el siglo II. La profanación del Templo queda indudablemente fijada el 15 Kislēw

| | | LSB | | É. DHORME | |
|---|-------------|--|---------|---|---------|
| Abraham Isaac Jacob Éxodo Moisés Josué Jueces Samuel Saúl David Salomón | | 1850 1700 1250-1230 1220-1200 <i>ca.</i> 1200-1025 <i>ca.</i> 1040 <i>ca.</i> 1030-1010 1010-970 970-931 | | s. XVII-XVI s. XV <i>ca.</i> 1298 1232 <i>ca.</i> 1232-1225 s. XII-XI <i>ca.</i> 1020 <i>ca.</i> 1000-972 <i>ca.</i> 972-932 | |
| JUDÁ | ISRAEL | JUDÁ | ISRAEL | JUDÁ | ISRAEL |
| Roboam | Jeroboam I | 931-913 | 931-910 | 931-915 | 931-910 |
| Abías | | 913-911 | | 914-911 | |
| | Nadab | | 910-909 | | 910-909 |
| Asa | | 911-870 | | 911-870 | |
| | Baasa | | 909-886 | | 909-886 |
| | Ela | | 886-885 | | 886-885 |
| | Zimrí | | 7 días | | 7 días |
| | Omrí | | 885-874 | | 884-874 |
| | Acab | | 874-853 | | 873-853 |
| Josafat | | 870-848 | | 869-848 | |
| | Ocozías | | 853-852 | | 852-851 |
| | Joram | | 852-841 | | 851-841 |
| Joram | | 848-841 | | 847-842 | |
| Ocozías | Jehú | 841 | 841-814 | 842 | 841-813 |
| Atalía | | 841-835 | | 842-834 | |
| | Joacaz | | 814-798 | | 813-796 |
| Joás | | 835-796 | | 834-796 | |
| | Joás | | 798-783 | | 796-780 |
| Amasías | | 796-781 | | 796-780 | |
| | Jeroboam II | | 783-743 | | 780-740 |
| Ozías = Azarías | | 781-740 | | 780-746 | |
| | Zacarías | | 743 | | 6 meses |
| | Šallūm | | 743 | | 1 mes |
| | Menahem | | 743-738 | | 740-735 |
| Jotam | | 740-736 | | 746-736 | |
| | Pēqahyāh | | 738-737 | | 734 |
| Acaz | Pēqah | 736-716 | 737-732 | 736-716 | 734-730 |
| | Oseas | | 732-724 | | 730-721 |
| Ezequías | | 716-687 | | 716-688 | |
| Manasés | | 687-642 | | 688-642 | |
| Amón | | 642-640 | | 642-640 | |
| Josías | | 640-609 | | 640-609 | |
| Joacaz | | 609 | | 609 | |
| Joaquim | | 609-598 | | 609-598 | |
| Jeconías-Joaquín | | 598 | | 598-597 | |
| Sedecías | | 598-587 | | 597-587 | |

* Sobre los diferentes autores en que se apoya la presente tabla cronológica, cf. Bibliografía,

LOS PATRIARCAS HASTA LA CAUTIVIDAD

| G. RICCIOTTI | | HAAG | | PIROT-CLAMER | | C. SCHEDL | |
|--------------|---------|---------------|---------|--------------|---------|----------------|----------------|
| 2164 | | ca. 1600 | | | | | |
| 2066 | | | | | | | |
| 1360-1200 | | 1526 | | | | | |
| 1040-1012 | | ca. 1040-1010 | | | | | |
| 1005-972 | | ca. 1010-970 | | | | | |
| 972-932 | | 970-930 | | | | | |
| JUDÁ | ISRAEL | JUDÁ | ISRAEL | JUDÁ | ISRAEL | JUDÁ | ISRAEL |
| 932-915 | 932-911 | 929-913 | 929-909 | 932-916 | 932-911 | 931/30-914 | 931/30-910 |
| 915-913 | | 912-910 | | 915-913 | | 914/13-912 | |
| | 911-910 | | 909-908 | | 911-910 | | 910-909 |
| 913-873 | | 910-870 | | 912-872 | | 912/11-871 | |
| | 910-887 | | 908-885 | | 910-887 | | 909/8-886 |
| | 887-886 | | 885-884 | | 887-886 | | 886-885 |
| | 886 | | 884 | | 886 | | 885 |
| | 886-875 | | 884-873 | | 886-875 | | Tibni 885-880 |
| | 875-853 | | 873-854 | | 875-854 | | 885-/84874 |
| 873-849 | | 872-849 | | 872-849 | | 870-845 | |
| | 853-852 | | 854-853 | | 854-853 | | 876-852 |
| | 852-842 | | 853-842 | | 853-842 | | 851-841 |
| 849-842 | | 849-842 | | 849-842 | | { 845/44-841 | |
| | | | | | | { 849/48-845 | |
| 842 | 842-815 | 842 | 842-815 | 842 | 842-815 | 841 | 841/40-814 |
| 842-836 | | 842-936 | | 842-837 | | 841/40-836 | |
| | 815-799 | | 814-798 | | 815-799 | | 814/13-798 |
| 836-797 | | 836-797 | | 837-798 | | 836/35-797 | |
| | 799-784 | | 798-783 | | 799-784 | | 798/97-783 |
| 797-769? | | 797-769 | | 798 790 | | 797/96-768 | |
| | 784-744 | | 783-743 | | 783-743 | | { 783/82-753 |
| 769?-737? | | 769-738 | | 790-739 | | { 768/67-740 | { (793/92-783) |
| | 744 | | 743 | | 743 | { (791/92-768) | 753 |
| | 744 | | 743 | | 743 | | 753 |
| | 744-735 | | 743-737 | | 742-738 | | 753/52-743 |
| 737?-733 | | 738-736 | | 739-737 | | { 740/39-735 | |
| | 735-733 | | 737-736 | | 738-737 | { (751/50-740) | 742-741 |
| 733-718? | 733-731 | 736-721 | 736-732 | 737-726 | 737-731 | 735/34-728 | 740-731 |
| | 731-725 | | 732-731 | | 730-722 | | 730-722 |
| 718?-684 | | 721-693 | | 725-697 | | 728/27-698 | |
| 689-641 | | 693-639 | | 696-642 | | 698-643/42 | |
| 641-639 | | 639-638 | | 641-640 | | 642-641/40 | |
| 639-609 | | 638-608? | | 639-609 | | 640-609 | |
| 609 | | 608? | | 609 | | | |
| 608-597 | | 608-598 | | 608-598 | | | |
| 597 | | 598 | | 597 | | | |
| 597 | | 598-587/6 | | 596-586 | | | |

de 145 por 1Mac 11,1 por error del copista, ya que 2 Mac 10,5 acredita que la purificación ocurrió tres años más tarde en el aniversario de la profanación, el 25 de Kislêw (24 de diciembre de 168).

La cronología del siglo I A.C., con las dos tomas de Jerusalén (Pompeyo, 10 de Tišri de 63; Herodes, 10 de Tišri de 37), ofrece puntos suficientemente seguros.

¹Neh 5,14.

5. CRONOLOGÍA DEL NT. a) *Cronología de la vida de Nuestro Señor Jesucristo. Infancia.* Mateo y Lucas, quienes presentan perspectivas del todo diferentes para narrar el nacimiento de Jesucristo, concretan que nació bajo Herodes, y poco antes de la muerte de éste¹. Según Josefo (*Ant. Iud.*, 18,8,1), murió Herodes en 4 A.C., poco antes de la Pascua (12 abril) y después de un eclipse de luna (12-13 de marzo). Dionisio el Exiguo, que en el siglo VI determinó la era cristiana, sufrió un error de cuatro años por lo menos. Se podría alcanzar mayor precisión si fuera conocido el censo de Quirino citado por Lucas². De corresponder a la misión extraordinaria de Quirino (entre 10 y 7 A.C.), anterior a su legación de 6 D.C., Jesucristo tuvo que nacer entre 8 y 6,

lo cual no debilita la afirmación aproximada en Lucas 3,23.

¹Mt 2,1; Luc 1,5. ²Lc 2,1-2.

COMIENZO DEL MINISTERIO PÚBLICO. Lucas determina la vocación de Juan Bautista en relación con el pontificado de Caifás (18-36); con el gobierno de Poncio Pilato (26-36); con fechas ignoradas de Lisaniás y con el décimoquinto año de Tiberio (25), si se considera punto de partida la asociación de Tiberio al imperio en el año 12 (hipótesis poco probable), o de 1 de octubre del 27 al 30 de septiembre del 28, de seguir Lucas la costumbre siria. Según el evangelio, el bautismo de Jesús parece debe de seguir muy de cerca a la vocación del Bautista.

Juan¹ sitúa la primera Pascua del ministerio público 46 años después del principio de la construcción del Templo, iniciada en el vigésimo año de Herodes, en 20-19; esto nos lleva al 27 o al 28.

¹Jn 2,46.

DURACIÓN DEL MINISTERIO PÚBLICO. La presentación esquemática de los Sinópticos permitiría reducir el ministerio a un año. San Juan, al distinguir tres Pascuas¹, obliga a tener en cuenta por lo menos dos años y meses.

Cronología de Israel desde la Cautividad hasta Herodes el Grande

| | LSB | É. Dhorme | G. Ricciotti | Haag | Grollenberg ¹ |
|---------------------------|---------|-----------|--------------|---------|--------------------------|
| CAUTIVIDAD | 587 | 587 | 586 | 587/586 | 587 |
| Edicto de Ciro | 538 | 538 | | | 538 |
| Esdras-Nehemías | 445/398 | 458/445 | | | 458/445(433) |
| Matatías | † 166 | † 166 | † 166/165 | † 166 | |
| Judas Macabeo | 166/160 | 166/160 | 166-165/160 | 166/161 | † 161 |
| Jonatán Macabeo | 160/143 | 160/143 | 160/143 | 161/143 | 161/142 |
| Simón Macabeo | 143/134 | 142/134 | 143/134 | 143/135 | 142/135 |
| Juan Hircano I | 134/104 | 134/104 | 134/104 | 135/104 | 135/104 |
| Aristóbulo I | 104/103 | | 104/103 | 104/103 | 104/103 |
| Alejandro Janneo | 103/76 | 103/76 | 103/76 | 103/76 | 103/76 |
| Alejandra | 76/67 | 76/67 | 76/67 | 76/67 | 76/67 |
| Aristóbulo II | 67/63 | 67/63 | 67/63 | 67/63 | |
| Pompeyo | 63 | 63 | 63 | 63 | |
| Hircano II | 63/40 | | 63/40 | 63/40 | |
| Antígono II | 40/37 | | 40/37 | 40/37 | 40/37 |
| Herodes I el Grande | 37/4 | | 37/4 | 37/4 | 37/4 |

¹ L. H. GROLLENBERG, *Atlas de la Bible*, París-Bruselas 1955, pág. 100 y sigs.

| Cronología de Palestina desde Arquelao hasta Bar Kōkēbā ³ | | | | | | | | | | |
|--|---------|------------|---------|-------------------|------------|--------|--------------------|-------|------------|---------|
| JUDEA - SAMARÍA | LSB | RIC-CIOTTI | HAAG | GALILEA PEREA | RIC-CIOTTI | HAAG | BATANEA | LSB | RIC-CIOTTI | HAAG |
| Arquelao | | 4-6 | 4-6 | Herodes Antipas | 4-40 | 4-39 | Filipos | | | |
| PROCURADORES { Coponio | 6-8 | 6-9 | | | | | | | | |
| Marco Ambibulo | | 9-12 | | | | | | | | |
| Annio Rufo | | 12-15 | | | | | | | | |
| Valerio Grato | | 15-26 | | | | | | | | |
| Poncio Pilato | 26-36 | 26-36 | 26-36? | | | | | | | |
| Marcelo | | 36-37 | | | | | Provincia de Siria | | 33-34 | 337-4 |
| Marullo | | 37-41 | | | | | | | | |
| Agripa I. | | 41-44 | 41-44 | Herodes Agripa I | 41-44 | 39-44 | Herodes Agripa I | 37-44 | 37-44 | 37-44 |
| PROCURADORES { Cuspido Fado | 44-46 | 44-46 | | | 44-46 | | | | | |
| Tiberio Alejandro | 46-48 | 46-48 | | | 46-48 | | | | | |
| Ventidio Cumano | 48-52 | 48-52 | | | 48-53 | | | | | |
| Antonio Félix | 52-60 | 52-60 | 52-59 | Herodes Agripa II | 53-100? | 53-100 | Herodes Agripa II | | 53-100? | 53-100? |
| Porcio Festo | 60-62 | 61-62 | 59-62 | | | | | | | |
| Albino | 62-64 | 62-64 | | | | | | | | |
| Gesio Floro | 64-66 | 64-66 | | | | | | | | |
| Revolta Judía | 66 | 66 | | | | | | | | |
| VESPASIANO Y TITO | 66-70 | 66-70 | 66 | | | | | | | |
| Destrucción de Jerusalén .. | 70 | 70 | 70 | | | | | | | |
| Sublevación de Bar Kōkēbā ³ | 132-135 | 132-135 | 132-135 | | | | | | | |

De 4,35 (4 meses antes de la cosecha), y de 5,1, donde la fiesta citada no ha de ser necesariamente la Pascua, no hay que deducir necesariamente un año más.

¹Jn 2,13; 6,4; 11,55.

FECHA DE LA PASIÓN. Tanto los Sinópticos como san Juan coinciden en situar la muerte de Jesucristo en viernes¹. Juan indica claramente que Jesucristo murió el día de la preparación de la Pascua, un 14 de Nisān², vigilia de un sábado solemne³. Pero los Sinópticos presentan la Cena como ágape pascual⁴. Han sido aducidas hipótesis diversas; los más radicales niegan que la Cena haya sido una auténtica cena pascual. Otros suponen que Jesucristo celebró la Pascua en fecha legítima, pero no oficial, en miércoles, por ejemplo, según aducen los documentos de Qumrán, de lo que se infiere que el proceso, que los evangelios resumen, duró en realidad tres días (→ **Cena, Fecha de la Última**).

El viernes 14 de Nisān pudo caer en 11 de abril de 27, en 7 de abril de 30 o en 3 de abril del 33. La más verosímil de todas estas fechas es la segunda.

¹Mt 27,62; Mc 15,42; Lc 23,54; Jn 19,31. ²Jn 13,1; 18,28; 19,31. ³Jn 19,31. ⁴Mt 26,17-20; Mc 14,12,17; Lc 22,7,14; 22,15.

b) *Cronología de la época apostólica.* Toda la polémica sobre la cronología de los cuarenta años que median

entre la muerte y resurrección de Jesucristo y la destrucción de Jerusalén en el año 70, se centra en los Hechos de los Apóstoles y en las epístolas paulinas. Se trata de concretar la exacta sucesión de acontecimientos (sobre todo, al respecto de conciliar Act y Gál 1 y 2) y de hallar concatenación con la cronología universal. Los principales puntos de referencia son:

MARTIRIO DE ESTEBAN. La ejecución ilegal puede ser situada durante un período carente de autoridad, después de la salida de Pilato, en 36.

EVASIÓN DE DAMASCO (Act 9,23; 2 Cor 11,32). No hay monedas romanas de Damasco de la época de Calígula y de Claudio (37-54). A la sazón podía pertenecer la ciudad a los nabateos.

MUERTE DE AGRIPA Y HAMBRE. Según Josefo (*Ant. Jud.*, 19,8,2) este óbito y la persecución de los apóstoles pueden ser situados en la primavera del 44.

CONCILIO DE LOS APÓSTOLES. El cómputo se basa en los catorce años de Gál 2,1. Con base en 36, e incluyendo los tres años de Gál 1,18, se obtiene el año 49.

SAN PABLO EN CORINTIO. La expulsión de los judíos de Roma por Claudio en 49-50 coincide con Act 18,2.



Pompeyo, el general romano con cuya entrada en Jerusalén, el 63 A.C. se inicia la dominación romana sobre Tierra Santa.
(Foto F. Arborio Mella, Milán)

La inscripción de Galión en Delfos sitúa su preconculado en 52 y la estancia de Pablo en Corinto en 51-52

DETENCIÓN DE SAN PABLO. La incertidumbre al respecto de la fecha de la salida del procurador Félix no permite concretarla con certeza, y varían las diversas hipótesis entre 54 y 59, aunque las fechas comúnmente admitidas son 57 y 58. Esto fijaría el viaje a Roma en 59 ó 60 y el fin de la primera cautividad romana en 62 ó 63.

Bibl.: E. RUFFINI, *Chronologia Veteris et Novi Testamenti*, Roma 1925. L. PIROT - F. PRAT, *Chronologie biblique*, en *DBS*, I, Paris 1928. H. H. ROWLEY, *From Joseph to Joshua*. Oxford 1950. G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*, Turin 1950. E. R. THIELE, en *VT*, 4 (1954), págs. 191. J. DUPONT, *Chronologie paulinienne*, en *RB*, 62 (1955), págs. 55-59. A. JAUBERT, *La date de la Cène*, Paris 1957. W. F. ALBRIGHT, *The Archaeology of Palestine*, Londres 1960. C. SCHEDL, *Textkritische Bemerkungen zu den Synchronismen der Könige von Israel und Juda*, en *VT*, 12 (1962), págs. 88-119.

M. JOIN-LAMBERT

CRONOLOGÍA GEOLÓGICA. Es la parte de la geología que se ocupa de establecer un cómputo en los tiempos geológicos, buscando el orden natural de sucesión de los acontecimientos que han ocurrido en la Tierra, así como fechas fijas que sirvan de base para medir el tiempo transcurrido.

La *cronología relativa* se establece por el orden de superposición de los estratos que se han ido depositando por el proceso de sedimentación, de forma que los más antiguos están debajo de los más modernos.

cuando no se ha alterado su disposición inicial. La edad relativa de una roca sedimentaria se puede determinar por el estudio de los fósiles que contiene, pues, como todos los seres orgánicos han evolucionado en el tiempo, los fósiles de cada época de la historia de la Tierra serán distintos, y las rocas que contengan los mismos fósiles serán contemporáneas. Esto supone el establecimiento previo de una escala de «fósiles característicos» de los diferentes períodos geológicos.

La *cronología absoluta*, que pretende medir en años el tiempo geológico, se establece determinando el estado más o menos avanzado de desintegración en que se encuentran ciertos minerales radiactivos, conociendo previamente, por experiencias de laboratorio, su velocidad de desintegración. Por ejemplo, partiendo de la base de que 1 gr. de uranio en un año produce por desintegración $1,25 \times 10^{-10}$ gr. de plomo 206, se puede determinar la edad en años de un mineral en vías de desintegración, multiplicando por 8×10^9 la relación en peso Pb/U existente en el mineral. Para fechas muy recientes, dentro siempre de la era cuaternaria, se emplea el carbono 14, radiactivo, que permite medir con gran exactitud fechas hasta de 30 000 años. La base de este método estriba en que, la relación C 14/C₁₂ es constante para todos los seres vivos, pero se altera, disminuyendo progresivamente de valor, a medida que se va desintegrando el radiocarbono C 14, reduciéndose a la mitad al cabo de 5700 años.

Otro método sencillo, pero menos exacto, consiste en determinar el contenido en flúor de un fósil, pues, con el transcurso del tiempo, se opera en los fósiles un enriquecimiento progresivo de este elemento. Pero el método no proporciona edades absolutas, sino simplemente permite comparar dos fósiles, para decidir cuál de los dos es más antiguo o si ambos son contemporáneos. Además, el contenido en flúor varía de un yacimiento a otro, pero, en muchos casos, este método ha permitido llegar a resultados definitivos, como en el descubrimiento del fraude de Piltdown.

En algunos casos especiales, cuando se sabe que la velocidad de sedimentación se han mantenido sensiblemente constante, se puede medir el tiempo geológico por el espesor de sedimentos acumulados. Por ejemplo, este método es de aplicación en el estudio de los depósitos glaciares, pero en general no se puede aplicar, porque la velocidad de sedimentación es muy variable.

Bibl.: F. E. ZEUNER, *Geocronología. La datación del pasado*, Barcelona 1956 (trad. cast.).

B. MELÉNDEZ

CRONOLOGÍA PREHISTÓRICA DE PALESTINA Y PRÓXIMO ORIENTE. → Prehistoria.

CRUCIFIXIÓN. El suplicio de la cruz lo emplearon los persas por primera vez, según diversos documentos. De ellos pasó a los cartagineses, de los cuales lo aprendieron los romanos que fueron los que más lo aplicaron en todos los pueblos que dominaron. Los griegos también lo emplearon, pero fuera de su patria. Alejandro Magno crucificó a 2000 tirios. La primera vez que se menciona en Palestina es en tiempo de Antíoco Epifanes (→ **Empalamiento**).

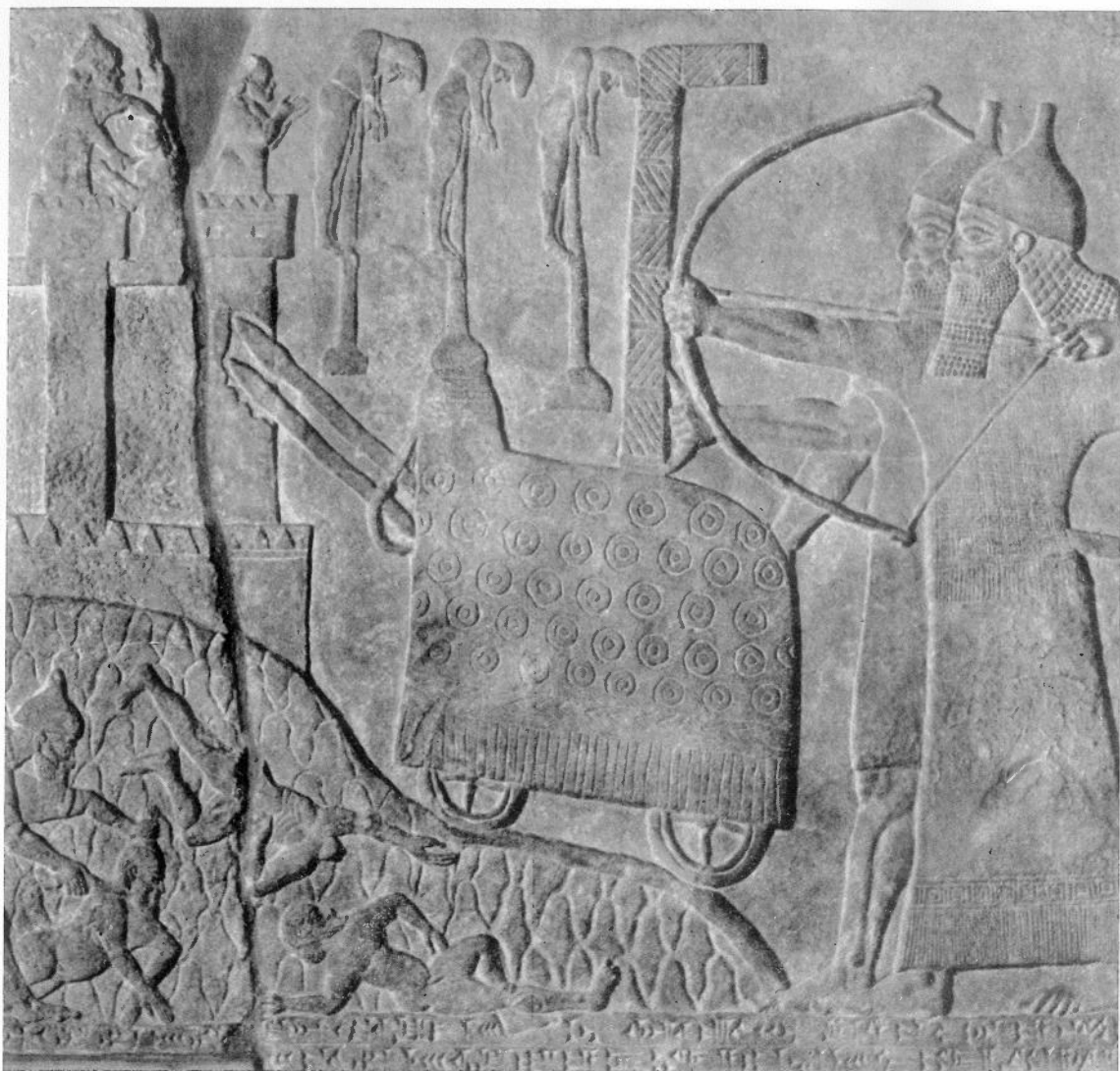
Como preparación para la crucifixión se azotaba antes al condenado, ordinariamente una vez atado al patíbulo y mientras lo llevaban al lugar del suplicio por las calles más concurridas, para escarmiento de los demás y vergüenza propia, ya que el palo vertical de la cruz solía estar en el lugar de las ejecuciones.

Una vez llegados al lugar del suplicio, el reo, atado o clavado al patíbulo, era levantado al palo vertical por medio de cuerdas, escalas o con las manos simplemente, según la altura de la cruz, y era fijado en él; por último se le fijaban los pies con cuerdas o clavaban con dos clavos. De ahí las frases: *patibulo suffixus in cruce tollitur; in cruce agere, agi, tollere, ascendere, excurrere*. La misma serie de acciones indica el texto evangélico de Jesús a san Pedro: «Cuando eras joven te ceñías e ibas a donde querías; mas cuando envejecas, *exten-*

derás tus brazos y otro te ceñirá y te llevará a donde no quieras»¹. Primero Pedro extenderá los brazos para ser fijado al patíbulo y luego será atado y llevado al lugar del suplicio y levantado en la cruz.

Los horrores de la crucifixión se alargaban hasta días enteros. La sed, debida a la pérdida de sangre, a la deshidratación del organismo por el mucho sudor y temperatura, era otro de los grandes tormentos². A los dolores físicos había que añadir los morales, como eran la vergüenza de verse completamente desnudo ante los curiosos y transeúntes, que presenciaban o pasaban por el lugar insultándoles³. Este tormento era propio de esclavos, desertores, ladrones y de todos los que habían perdido la personalidad; todo lo cual hacía de la cruz, según los contemporáneos, «el suplicio más cruel y horroroso de todos», «el extremo y sumo suplicio de

Relieve asirio procedente de Nínive, en el que aparecen unos prisioneros siendo empalados. Este sistema de ejecución fue probablemente uno de los precursores de la crucifixión. (Foto *British Museum*)



la esclavitud», «el más terrible suplicio antiguo de los patíbulos», «la muerte más vergonzosa».

La muerte sobrevénia, según los médicos, por calambres tetánicos y por sofocación, ya que la sangre del crucificado no podía circular por sus miembros, violentamente extendidos, y por lo mismo era retenida en los pulmones y constreñía el corazón, causándole grandes dolores hasta que lo paralizaba, y todo con pleno conocimiento.

Los crucificados eran custodiados por los soldados y después de muertos permanecían sin sepultura, presa de las fieras y de las aves. A veces se aceleraba la muerte de los crucificados por el *crurifragium*, rotura de las piernas, con la transfixión⁴ o ahogándolos con humo. También podían los familiares o personas de mucha influencia conseguir que se depusieran vivos o al menos que les entregaran el cadáver⁵.

El condenado llevaba colgada la causa de su pena de muerte o era fijada en la cruz. Estas sentencias eran cortísimas y no se podían cambiar una vez escritas; contenían el nombre del condenado y su crimen.

¹Jn 21,18-19. ²Jn 19,28-29. ³Mt 27,39-43. ⁴Jn 19,31-34. ⁵Jn 19,38-40.

Bibl.: HERODOTO, *Hist.*, 1,128; 3,125,129. POLIBIO, *Hist.*, 1, 24,60. CURCIO RUFO, *De rebus gestis Alex. M.*, 4,4,19. VALEKIO MÁXIMO, *De factis dictisque memorabilibus libri IX*, 1,7,4. PLAUTO, *Mostellaria*, 1,56 y sigs. F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 20,6,2; id., *Bel. Iud.*, 7,6,4. ORÍGENES, en *PG*, 13,1793. T. MOMMSEN, *Römisches Strafrecht*, Leipzig 1899.

M. BALAGUÉ

CRUZ. Probablemente se deriva del sánscrito *kruga*, «cayado»; los griegos la llaman *σταυρός*, *σκόλοψ*, «palo», «estaca», y los hebreos *עֵץ*, «árbol». Todos estos nombres indican el origen primitivo de la cruz como suplicio, un árbol o palo al cual fijaban con cuerdas o con clavos al condenado, o bien lo empalaban^A.

Anverso de un cuadrante de bronce con una palmera y la inscripción *ΚΑΙΣΑΡΤΟΣ*. Acuñada hacia el 58-59 d. c. (Foto Monasterio de Montserrat)



Después le añadieron el palo transversal, que fue la horca de las eras o el *patibulo*, llamado así por los romanos porque al principio era la tranca de las puertas de casa y, una vez removida, *patebant fores*, quedaban «abiertas». De la combinación de ambos palos resultaron las clásicas formas de cruz: *commissa* T o en forma de *tau* griega y que, por llevarla siempre cosida a su manto san Antonio Abad, los cristianos de Egipto llamaron antoniana; la *immissa*, *capitata* o *latina* †; la griega + de trazos iguales; y la *decusata*, *andreaea* o en aspa X, cuya existencia no está acreditada por documento alguno hasta el siglo X. Además el palo vertical tenía el cuerno, *aculeus* o saliente, en donde descansaba el crucificado para prolongar la vida; de ahí los términos «cabalgar», «estar sentado en la cruz»^B. Los cristianos pronto quitaron el cuerno de la cruz de Cristo por el aspecto indecoroso que ofrecía. Se duda del supedáneo, ya que, fuera de la ilustración satírica del Palatino, no se encuentra atestiguado hasta san Gregorio de Tours^C. Las cruces eran ordinariamente bajas, para comodidad de los soldados que crucificaban, y para que mejor alcanzaran las fieras a los reos, siempre que eran además *dammati ad bestias*^D. Sólo para mayor humillación y escarmiento eran altas^E. Emplearon por primera vez la cruz como suplicio, según los documentos, los persas, de ellos pasó a los griegos, cartagineses y romanos, que la usaron en gran escala en todos los pueblos que dominaron, incluida Palestina.

Como adorno también se encuentra la cruz antes de Jesucristo. Son curiosas las condecoraciones cruciformes de Asurbanipal y Samsiramman, los pendientes cruciformes también encontrados en las tumbas de Cartago, la cruz svástica de los hindúes † cuyo significado se ignora, aunque parece fuera un signo astronómico. Finalmente está la cruz *ansada* de Egipto, la mal llamada llave de Egipto por su forma; era señal de vida, que esto significa *anh*, y tal como da a entender el bajorrelieve de la diosa Knu, en actitud de meter dicho signo por las narices del hombre que acaba de formar.

^ASÉNECA, *Ep. XIV*. ^BJUSTINO, en *PG*, 6,693 y sigs. ^CIRENEO, en *PG*, 7,794 y sigs. ^DPL, 71,711. ^ESUETONIO, *Nerón*, 29. ^FSUETONIO, *Galba*, 9.

M. BALAGUÉ

CRUZ, Invención de la. La Iglesia católica dedica el 3 de mayo a honrar la cruz del Salvador, porque en tal fecha se ha supuesto que fue hallada, después de haber permanecido ignorado su paradero muchos años. La fiesta de la Invención, así como la de la Exaltación, primitivamente celebradas en el mismo día, es de origen palestinese y fue instituida para conmemorar la dedicación de la dos basílicas construidas por Constantino, sobre el Santo Sepulcro una y en el Calvario la otra el año 335. Esta fiesta, según Egeria, se hizo coincidir con el día en que había sido hallada la cruz del Salvador. Las tradiciones que transmiten las circunstancias del hallazgo pueden reducirse a tres: a) la *Doctrina de Addai*, de origen edesiano, según la cual fue Protonice, mujer del emperador Claudio, la que encontró la cruz verdadera; b) la leyenda que atribuye este hecho a Elena, madre de Constantino; y c) la leyenda de Judas Ciriaco, resultado de la leyenda anterior y la historia de

la conversión del judío Judas, obispo de Jerusalén con el nombre de Ciriaco. Esta multiplicidad de tradiciones, la disconformidad de distintos documentos del siglo IV al VI, que nos hablan de invención de la cruz, y el silencio de otros, no permiten precisar ni el día ni el año (antes del 335), ni la forma del hallazgo del santo madero, aunque parece probable que en él interviniera la emperatriz Elena.

Bibl.: H. LECLERCQ, en *DACL*, III, cols. 3131-3139. H. MARUCCI, en *DB*, II, cols. 1130-1131. A. HOLDER, *Inventio sanctae Crucis*, Leipzig 1889, págs. 44-56. L. DE COMBES, *La vraie croix perdue et retrouvée*, Paris 1902, págs. 265-273. J. TURMEL, *L'invention de la sainte croix*, en *Revue du clergé français*, 1907, vol. I, págs. 525-535. U. HOLZMEISTER, *Crux Domini atque Crucifixio*, 1934.

V. POLENTINOS

CUADRA. → Caballeriza.

CUADRANTE (κοδράντης; Vg. *quadrans*). Cuarta parte del → as y la moneda romana de bronce de valor más exiguo. Se emplea en Mateo¹ como la expresión de una cantidad ínfima, y en Marcos² equivale a dos leptones. El cuadrante es significativo de una suma mínima (→ Monedas).

¹Mt 5,26. ²Mc 12,42.

Monte de la Cuarentena o Ġebel Qarantal con el monasterio griego ortodoxo. En la cima, a la derecha, aparece un recinto amurallado en cuyo interior hay restos de una antigua capilla, en el lugar desde donde Satanás mostró a Jesús «todos los reinos de al tierra». (Foto P. Termes)

Bibl.: A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, II, Paris 1953, pág. 273. A. PENNA, *Quadrante*, en *ECatt*, X, Roma 1953, col. 362.

D. VIDAL

CUARENTA (heb. ¹*arbā'im*; τεσσαράκοντα; Vg. *quadraginta*). Número de valor místico y teológico (en lo que se refiere a la historia de la salvación) entre los hebreos. Así la SE habla de los cuarenta días de lluvia que duró el diluvio¹, de los cuarenta años de viaje por el desierto², de los cuarenta días que Moisés pasó por dos veces en el Sinaí³, los cuarenta días que duró el desafío de Goliat⁴, los cuarenta días de camino del profeta Elías⁵, los cuarenta días dados a Nínive para hacer penitencia⁶, los cuarenta días de ayuno que observó Jesús en el desierto⁷, y los cuarenta días después de su resurrección, en los que se apareció a sus discípulos⁸.

¹Gn 7,12. ²Éx 16,25. ³Éx 24,18. ⁴1 Re 17,16. ⁵1 Re 19,8. ⁶Jon 3,4. ⁷Mt 4,2. ⁸Act 1,3.

Bibl.: A. HELLER, *Biblische Zahlensymbolik*, Reutlingen 1936.

M. GRAU

CUARENTENA, Monte de la. Montaña de Palestina que los árabes llamaron Ġebel el-Dūq, «monte de





El monte de la Cuarentena visto desde las ruinas de Tell el-Sultān, la antigua Jericó. En la cima de la montaña se hallaba la fortaleza de Dok. (Foto P. Termes)

la observación», siguiendo las fuentes arameas y que los documentos bizantinos transformaron en Δώκ o Δούκκ. Hoy lleva el nombre de Ġebel Qarantal. Está situada a 4 km al norte y frente a la moderna Jericó. Su altura es de 492 m sobre el nivel del mar Muerto y sus laderas, desnudas y estériles, con numerosas grutas, sirven de límite al desierto de Bēt ʿĀwen¹. Ptolomeo, yerno de Simón Macabeo, dio muerte alevosamente a este sumo sacerdote y a dos de sus hijos en una pequeña fortaleza, llamada Dagón por Josefo, construida en esta montaña². Desde las Cruzadas es considerada como el lugar donde Jesús ayunó cuarenta días consecutivos y fue tentado por el diablo³. Muchos anacoretas se retiraron a las grutas del monte, en cuya cima hubo una iglesia (siglo IV), convertida más tarde en fortaleza.

¹Jos 18,12. ²1Mac 16,15. ³Mt 4,1-11; Lc 4,1-13.

Bibl.: ABEL, I, págs. 375-376.

V. POLENTINOS

CUARTO (Κουᾶρτος; Vg. *Quartus*, «cuarto»). Cristiano de Corinto, tal vez de origen romano, que saluda a los fieles de Roma por mediación de san Pablo.

Rom 16,24.

Bibl.: F. X. PÖLZL, *Die Mitarbeiter des Weltapostels Paulus*, Regensburg 1911. HAAG, col. 1393.

CUATERNARIA, Era. Abarca el tiempo transcurrido desde el final de la era terciaria hasta nuestros días, y se caracteriza por la sucesión de periodos «glaciares» (→ **Glaciaciones cuaternarias**) e «interglaciares», de clima frío y cálido alternativamente, que en ella han tenido lugar. Un acontecimiento de la máxima importancia ha sido la aparición del hombre sobre la Tierra, y el desarrollo de la humanidad hasta la actualidad. La duración de la era cuaternaria se estima, según diversos cálculos, en algo menos de un millón de años, oscilando los valores más seguros entre 600 000 y 800 000 años. El límite inferior de la era cuaternaria es una cuestión muy discutida, en la que aún no se ha logrado unanimidad de criterio; generalmente se admite que empieza con el comienzo de la primera glaciación llamada Günz. La fauna cuaternaria es muy parecida a la actual, aunque contiene varias especies ya extinguidas (mamut, oso de las cavernas, etc.), diferenciándose una «fauna cálida» interglaciaria, y otra «fría» propia de los periodos glaciares. En la vegetación, se acusa muy bien el avance y retroceso de los glaciares cuaternarios, así como las consiguientes variaciones climáticas; estos estudios se han realizado en gran parte gracias al estudio microscópico de los granos de polen contenidos en las turberas, limos y depósitos periglaciares.

La paleografía de la era cuaternaria es muy próxima a la actual, acusándose tan sólo movimientos de invasión y retroceso del mar en las costas, debidos en parte a hundimientos o elevaciones de las masas continentales, y en parte también a las variaciones de nivel del mar, a medida que el agua se transformaba en hielo que cubría los continentes y viceversa. Ha habido cambios climáticos importantes, transformándose en desérticas algunas regiones anteriormente cubiertas de bosques y con clima húmedo. Formaciones de esta era, son los aluviones y «terrazas» de los ríos, las «morrenas» o depósitos de sedimento transportados por los glaciares, y el «loess», sedimento arcilloso, de origen eólico, acumulado durante los períodos interglaciares.

La era cuaternaria se subdivide en pleistoceno y holoceno. El primero comprende las cuatro glaciaciones Günz, Mindel, Riss y Würm, y su duración es muy superior al segundo, que sólo tiene unos 20 000 años.

Un criterio corrientemente empleado para la subdivisión del cuaternario, se basa en los caracteres de las industrias líticas, fabricadas por el hombre en diferentes épocas, según puede verse en el adjunto cuadro.

Bibl.: M. GIGNOUX, *Géologie stratigraphique*, París 1943. K. VON BÜLOW, *Geología para todos*, Madrid 1957. F. E. ZEUNER, *Geocronología*, Barcelona 1956. E. B. BRANSON y W. A. TARR, *Elementos de Geología*, Madrid 1959.

B. MELÉNDEZ

CUATERNARIO DE PALESTINA.

El cuaternario es el último de todos los períodos geológicos, perteneciendo, por tanto, al fin de la era cenozoica. Su característica más acusada es la presencia del hombre desde los comienzos de su duración. El cuaternario se divide en pleistoceno, que lleva también el nombre de glacial, u holoceno, llamado asimismo actual. El período actual suele admitirse que comienza hacia el año 10 000 A.C. Generalmente, al hablarse del período cuaternario, suele referirse principalmente al pleistoceno, que, en líneas generales, corresponde al período de la prehistoria llamado paleolítico.

El acontecimiento geológico más notable del pleistoceno es la formación de cuatro períodos glaciares, que dan lugar a un notable descenso de la temperatura en toda la Tierra: los hielos polares invaden grandes regiones de la zona templada del

planeta y en las altas cordilleras se forman enormes depósitos de hielo que bajan a los valles en forma de lenguas glaciares. Estas cuatro fases glaciares son comúnmente conocidas con los nombres de Günz, Mindel, Riss y Würm, estando separadas entre sí por tres períodos interglaciares de clima cálido. Todo el conjunto de variaciones climatológicas, que a su vez suponen notables cambios en la fauna y en la flora de las diversas regiones, abarca un espacio de tiempo cuya duración máxima no excede en mucho al medio millón de años.

Siendo Palestina una región situada ya entre los 31° y 33° de latitud norte, se comprenderá que las variaciones climatológicas, que tanto hubieron de afectar a la zona templada, no se acusaran en ella con exceso. En Palestina, y en otras regiones de su latitud, se desarrollan durante el pleistoceno unos períodos de gran humedad, separados por otras épocas de clima más seco y cálido. Aquéllos reciben el nombre de pluviales y éstas el de interpluviales.

El Prof. L. Picard ha podido señalar con claridad la existencia de tres pluviales en Palestina, que designa con los nombres de A, B y C, siendo el A sensiblemente sincrónico de la glaciación mindeliense, el B de la rissense y el C de la würmiense.

Los hechos más destacados en la geología palestinense durante el cuaternario son la formación de las dunas

SUBDIVISION DE LA ERA CUATERNARIA

| PERIODOS GEOLOGICOS | EDAD EN AÑOS | GLACIACIONES | PERIODOS CULTURALES (industrias líticas) |
|-----------------------|--------------|-----------------------------|--|
| PLEISTOCENO | 20.000 | post-glaciar | Neolítico |
| | | | Mesolítico |
| | 115.000 | W Ü R M | Magdalenense |
| | | | Auriñaciense |
| | 200.000 | inter-glaciar Riss - Würm. | Musteriense |
| | | | |
| | 230.000 | R I S S | |
| | 430.000 | inter-glaciar Mindel - Riss | Acheulense |
| | | | |
| | 480.000 | M I N D E L | |
| P A L E O L I T I C O | 550.000 | inter-glaciar Günz - Mindel | Clactoniense |
| | 600.000 | G Ü N Z | |
| | | | |
| | | | Abbeviliense |
| | | | |

en la costa mediterránea y las variaciones del nivel de las aguas en el valle del Jordán, que ha dado lugar a la formación de terrazas a distintas alturas. No parece que durante los períodos pluviales el sistema Jordán-mar Muerto estuviera en comunicación directa con el mar. Finalmente en el norte del valle, especialmente en la zona del lago el-Huleh, hay alguna actividad volcánica, que recubre de basalto no pequeñas regiones.

El pluvial A es una época de gran actividad kársica, durante la cual se forman la mayor parte de las cavernas. Los restos más antiguos de la industria humana, el abbevillense y el achelense de Banāt Ya'qūb, pueden remontarse a estas épocas, bien sea a las fases anteriores al pluvial o a las inmediatamente subsiguientes.

Del gran interpluvial A-B se tienen los primeros testigos *in situ* de la ocupación de Palestina por el hombre: la industria tayaciense de los niveles más antiguos del yacimiento de la cueva de Umm Qatafa en Judea.

Al pluvial B ha de pertenecer el último nivel tayaciense de Umm Qatafa, el más antiguo del Tabūn (monte Carmelo), así como la industria achelense de la misma Umm Qatafa.

Durante el interpluvial B-C sigue desarrollándose el achelense final y el micoquiense en Qatafa y el Tabūn. Es la época del gran rinoceronte de Merck.

En el último pluvial D hay que incluir las fases más evolucionadas del micoquiense del Tabūn y el típico levalloisomusteriense de Palestina, que aparece en el Tabūn y en la cueva de Qafzah en Galilea. Es la época del llamado *homo palaestinis*, una variedad racial de gran importancia con caracteres híbridos entre los neandertalenses y el *homo sapiens*. En el momento de mayor apogeo pluvial existe el musteriense clásico y después el paleolítico superior, que en Palestina se divide en dos períodos: el auriniaciense clásico y el atlitiense. Los yacimientos típicos de esta época son las cuevas de el-Wad y el-Ahmar. Geológicamente es la época de las arenas y limos rojos; paleontológicamente la fauna de *Rhinoceros*, etc., va extinguiéndose, mientras aumenta la proporción de otras especies de clima menos cálido como el ciervo y el gamo.

Con el fin del pluvial C termina el período pleistoceno, es decir, el cuaternario propiamente dicho. A partir de este momento comienza a desarrollarse en Palestina la interesante cultura mesolítica llamada natufiense. Geológicamente estamos ya en la época actual.

Bibl.: L. PICARD, *Structure and Evolution of Palestine*, en *Bull. Geolog. Dept., Hebrew University*, IV, 2-4, Jerusalén 1943. *Migr.*, I, cols. 616-633. F. E. ZEUNER, *Dating the Past*, Londres 1951. R. NEUVILLE, *Le Paléolithique et le Mésolithique du Desert de Judée*, en *Arch. de l'Institut de Paleont. Humaine*, 24, París 1951. L. PICARD, *The Pleistocene Peat of Lake Hula*, en *Bull. of the Research Council of Israel*, I, II, 2, Jerusalén 1952.

J. GONZÁLEZ ECHEGARAY

CUATRO DOCUMENTOS. → Wellhausenismo.

CUATRO RINCONES Y QUICIOS DEL MUNDO.
Evangelió de los. Obra de los gnósticos secuaces de Simón Mago, los cuales, según Abraham Echellense,

inventaron para sí mismo un evangelio, lo dividieron en cuatro secciones y le dieron el título de referencia.

Bibl.: A. DE SANTOS, *Los Evangelios Apócrifos*, Madrid 1956.

A. DE SANTOS OTERO

CUB. → Kūb.

CUCHILLO. La SE cita diversos nombres. 1. *ma'ākélet* (μάχαιρα; Vg. *gladium*), cuchillo empleado principalmente para usos domésticos: Abraham usa un cuchillo de esta especie en el sacrificio de Isaac; uno de éstos sirve también al levita de Efraím para despedazar el cadáver de su esposa¹.

2. *Mahālāfim* (LXX omite; Vg. *culter*), término que designa los cuchillos usados en los sacrificios; se empleaban para cortar las porciones de las víctimas que habían de ponerse aparte. Se hacía gran uso de ellos².

3. *Hēreb šūr, šūr, šōr* (μάχαιρα πέτρινα; Vg. *culter lapideus*), cuchillo de piedra usado en la circuncisión³.

4. *Tā'ar ha-sōfēr* (ξυρὸς τοῦ γραμματέως; Vg. *scalpellum scribae*), empleado para cortar los cálamos del escriba⁴.

5. *Šakkīn* (LXX omite; Vg. *culter*), usado para trinchar las viandas⁵.

La SE no da detalles de la forma de las diferentes clases de cuchillos. Las excavaciones realizadas en Palestina revelan que el cuchillo de piedra estuvo en uso hasta época muy tardía; los cuchillos encontrados en las excavaciones son, en comparación con otros utensilios de metal, relativamente escasos.

¹Gn 22,6.10; Jue 19,29. ²Esd 1,9. ³Ex 4,25; Jos 5,2.3. ⁴Jer 36,23. ⁵Prov 23,2.

Bibl.: A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, I, París 1939, pág. 384.

T. DE J. MARTÍNEZ

CUERDA (σχοινίον, κάλος; Vg. *funis, funiculus*). El hebreo posee muchas palabras para designar las diferentes clases de cuerdas y cordeles, conforme a sus distintos usos o las materias de que se fabricaban, que eran varias: lino, fibra de palma, pelo de camello o de cabra, junco, cuero, etc. Ordinariamente se hacían por simple torsión y las cuerdas trenzadas eran consideradas mercancías de lujo¹. El término más usado y que designa la cuerda propiamente dicha es *hēbel*; se empleaba para trasladar pesos, fijar las tiendas en el suelo, suspender cortinas, atar animales y prisioneros, etc.²; designa también la cuerda con que se medían las grandes dimensiones y de ahí vino a ser sinónimo de tierra, propiedad y herencia³. Otras clases son: *āgmōn*, lazo de junco usado por los pescadores; *mētār*, propiamente la cuerda del arco, también las cuerdas con que se levantaban las tiendas; *qāw* (Vg. *mensura, norma*, en algunos casos), cordel empleado para usos técnicos: medir, dirigir una construcción, nivelar el suelo, etc.⁴. En el NT se usa la misma palabra para indicar las cuerdas del látigo con que Cristo arrojó del Templo a los mercaderes y las que sostenían las chalupas de la nave en que san Pablo fue llevado a Roma como prisionero⁵.

¹Ez 27,24. ²Jos 2,15; Is 33,20.23; Job 40,25; Est 1,6. ³Sal 16,6; Zac 2,5. ⁴Ex 35,18; Nm 3,37; 2 Re 21,13; Is 34,11; 44,13; Ez 47,3; Job 38,5. ⁵Jn 2,15; Act 27,32.

T. DE J. MARTÍNEZ



Servidores y monteros asirios transportando cuerdas y redes para fabricar trampas, durante una cacería de Asurbanipal. (Foto *British Museum*)

CUERNO (heb. *qeren*; κέρας; Vg. *cornu*). Los cuernos propiamente dichos son raramente mencionados en la SE. Abraham inmola en lugar de Isaac un carnero que encuentra enredado por los cuernos en la espesura¹. El Salterio habla de los cuernos y pezuñas del becerro², y de las astas que constituyen el arma poderosa de ciertos animales³. En el libro del Éxodo, el legislador se preocupa de los daños y heridas que el buey causa con sus cuernos⁴. Pulimentados y decorados, podían servir de recipiente de sustancias de valor, como el aceite de las unciones⁵, o afeites, como lo prueba el nombre de una hija de Job⁶. Posiblemente, los hebreos los emplearían, al igual que otros pueblos, para llevar agua y vino.

Como es el gran elemento ofensivo y defensivo de los animales rumiantes, y quizá lo más acusado en los de mayor fuerza, el cuerno llegó a ser en la literatura bíblica símbolo del poder y de la autoridad, y a veces de la prosperidad material. Moisés compara la gloria y el vigor de los hijos de José a las astas del toro y del búfalo⁷. También simboliza la fuerza espiritual y de salvación que Dios comunica al hombre. En tal sentido lo emplean Ana, madre de Samuel⁸, David⁹ y Zacarías, padre de san Juan Bautista¹⁰, aunque las traducciones modernas no vierten, por lo general, los términos originales al pie de la letra.

El altar de los holocaustos tenía cuatro cuernos que se untaban con la sangre de las víctimas, participando así, ésta era la intención, de alguna manera en el poder propiciatorio del sacrificio¹¹. El cuerno, desde el punto de vista de la música, designa un instrumento, de forma más o menos curva, del género de las trompetas (→ **Música**).

¹Gn 22,13. ²Sal 68,32. ³Sal 21,22. ⁴Éx 21,28-33. ⁵1 Sm 16, 1.13; 1,Re 1,39. ⁶Job 42,14. ⁷Dt 33,17. ⁸1 Sm 2,1.10. ⁹2 Sm 22,3. ¹⁰Lc 1,69. ¹¹Éx 27,2; Lv 4,7.18.30.34.

Bibl.: A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique* II, Paris 1953, pág. 195. J. PEDERSEN, *Israel*, III-IV, 3.ª ed., Copenhague 1953, págs. 218, 226, 238, 242, 369, 435, 454, 629, 683.

M. V. ARRABAL

CUERPO. Nuestra noción actual de cuerpo procede del dualismo helénico, o neta distinción entre el alma y el cuerpo, suavizada la nota peyorativa con que la filosofía griega había marcado al cuerpo considerándolo como cárcel del alma.

El pensamiento bíblico de contactos helenísticos comparte la misma noción, como se advierte en el libro de la Sabiduría, producto del judaísmo alejandrino. Es bien expresiva aquella frase que rezuma filosofía griega: «El cuerpo corruptible abruma al alma y la morada terrestre pone plomo al espíritu que medita muchas cosas»¹.

En cambio, en el pensamiento bíblico semítico no hay palabra que designe exactamente nuestra noción de cuerpo. La que más se le acerca es *bāsār*, que designa a toda la materia orgánica dotada de vida. No coincide con nuestra noción actual del cuerpo, pues supone, además del elemento corporal del hombre, su información vital. La antítesis griega entre cuerpo y alma es extraña al hebreo. En la mentalidad helénica, el alma encarcelada en el cuerpo suspira por la liberación del compañero malo. El cuerpo no es esencial para la persona. Es algo que el hombre posee, como puede poseer un vehículo más o menos deficiente. La concepción hebrea de la persona, al contrario, no puede prescindir del cuerpo. El hombre no tiene un cuerpo: es un cuerpo. Una prueba está en que el pensamiento semítico no sabía concebir la felicidad ultraterrena, al estilo griego, en el alma separada, prescindiendo del cuerpo, sino que tiene que recurrir a la resurrección por ser el cuerpo indispensable.

En el NT en general la palabra que significa propiamente cuerpo en griego, *σῶμα*, no designa ordinariamente en san Mateo, san Marcos y san Juan, sino el cuerpo muerto, el cadáver¹. También en Lc 17,37; 23,53.55; Act 9,40. Se exceptúa en san Mateo 6,29 y sigs., donde cuerpo puede significar, como en Pablo, toda la persona: «Más vale que perezca un miembro que *toda el cuerpo* vaya a dar a la gehenna». San Lucas al contrario, lo emplea en la acepción ordinaria de cierta oposición al alma².

En san Pablo, *σῶμα* designa en general al cuerpo en cuanto contradistinto del alma y del espíritu. Así parece coincidir con nuestro esquema antropológico (cf., vgr., 1Tes 5,13).

Pero también en san Pablo al estilo semítico, la palabra *σῶμα* parece designar frecuentemente a todo el hombre o a toda la persona. En muchos textos el «cuerpo» se puede sustituir fácilmente por el pronombre personal, o está de hecho ya sustituido por el mismo Pablo, cuando emplea el paralelismo semítico. Véase, por ejemplo, Rom 6,21 y sigs., y 1Cor 6,13-20. El cuerpo identificado a las veces con toda la persona se puede distinguir lógicamente de ella en que *σῶμα* es el objeto de la acción de la persona sobre sí misma.

En cuanto a la diferencia entre cuerpo y carne en san Pablo y los posibles contactos con la filosofía griega, → **Carne**.

¹Sab 9,15. ²Mc 10,8; 15,43; Mt 14,12; 19,5; 27,58; Jn 19,31.38. 40; 20,12. ³Lc 11,34; 12,23.

Bibl.: J. PEDERSEN, *Israel, Its Life and Culture*, Londres 1940. J. A. ROBINSON, *The Body. A Study in Pauline Theology*, Londres 1952. J. ALONSO DÍAZ, *Antropología subyacente en los conceptos neotestamentarios relacionados con la escatología individual*, en SBEsp, 16, Madrid 1956. R. BULTMANN, *Theologie des NT*, 3.^a ed., Tübinga 1958.

J. ALONSO

CUERPO MÍSTICO DE CRISTO. La designación de la Iglesia como Cuerpo de Cristo es exclusiva de san Pablo. La expresión hace su aparición en las grandes epístolas, en Rom 12,5 y en 1Cor 12,12 y sigs., pero se perfila y enriquece en las epístolas de la Cautividad, con la conjunción de otra metáfora en la misma línea, Cristo → **Cabeza de la Iglesia**. En 1Cor 12,12 y sigs.,

después de haber puesto Pablo como comparación para la concordia que debe reinar entre los cristianos, la concordia que reina entre los miembros del cuerpo, concluye con la afirmación: «Vosotros sois el cuerpo de Cristo» (ver. 27). Esta concepción la debió tomar Pablo de la unión vital de los cristianos en Cristo que conocía por revelación y que está ya, por lo menos en germen, en la visión del camino de Damasco: «Yo soy Jesús a quien tú persigues». Pero en la formulación debió de intervenir el apólogo clásico de los miembros del cuerpo que dialogan entre sí, referido por muchos autores greco-romanos.

Bibl.: L. CERFAUX, *La théologie de l'Église suivant Saint Paul*, París 1948.

J. ALONSO

CUERVO (heb. *ōrēb*; κόραξ; Vg. *corvus*). La SE menciona «todas las especies de cuervos» entre los animales impuros¹. Todos los pueblos de la antigüedad conocieron los cuervos y cornejas, sin distinguirlos con mucha precisión, empleándolos como señal de agüeros. Eliano dice que había en Egipto un monumento dedicado al «cuervo que transportaba las cartas del rey Marres»; en los documentos asirios se menciona con distintos nombres, incluyendo las cornejas, correspondientes a diferentes especies: *aribu*, *haḥar*, *pahu*, *qasid*, *qabarti*, etc., y en los monumentos de la misma procedencia están representados a bandadas sobre los cadáveres de los campos de batalla. En Palestina se enumeran hasta seis especies: *Corvus corax*, *Corvus umbrinus*, *Corvus agricola*, *Corvus monedula*, *Corvus corone* y *Corvus cornix*, correspondiendo los dos últimos nombres taxonómicos a la corneja. Es la primera ave mencionada en la Biblia y a continuación la paloma², en cuyo relato algunos creen ver una antiquísima alusión al empleo por los marinos de ambos pájaros para que los guiasen a la tierra más próxima, que se creía podían oler (cf. Plinio). Los cuervos habitan en las ruinas³ y se alimentan de cadáveres, especialmente de sus ojos⁴; viven junto a los torrentes⁵ y en los lugares desiertos⁶. La negrura de su plumaje sirve de término de comparación⁷. Jesucristo los presenta por ejemplo de confianza en la divina Providencia⁸.

¹Lv 11,15; Dt 14,14. ²Gn 8,5 y sigs. ³Is 34,11. ⁴Prov 30,17. ⁵1Re 17,4-6. ⁶Is 34,11. ⁷Cant 5,11. ⁸Lc 12,24.

Bibl.: PLINIO, *Hist. Nat.*, 6,83. ELIANO, *De natura animalium*, 6,7. H. B. TRISTRAM, *Natural History of the Bible*, Londres 1873, págs. 198-201; id., *Fauna and Flora of Palestine*, Londres 1884, págs. 74-77. A. CLAMER, *Le Lévitique*, en *La Sainte Bible*, II, París 1946, pág. 92. F. S. BODENHEIMER, *Animal and Man in Bible Lands*, Leiden 1960, págs. 57, 119.

R. SÁNCHEZ

CUEVA (heb. *mē'ārāh*, *mē'ōnāh* [pl. *mē'ōnōt*], *ḥagwīm*, *nēqārāh*; σπήλαιον, ὄπη; Vg. *caverna*, *antrum*, *specus*, *spelunca*). 1. Dada la típica formación del suelo de Palestina, en gran parte compuesto de elevaciones de terreno de arenisca y piedra caliza, no es sorprendente que abunden en ella las cuevas y cavernas naturales y artificiales. La investigación arqueológica ha descubierto que gran número de cuevas fueron ocupadas desde el paleolítico hasta nuestros días. Su estudio es de gran interés para la historia, la religión, la cultura, la pobla-



Vista exterior de una gran cueva situada cerca de Tell Sandāhannah, la antigua Mārēšāh. En esta región se encuentran muchas más cuevas, que posiblemente fueron habitadas por trogloditas. (Foto P. Termes)

ción, etc., de los cananeos y los israelitas. Los hallazgos efectuados en las de Wādī el-Natūf, Tell Abu Matar o Wādī Mugārāh, concretan progresivamente la visión de la cultura prehistórica de Palestina.

Las cuevas se mencionan en la Biblia como lugar de sepultura, de residencia y de refugio. Como tumbas, suelen hallarse en las inmediaciones de muchas ciudades del AT y NT (Megiddo, Bēt Šēmeš, Jerusalén, Gézer, Beisán, etc.), y como sitios de refugio, de época tardía, destacan las de Hīrbet Qumrān, célebres por haber contenido los mss. del mar Muerto, y las de Wādī Murabba'āt, al oeste del mar Muerto, cuyo período de ocupación comenzó en el calcolítico y acabó en el de la sublevación de Bar Kōkēbā². Finalmente, también fuera de la SE pueden citarse los santuarios cristianos y musulmanes que se han erigido sobre cuevas de Jerusalén, Nazaret, Belén y Hebrón, donde la tradición sitúa los hechos sobresalientes de la vida de los más ilustres personajes bíblicos.

2. La mención de las cuevas empieza en el AT en el período de los Patriarcas. Lot huyó de las ruinas de la Pentápolis y se refugió con sus dos hijas en una cueva del monte¹. Abraham adquirió de los hititas asentados en Hebrón la de Makpēlāh para sepultar a Sara, su

mujer², y para sí mismo³, así como para sus descendientes Isaac y Rebeca, Lía⁴ y Jacob⁵. Los reyes cananeos que Josué derrotó en Gabaón se escondieron en la cueva de Maqqēdāh y, después de ser ajusticiados por los israelitas, fueron arrojados a ella y la entrada cegada con grandes piedras⁶. El pueblo de Israel, durante el período de los Jueces, hubo de refugiarse en las cuevas y cavernas de las montañas, cada vez que los atacaban los madianitas⁷, y otro tanto hizo, al principio del reinado de Saúl ante los progresos de los filisteos⁸. David se vio obligado a acogerse a la cueva de 'Ādullām, donde se reunieron con él su familia y los descontentos para escapar de la ira de Saúl⁹. Las cavernas de la región del Carmel sirvieron para que Abdías, mayordomo de Acab, ocultara a cien profetas que Jezabel quería exterminar¹⁰; Elías huyó a una cueva del Hōrēb cuando la misma reina quiso poner fin a su vida¹¹. Los libros poéticos y proféticos contienen también referencias a varios tipos de cuevas que son figuras literarias, modos de hacer más patentes los vaticinios, imagen de lo recóndito, etc.¹², aunque la traducción de los términos hebreos a veces resulte imprecisa.

¹Gn 19,30. ²Gn 23,9.11-16.19. ³Gn 25,9. ⁴Gn 49,30-31. ⁵Gn 50,13. ⁶Jos 10,16-27. ⁷Jue 6,2. ⁸1 Sm 13,6. ⁹1 Sm 22,1. ¹⁰1 Re

18,4,13. ¹¹1 Re 19,9. ¹²Job 30,6; 37,8; 38,40; Sal 10,9; Cant 2,14; 4,8; Is 2,19,21; Jer 7,11; 49,16; Abd ver. 3; Nah 2,12.

3. En el NT, lo mismo que en el AT, las menciones de las cuevas las presentan, bien como un sepulcro¹, bien como lugares en que es posible refugiarse en época de persecución y de prueba². Los Sinópticos hablan de la expulsión de los mercaderes del Templo por Jesús, que acusa a los expulsados de convertir el lugar sagrada en una «cueva de ladrones», es decir, en un lugar en que se ejecutan toda clase de malas acciones³, expresión que ya se encuentra en Jeremías⁴, lo cual prueba que los forajidos y bandoleros solían establecerse en las cuevas en la época de ambos testamentos.

¹Jn 11,38. ²Heb 11,38; Ap 6,15. ³Mt 21,13; Mc 11,17; Lc 19,46. ⁴Jer 7,11.

Bibl.: D. GARROD, etc. *The Stone Age of Mount Carmel*, Oxford 1937. G. y A. HORSFIELD, *Sela-Petra, the Rock, of Edom and Nabatene*, en *QDAP*, 7 (1937), págs. 1,42. G. L. HARDING, *Khirbet Qumran and Wady Muraba'at*, en *PEQ*, 84 (1952), págs. 104-109. J. PERROT, *The Excavations at Tell Abu Matar, near Beersheba*, en *IEJ*, 5 (1955), págs. 17-40, 73-84, 167-189. G. L. HARDING, *The Antiquities of Jordan*, 2.^a ed., Londres 1960. W. F. ALBRIGHT, *Arqueología de Palestina*, Barcelona 1962 (trad. cast.). K. KENYON, *Arqueología en Tierra Santa*, Barcelona 1963, págs. 30 y sigs., 315-316 (trad. cast.).

P. ESTELRICH

CULEBRA. → Serpiente.

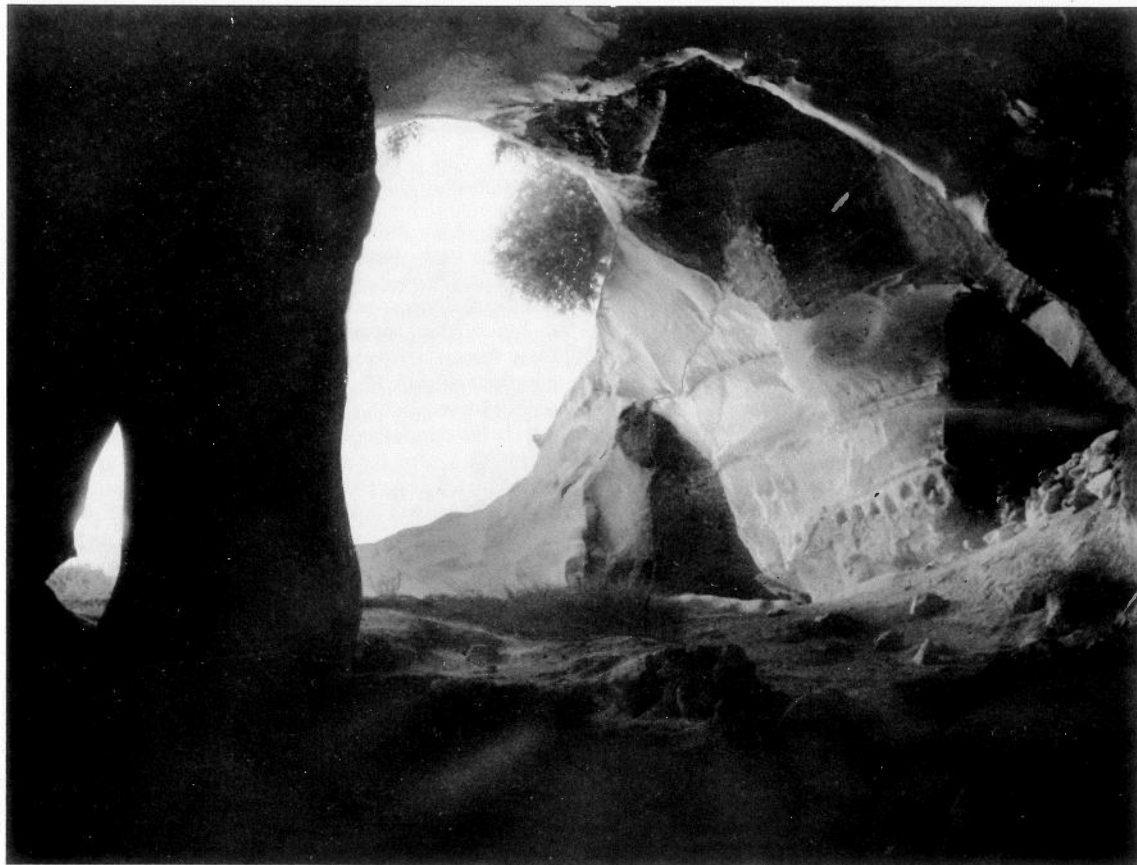
CULÓN. Forma castellanizada de un topónimo de los LXX. → Kulón.

CULPA. Esta palabra, tomada literalmente del latín clásico (la Vg. sólo la usa una vez: Dan 6,4) significa la característica que constituye reo, digno de reprensión (y consiguientemente de pena) a quien ha pecado. Santo Tomás, distinguiendo entre pena y culpa, dice que tiene razón de culpa el mal consistente en la subtracción de la debida operación en los actos voluntarios¹. Muchas veces empero, la palabra culpa se toma como sinónimo de delito o acto de pecado.

La culpa tomada en relación a la ley moral puede ser mortal y venial según lo sea el pecado (transgresión de esta ley moral) a que se refiere. Cuando se habla de culpa jurídica quiera significarse la objetiva infracción de la ley que regula el orden social externo, prescindiendo del aspecto moral de dicha infracción.

Estando los hombres elevados al orden sobrenatural, la culpa mortal connota la privación de la gracia santificante y demas dones sobrenaturales inseparables, entre los que destaca la virtud de la caridad. Hemos escrito privación, o sea carencia de unas perfecciones que debe-

Vista interior de la gran cueva de Tell Sandāhannah. De forma acampanada, tiene unos 12 m de alto por unos 30 m de diámetro. (Foto P. Termes)



rían estar en el hombre según la ordenación querida por Dios. Esta privación es lo que distingue el estado de culpa mortal del de culpa venial o del que sería el de cualquier culpa en un orden hipotético puramente natural.

^A *Summa Theol.*, 1.^a parte, q. 48, art. 5.

J. CAPMANY

CULPABLE. Llámase así la pecaminosidad que tiene un acto y que constituye culpable a su autor. Santo Tomás declara a este respecto que el acto humano, en cuanto es bueno o malo, tiene razón de laudable o de culpable respectivamente^A.

A veces culpable se dice del mismo reo o factor de un acto concreto moralmente malo. Por lo mismo, puede ser adjetivo que califique a un hombre en cuanto está en estado de pecado, o sea no rectamente ordenado a su fin, que en concreto es el fin sobrenatural; en este sentido se llama culpable al niño cuando aún no le ha sido borrado el pecado original, que tiene en su nacimiento como descendiente de Adán, aunque ello no connote acto pecaminoso alguno cometido por el mismo sujeto.

^A *Summa Theol.*, partes 1.^a-2.^a, q. 21, art. 2.

J. CAPMANY

CULTO. El culto es un conjunto de acciones sensibles que exteriorizan la vida y los sentimientos religiosos de la comunidad o del individuo; puede ser privado o público, pero siempre es un medio de ponerse en contacto con la divinidad, de ganar sus favores, de agradecerle o de aplacarla.

1. EL CULTO EN EL AT. Teniendo presente que los gestos y los medios materiales de que dispone el hombre para expresar sus experiencias y sus sentimientos son limitados, y que las reacciones del hombre ante lo divino están condicionadas por su estadio cultural, no es extraño que los diversos cultos presenten ciertos rasgos externos y ciertos ritos comunes, aun cuando no medie contacto histórico directo entre ellos. Por eso nadie debe admirarse de las semejanzas que existen entre el culto israelita y el de otros muchos pueblos, incluso primitivos, pero en particular con el de los semitas, con los que Israel está emparentado y entre los que ha vivido.

Mas, independientemente de las semejanzas, debidas bien a las naturalezas de las cosas y del sentimiento religioso, bien a la comunidad de cultura y de origen, bien a las imitaciones, conviene tener presente la idea que se ha formado de la divinidad, ya que de ella dependen el sentido y el contenido del culto; así, ciertos ritos de carácter mágico en sus orígenes o en otros cultos semitas han perdido este significado en Israel.

El culto israelita se dirige a un Dios personal y moral, que se ha revelado bajo el nombre de ²El Šadday, o de Yahweh; un «Dios celoso», que no tolera rival¹. Además la religión de Israel se presenta desde un principio bajo la forma de una alianza, ofrecida por Dios libre y gratuitamente y aceptada por el hombre como un don; en consecuencia, el hombre queda ante Dios en la situación y en los sentimientos de dependencia de un cliente ante su patrón. Así comprendemos que el AT considere al culto como una parte esencial del servicio a Yahweh y pueda emplear como fórmulas paralelas la expresión «sacrificar» y «servir a Yahweh»².

En el estudio del culto en el AT podemos distinguir cuatro apartados: a) lugares sagrados, b) objetos sagrados, c) tiempos sagrados y d) acciones sagradas.

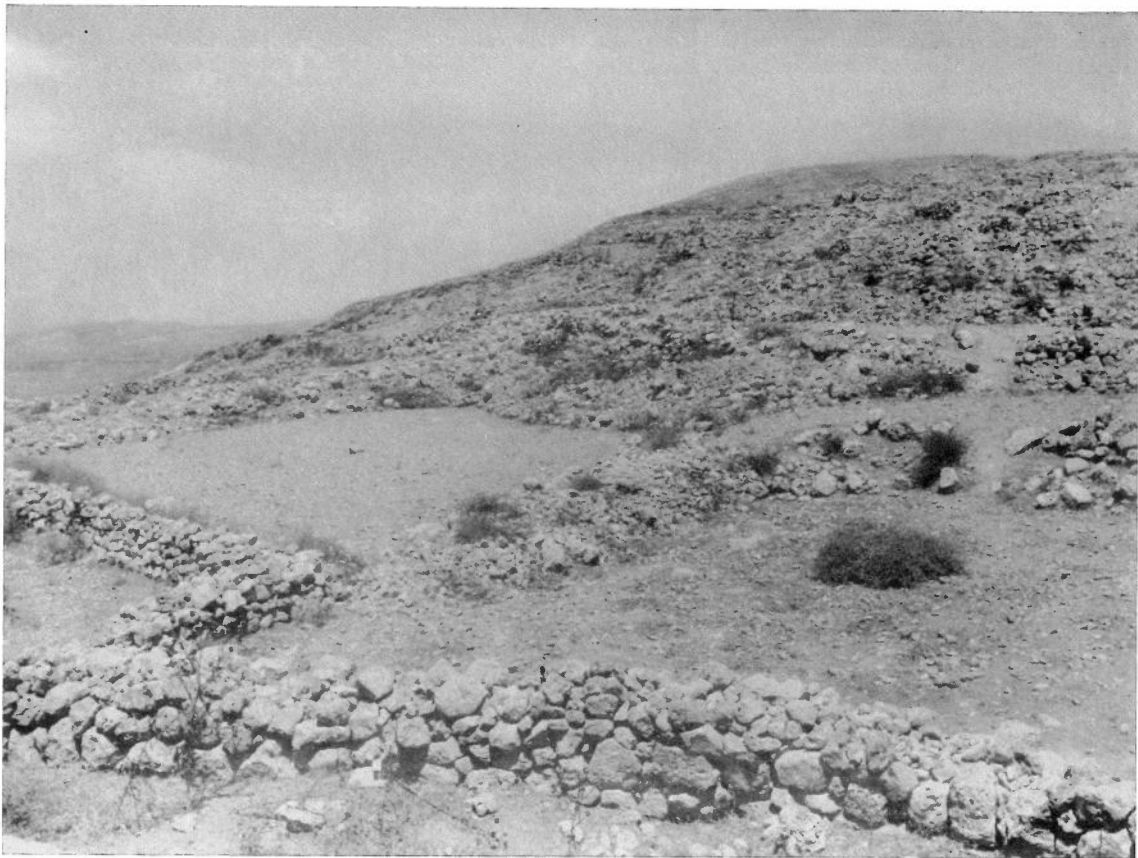
a) *Lugares sagrados.* En Israel, como en otras religiones, encontramos la existencia de santuarios; la Sagrada Escritura señala varios y diversos lugares de culto antes y después de Moisés³; con la particularidad de que los hagiógrafos, teniendo presente que el lugar sagrado significaba en los círculos cananeos y semitas una limitación de la divinidad y de su poder al lugar de su residencia, ponen interés especial en atribuir el origen religioso de estos lugares a una aparición de Yahweh.

A partir de David adquiere relieve especial la ciudad de Jerusalén, cuyo Templo llegó a transformarse en el santuario único de la religión judía gracias a la campaña centralizadora de Ezequías y Josías; objeto principal de esta campaña fue la supresión de los *bāmōt*, «los altos»; los hebreos los recibieron de los cananeos y a ellos subieron yahwistas sinceros⁴ y los respetaron reyes piadosos, ya que en un principio no presentaron peligro para el verdadero culto yahwista.

b) *Objetos sagrados.* Dos notas caracterizan el culto de Israel en este punto: el Arca y la exclusión de las imágenes de la divinidad; ambas son expresión de concepción genuina de la religión israelita, la grandeza de Yahweh y la alianza. Los antiguos confundían la divinidad con la imagen que era para ellos no un simple retrato, sino más bien una parte o doble del dios: por eso el culto oficial de Israel no admite imágenes de Dios. Por otra parte, la significación del Arca sagrada la encontramos en la tradición⁵ según la cual Moisés colocó en el Arca las tablas de la Alianza; los críticos la ignoran, pero ella está más conforme con la costumbre tan extendida en Oriente de colocar a los pies de la divinidad el texto de las alianzas entre reyes o naciones, además de la verdadera interpretación del Arca como trono de Yahweh⁶.

c) *Tiempos sagrados.* Aparte de las fiestas de familia o de clan y de aquellas que se celebran con ocasión de acontecimientos excepcionales —victorias, entronización...—, los israelitas celebraron desde muy antiguo diferentes fiestas. La mayoría de estas solemnidades han sufrido una evolución; algunas remontan a la época nómada y son en sus orígenes fiestas de pastores; otras son netamente agrícolas, instituidas bajo influencia cananea. Pero todas presentan un carácter religioso pronunciado y, hecho significativo, están relacionadas con acontecimientos de la historia de Israel; así se celebran no sólo en honor de Yahweh, que bendice el trabajo de las manos y el suelo, sino, y sobre todo, que realiza grandes cosas en favor de su pueblo. Este carácter histórico-religioso y el hecho de reunir al pueblo explican la gran influencia de las festividades bajo el punto de vista nacional y social.

d) *Acciones sagradas.* Este apartado recoge el aspecto principal del culto. Aquí convergen todos los demás para preparar la unión del hombre con Dios: ritos purificatorios o consecratorios, oración, votos, y sacrificios son diversos caminos que llevan la criatura hacia Dios. La purificación suprime la mancha, que prohíbe el acceso



Vista parcial de Hîrbet Seilûn, la antigua Šîlôh. En su santuario estuvo depositada el arca de la Alianza desde la época de los Jueces hasta Elí. (Foto P. Termes)

a la divinidad; la consagración por el contrario, eleva lo profano y lo introduce en la esfera de la divinidad; la oración encauza entre melodías de salmos los sentimientos de petición, de acción de gracias, de alabanzas a Yahweh, que brotan del alma israelita, mientras los sacrificios certifican la autenticidad de los mismos mediante la destrucción de un objeto apreciado por el hombre.

Entre los ritos sagrados los de purificación ocupan en la vida religiosa de Israel un lugar muy importante, ya que las ocasiones de contraer una impureza son muy numerosas; por otra parte, la variedad de sacrificios, que distingue la legislación sacerdotal, es considerable, pero el AT, tan rico en prescripciones referentes a los ritos y especies de sacrificios, no explica el sentido de los mismos y apenas indica su finalidad o efectos. Frente a esta indeterminación las oraciones de Israel dan el sentido profundo del culto auténtico.

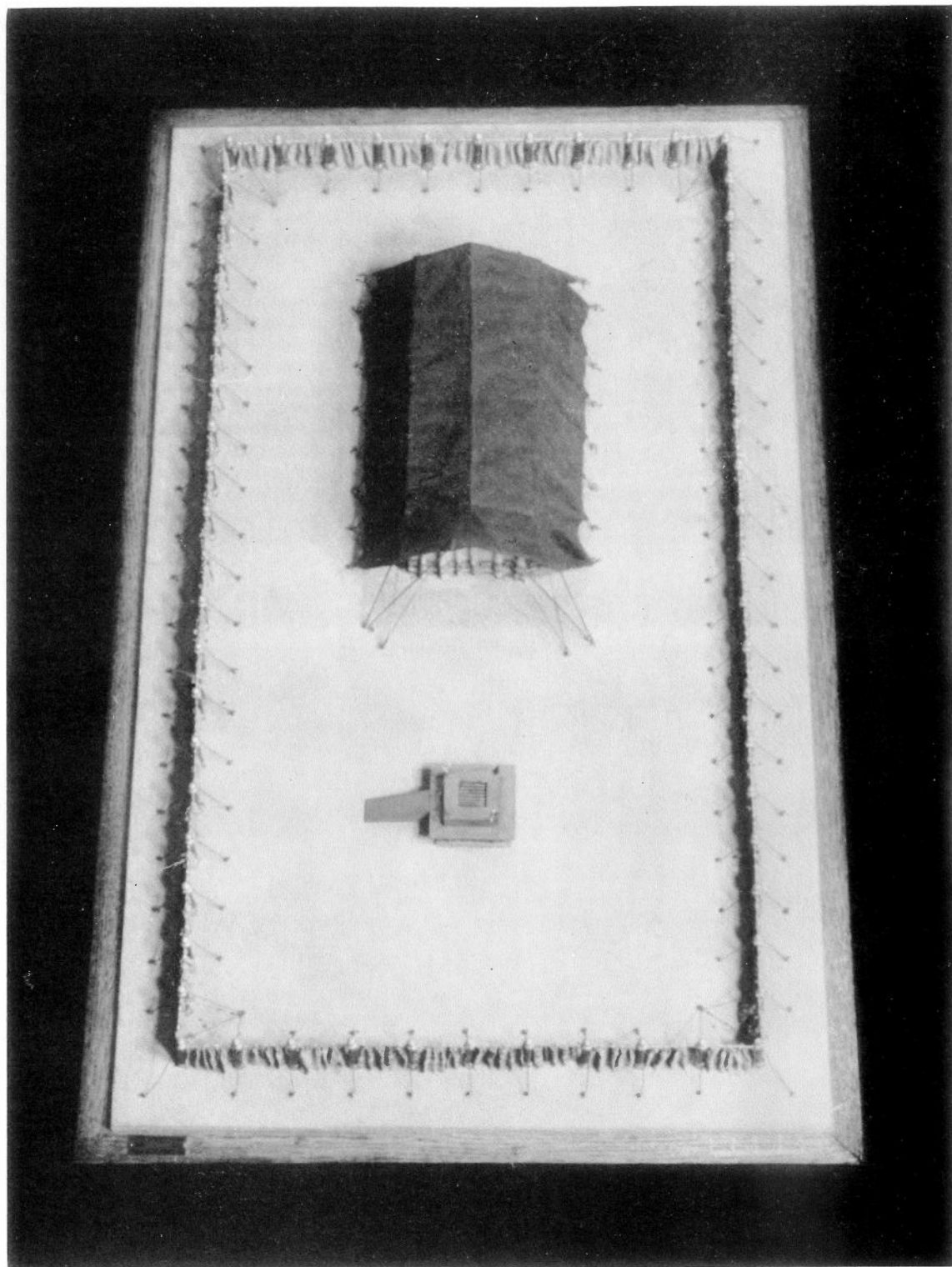
La característica principal de la oración en el AT es que ella se dirige exclusiva y directamente a Yahweh el Dios celoso que no sufre rival, sin ningún intermediario celeste, al menos antes del Exilio, y por último se dirige a Yahweh como al creador del mundo, con el que le une el lazo de la Alianza.

¹Éx 20,5; 34,14. ²Éx 3,12; 9,1.13. ³Gn 12,7; 13,18; 26,23 y sigs.; 28,10; 32,2 y sigs.; Éx 3,1; 19,11.18.20; 33,7-11; Jos 5,13-15; Jue 6,24. ⁴1 Re 3,2,4; 15,14; 22,44; 2 Re 12,4; 14,3-4. ⁵Dt 10, 1-5. ⁶Nm 10,35.

2. EL CULTO EN EL NT. La conducta de Jesús respecto al culto del AT parece a primera vista contradictoria; por una parte, representa la figura de un fiel judío, que visita regularmente el Templo, celebra la Pascua y recomienda los sacrificios¹ y, por otra prescinde de las leyes referentes a la pureza legal, de hecho y de principio, anuncia la ruina del Templo y preconiza la institución de una religión en espíritu y en verdad². La solución se encuentra en la afirmación del Sermón de la Montaña: «No he venido a abrogar la Ley, sino a consumarla»³. El AT anunciaba por boca de sus profetas la inauguración de una Nueva Alianza; Cristo inaugura la nueva época y la sella con un nuevo sacrificio, que ocupará el lugar de la liturgia del Templo.

La sustitución no fue violenta, sino gradual: en un principio los discípulos simultanearon la *fractio panis* con las visitas al Templo y los sacrificios judíos⁴; hasta que se impuso como rito único la repetición de la ceremonia inaugurada por el Señor en la última Cena.

Las palabras de la institución, tal como las han transmitido los Sinópticos y Pablo, son el documento más



Reconstrucción del Tabernáculo y su recinto, primer santuario y lugar de culto nacional del pueblo de Israel.
(Maqueta del Museo Bíblico en el Seminario Conciliar de Barcelona. Foto P. Termes)

antiguo sobre la doctrina eucarística; Pablo escribe veinticinco años después de la muerte de Cristo y nos presenta una tradición fijada ya en una fórmula litúrgica, que es una garantía de historicidad. Las cuatro narraciones convergen en dos recensiones que recogen como puntos fundamentales la mención de la sangre de la Alianza y la observación de que es derramada para muchos; un estudio atento de estas palabras descubre claro e inmediato el sentido sacrificial de la Eucaristía.

3. SAN PABLO. Además de las palabras de la institución, el apóstol nos transmite una doctrina eucarística bastante compleja, que se puede sintetizar en dos ideas centrales: ἀνάμνησις, «recuerdo», y κοινωνία, «participación»; ésta recoge el sentido místico-sacramental de la Eucaristía y se refiere a la participación real del cuerpo y de la sangre de Cristo⁵; aquélla subraya la creencia de los apóstoles en la reiteración sacramental del sacrificio de la cruz durante la celebración eucarística; la inmolación de Cristo no es solamente un hecho pasado: el sacrificio eucarístico lo perpetúa y lo hace presente a todas las generaciones cristianas.

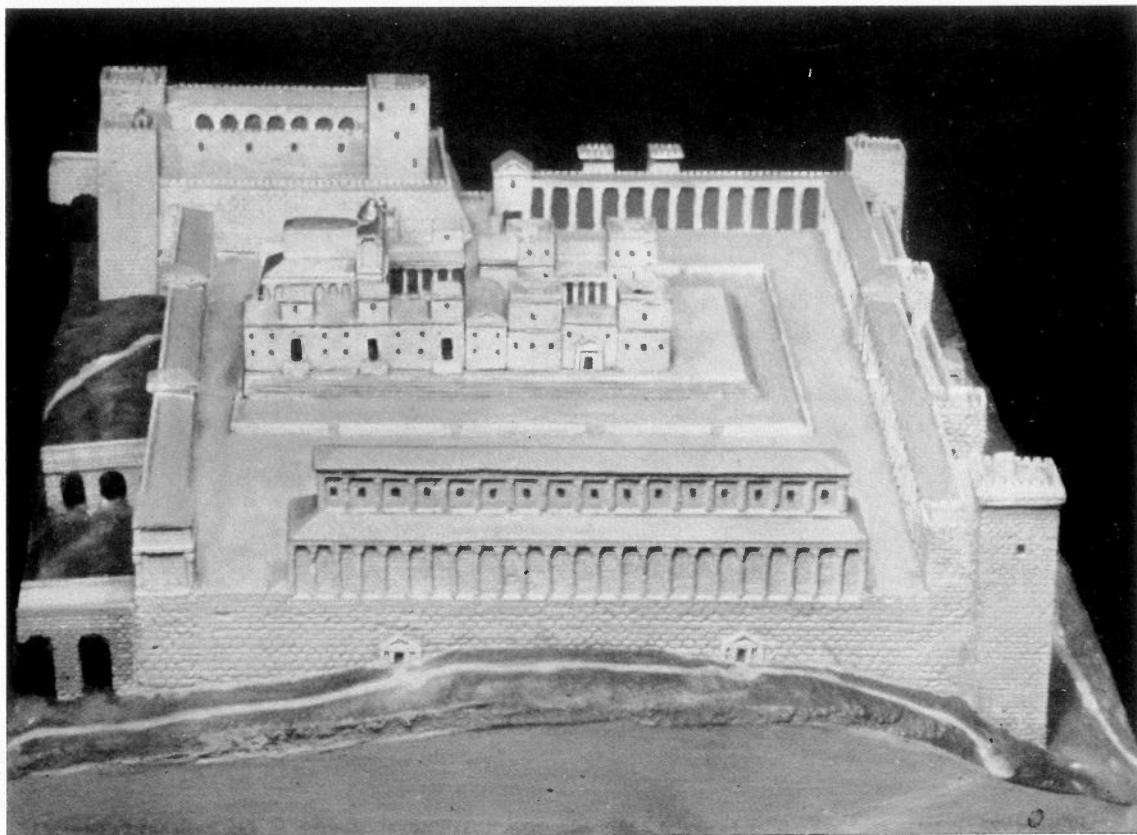
4. LA EPÍSTOLA A LOS HEBREOS. Esta carta es una exposición doctrinal de la grandeza y de la santidad del sacerdocio de Cristo. Su autor, mediante un paralelismo,

que es un contraste continuo entre los mediadores del AT y el Mediador de la nueva Alianza, entre el sacerdocio levítico y el de Cristo, nos lleva a proclamar la superioridad infinita del sacrificio de Jesús. Dedicamos los caps. 8 al 10,18 al tema del sacrificio, el punto principal de su discurso⁶; si y hay alguna lección, que se deduzca con evidencia de la carta a los Hebreos, es la de que Jesucristo, sacerdote y víctima, ha ofrecido por su muerte un sacrificio verdadero, en el sentido propio y ritual de la palabra.

Sin embargo, la doctrina eucarística de la carta no está desarrollada; en ella no describe la última Cena, ni tan siquiera la menciona; esto no obstante, la mayoría de los autores opinan que la conocía por algunas alusiones y sobre todo por el vocabulario eucarístico. Aparte de estos vestigios, los autores católicos ven en Heb 13,10 un testimonio claro de la Eucaristía celebrada en la Iglesia; según la exégesis, la carta inculca el aspecto sacramental⁷ y el aspecto sacrificial⁸ de la Eucaristía; además precisa el aspecto de la oblación, que ofrece el sacrificio eucarístico y que sirve de punto de partida para la doctrina de la unión estrecha, de la identidad de los sacrificios de la Cruz y del altar.

⁵Jn 2,13; 4,45; 7,10.37; 10,22; Lc 22,7.15.17; Mc 12,41-44; 14,26; Lc 4,14. ⁶Lc 5,13.30; 7,14.39; 8,46-48; Mc 7,15. ⁷Mt 5,17. ⁸Act

Reconstrucción del Templo herodiano, destruido por los romanos bajo las órdenes de Tito en el 70 D.C.
(Maqueta del Museo Bíblico en el Seminario Conciliar de Barcelona. Foto P. Termes)



3,1; 2,46; 21,26. ¹1 Cor 10,16-21. ²Heb 8,1. ³Heb 13,9. ⁴Heb 13,10.

Bibl.: J. COPPENS, en *DBS*, II, cols. 1175-1191. A. MÉDEBIELE, en *DBS*, III, cols. 190-202. C. SWICO, en *DBS*, V, cols. 1069-1078. W. EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments*, I, Leipzig 1950, págs. 39-81. P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, II, Tournai 1956, págs. 108-214.

M. GAZTAÑAGA

CULTO, Centralización del. La tendencia a la centralización del culto ha acompañado siempre, en formas diversas, al espíritu religioso de Israel. Desde los tiempos antiguos, los grandes santuarios de Siquem, Betel, Gabaón, etc., fueron eclipsando los pequeños altares locales. Jerusalén, por su parte, de cara a los múltiples lugares de culto, siempre ha ocupado un rango de distinción y ha ejercido una fuerza centrípeta de culto. Salomón hizo del Templo un centro del culto nacional, convocando allí los elementos más representativos del pueblo escogido¹. De hecho, aun después de la división del reino, y a pesar de Betel, continuó atrayendo a las gentes del reino Norte, Israel². Los reyes de Judá intentaron hacer del Templo no sólo el santuario central de la nación, sino también el santuario único fuera del cual no se toleraba ningún culto. En este sentido es alabado Ezequías por su esfuerzo en eliminar los lugares altos en que andaba disperso el culto³; una obra por lo demás sin resonancia efectiva, ya que fue neutralizada por su sucesor Manasés⁴.

¹1 Re 8,1.65. ²Jer 41,5. ³2 Re 18,4; 2 Cr caps. 29-31. ⁴2 Re 21,3.

La reforma de Josías es la que significa el impulso eficaz de centralización, en el año 621. Su actuación está íntimamente ligada al descubrimiento en el Templo del «libro de la Ley»¹. Este hallazgo no se puede considerar como un fraude piadoso para justificar la actitud reformadora de Josías, como se ha intentado explicar el hecho.

²2 Re 22,1-23,3.

La centralización se produjo con una doble reacción: una contra la idolatría, y en este sentido el trabajo reformador viene en la línea tradicional religiosa de Israel, como se refleja en múltiples lugares de la Biblia; otra contra el culto en los lugares altos, incluyendo la celebración del sacrificio pascual en Jerusalén. Este último es el que ha supuesto una gran innovación¹. Y aquí es donde se especifica precisamente el espíritu religioso del Deuteronomio, que urge no solamente un santuario de excepcional importancia y santidad, sino que también prohíbe de manera enfática todo sacrificio fuera del lugar escogido². En contraste con las ideas de otras partes del Pentateuco, el Deuteronomio se opone a todo sacrificio fuera de un santuario central y único. Reconoce que en otro tiempo era una actividad cültica permitida; pero, una vez situado el pueblo en la Tierra Prometida, se ha de llevar a efecto la idea de centralización y cesar toda actividad divergente³. Este contraste es notorio en Éx 13,12 y sigs.; 22,29 y sigs.; 34,19 y sigs. respecto de Dt 12,6 y sigs.; 15,20. Y en Éx 12,21-27 respecto de Dt 16,1-8. La idea de que, en el tiempo anterior, estaba permitida una actividad cültica múltiple por razón de los lugares, responde exactamente a la historia religiosa de Israel, tal como se refleja en los libros

de los Reyes hasta los tiempos de Ezequías y Josías, a pesar de una tendencia normal a la centralización.

Por su parte, los profetas que preceden al Deuteronomio miran al Templo como sagrado, pero esto no implica de suyo la repudiación de otros posibles lugares de culto. Ni Amós, ni Oseas, ni Isaías, ni Miqueas reprochan el reino del Norte el no sacrificar en Jerusalén. Atacan ciertamente los cultos idolátricos, pero no la adoración fuera del Templo de Jerusalén.

¹2 Re 23,21 y sigs. ²Dt 12,13 y sigs. ³Dt 12,8 y sigs.

El establecer un libro como base de la vida nacional es el factor característico de la reforma de Josías. La idea de un «libro de la Ley» y el estudio de la misma están fuertemente inculcados en el Deuteronomio. Los de tradiciones más antiguas eran libros de narraciones más que libros de meditación y estudio¹. El libro de la Alianza era leído al pueblo²; las tablas de la Ley constituían un testimonio³ y se conservaban en el Arca⁴. Las leyes de carácter sacerdotal eran reguladas por los sacerdotes; los profetas ejercían su influjo por medio de sus discursos y actuaciones. A partir de la reforma de Josías, el Deuteronomio pasa a ser el «Libro de la Ley» en posesión del pueblo para ser estudiado, transmitido y dado a conocer en todas partes⁵. Constituye la lectura del rey⁶ y es leído cada año sabático⁷. Es precisamente en el centro de este libro donde se inculca con mayor fuerza la idea de centralización del culto, instando a la destrucción de otros lugares fuera del señalado y prohibiendo la frecuentación de los mismos⁸. En el fondo se trata de la misma Ley. La fórmula lapidaria, frecuentemente repetida, «en el lugar que Yahweh ha escogido para habitar», pertenece a la teología del Templo de Jerusalén y es una referencia directa a éste. Es la primera vez en la historia religiosa de la humanidad que se inicia una reforma a partir de un libro. Muerto Josías el año 609 en → Megiddo, vuelven a renacer los antiguos errores en forma de sincretismo religioso y de cultos extranjeros⁹, pero la base sobre la que se apoyó la reforma, la Ley escrita del Deuteronomio, acabará de triunfar en la comunidad que vuelve del destierro.

¹Éx 17,14. ²Éx 24,4-7. ³Éx 31,18-19. ⁴Éx 25,16 y sigs. ⁵Dt 6,7 y sigs.; 11,18 y sigs. ⁶Dt 17,18 y sigs. ⁷Dt 31,10 y sigs. ⁸Dt 12,1-12; 13,31. ⁹Jer 7,1-20; 13,27; Ez 6,1-13.

La adoración en determinados santuarios fuera de Jerusalén se justificaba en el tiempo antiguo de Israel por la referencia a las apariciones que Yahweh había hecho en tales sitios en la época patriarcal. Más adelante se habría de desarrollar una idea más extrema; no basta que se trate de un lugar de teofanía para justificar el culto: es necesario que Dios lo haya señalado como lugar de culto por sí mismo. De esta suerte el Templo deuteronomista se proyecta en una perspectiva escatológica. Es algo que tiene que ser creado de nuevo, sin referencia alguna a una antigua santidad. Es el Templo que se habrá de establecer allí donde Israel encuentre «el descanso y la herencia». Esta concepción es la negación más radical de toda idea pagana de santidad.

Bibl.: A. BERTHOLET, *Deuteronomium*, Tubinga 1899. F. HORST *Die Kultus reform des Königs Josias*, en *ZDMG*, 77 (1923), págs. 220-238. K. BUDDE, *Das Deuteronomium und die Reform König Josias*, en *ZAW*, 44 (1926), págs. 177-224. O. E. OESTERLEY - T. H. ROBINSON, *A History of Israel*, Oxford 1932. S. H. HOOKE, *The*

Origin of Early Semitic Ritual, en *Schweich Lectures*, 1935. W. F. ALBRIGHT, *Archaeology and the Religion of Israel*, Baltimore 1941. A. R. JOHNSON, *The Cultic Prophet in Ancient Israel*, Cardiff 1944. M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Gotinga 1948. W. EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments*, Berlin 1949. A. GELIN, *Les idées maitresses de l'Ancient Testament*, Paris 1950. H. H. ROWLEY, *The Prophet Jeremiah and the Book of Deuteronomy*, en *Studies in Old Testament Prophecy Presented to Th. H. Robinson*, Edimburgo 1950, págs. 157-174. H. CAZELLES, *Jérémie et le Deuteronomium*, en *RSR*, 38 (1951), págs. 5-36. A. ALT, *Die Heimat des Deuteronomiums*, en *Kleine Schriften*, II, Munich 1953, págs. 250-275. H. JUNKER, *Die Entstehungzeit des Ps 78 und des Deuteronomiums*, en *Bibl*, 34 (1953), págs. 487-500. V. MAAG, *Erwägungen zur Deuteronomischen Kultzentralization*, en *VT*, 6 (1956), págs. 10-18. F. DUMMERMUTH, *Zur Deuteronomischen Kulttheologie*, en *ZAW*, 70 (1958), págs. 59-98. A. JEPREN, *Die Reform des Josias, en Festschrift F. Baumgärtel*, Erlangen 1959, págs. 97-108. J. PEDERSEN, *Israel*, III-IV, Londres 1959. J. BRIGHT, *A History of Israel*, Londres 1960. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancient Testament*, II, Paris 1960. I. KAUFFMANN, *The Religion of Israel*, Chicago 1960.

J. DÍAZ DÍAZ

CUN. → Kün.

CUNEIFORME, Escritura. Escritura de origen mesopotámico, practicada sobre arcilla mediante un estilete. Debido a la mayor presión de la punta del instrumento, los trazos adquirían la forma de «cuñas» minúsculas. De ahí el nombre de escritura cuneiforme (*dactuli pyramidales seu cuneiformes*) con que la bautizara Tomás Hyde en 1700 en su *Historia Veterum Persarum*^A. Los signos constaban de una o varias cuñas. Eran pictográficos en su fase original, pero pronto evolucionaron, estilizándose.

La escritura cuneiforme — la más antigua que se conozca — nació en Sumer. Las pictografías más antiguas provienen de Uruk/Warka IV a (fines del IV milenio a.C.). Los primeros textos legibles (semipictográficos) datan de la época de Gendet Našr (principios del III milenio). El número de signos oscilaba entre 900 y 400 en los primeros tiempos. Por el hecho de que la lengua sumera es aglutinante y en gran parte monosilábica, se llegó temprano a la relación signo = palabra. El signo era una logografía (mejor que ideografía)^B, pero en los primeros intentos de sistematización se observan ya algunos valores silábicos, así como la introducción de

«determinativos» o indicadores de la categoría general del objeto expresado (dios, hombre, árbol, etc.). Para simplificar la escritura, se recurría a la polifonía de un mismo signo, hecho que complicaba su lectura, si no fuera por los determinativos y algunos sufijos. Otro fenómeno digno de ser notado es el de la rotación gradual de la escritura (hasta un ángulo de 90 grados hacia la izquierda).

Al ser adaptada la escritura sumera por los semitas de Mesopotamia (mediados del III milenio), se transformó rápidamente en silábica, ya que las lenguas semíticas son plurisilábicas, no sirviendo el signo = palabra primitivo sino para una sílaba. Por ello — y para economizar tiempo y espacio — los escribas semitas reutilizaban muchas logografías sumeras que, eso sí, se leían en semítico. En las transcripciones se indican con mayúsculas. Para registrar el vocablo *ilu* «dios», por ejemplo, en lugar de anotar las dos sílabas *i-lu*, escribían el signo *an*, que en sumero significa «dios». Así, en los textos de Mari, el nombre escrito *Ilu-ka-AN* se leía *Ilu-kailu*. Este hecho favorecía el bilingüismo y la fusión de las culturas sumera y semítica^C.

La escritura cuneiforme conoció un éxito extraordinario en todo el → **Creciente Fértil** y zonas adyacentes, hasta fines del I milenio a.C.^D. La utilizaron, además de los semitas (acadios, asirios, babilonios, amorreos etc.), los hurritas, los indoeuropeos (mitanni, hititas)^E, los elamitas y persas.

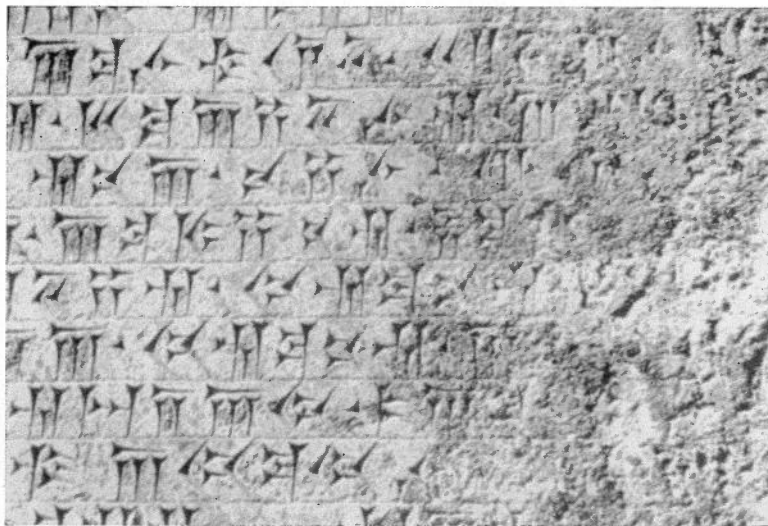
Cabe todavía señalar un fenómeno trascendental en la historia de la escritura y de la civilización. A mediados del II milenio (o un poco antes) los pueblos semitas del noroeste pasaron de la escritura silábica a la alfabética, facilitando así la transmisión de las ideas. La evolución iba acompañada de otro cambio: de la escritura cuneiforme a la lineal. De la combinación alfabeto-lineal surgieron las escrituras sudarábiga aramea (de la que derivaron los caracteres hebreos) y fenicia (de donde las escrituras griega y latina). En la Ugarit del siglo XIV a.C., se utilizaba — al lado de la escritura silábica sumeroacádica —, un alfabeto cuneiforme para los textos en lengua local. Así se unía la comodidad del alfabeto con la utilidad de las tablillas de barro.

Sobre el desciframiento de los cuneiformes, → **Behistün**.

^AY no E. Kämpfer, que escribía en 1712! Cf. S. A. PALLIS, *The Antiquity of Iraq*, Copenhagen 1956, pág. 63. ^BI. J. GELB, cf. bibl. ^CSobre esto, cf. *Aspects du contact suméro-accadien*, en *Genava*, 8 (1960), págs. 241-314, especialmente los art. de W. VON SODEN y A. FALKENSTEIN. ^DSobre la escritura cuneiforme en la administración, cf. M. LAMBERT, *La naissance de la bureaucratie*, en *RH*, 224 (1960), págs. 1-26. ^EEn los archivos de Bogazköy había textos en nešita o «hitita», en hático, hurrita, luvio y palaico.

Bibl.: E. UNGER, *Die Keilschrift*, Leipzig 1929. E. LABAT, *Manuel d'épigraphie*

Fragmento de la inscripción de Darío II en Behistün, grabada en escritura cuneiforme



akkadienne, Paris 1948. W. VON SODEN, *Das akkadische Syllabar*, en *AnOr*, 27, Roma 1948. I. J. GELB, *A Study of Writing. The Foundations of Grammatology*, Chicago 1952. G. R. DRIVER, *Semitic Writing from Pictograph to Alphabet*, Londres 1954. M. COHEN, *La grande invention de l'écriture et son évolution*, Paris 1958. M. LAMBERT, *Quelques aspects de la formation du syllabaire mésopotamien*, en *GLECS*, 8 (1959), págs. 62-63. M. DAVID, *L'histoire de l'écriture*, en *Critique*, 157 (1960), págs. 553-567.

S. CROATTO

CUÑADO. → *Levirato*, *Ley del*.CURACIÓN. → *Medicina y Milagros*.

CURTIDOR (βυρσεύς; Vg. *coriarius*). Sólo una vez se nombra este oficio en la Biblia¹, cuando dice que Pedro permaneció en Joppe en casa de un curtidor llamado → *Simón*.

¹Act 9,43.CUS. → *Etiopía*.

CUS (Χούς, Χουσεί [A]; Vg. *omite*). Ciudad próxima a Betulia, mencionada con motivo de las campañas de Holofernes¹. Por el contexto se infiere que debía estar situada no lejos de Ecrebel. La opinión más generalizada la sitúa en Qūzah, en la carretera de Nāblus a Jerusalén, a unos 9 km de Nāblus y 8 km al occidente de 'Aqrahah.

¹Jdt 7,18.

Bibl.: CONDER-KITCHENER, II, págs. 285-286. SIMONS, § 1610.

CUSA (Χουζῆς, «vidente», cf. heb. *hāzā'*; Vg. *Chusa*). Intendente del rey Herodes. Su esposa Juana figuraba entre las mujeres piadosas que seguían a Cristo y le atendían con su patrimonio¹. Se le identifica con el servidor del monarca, cuyo hijo enfermo curó Jesucristo

en Cafarnaúm². En tal caso, tal vez haya que considerar que → *Manahén* y él fueron la misma persona.

¹Lc 8,3. ²Jn 4,43-54.

Bibl.: HAAG, cols. 299, 1068.

M. D. RIEROLA

CUSAI. → *Hūšay*.

CUSAN. En la Vg., aparece así el nombre del rey arameo llamado → *Kūšan Riš'ātāyīm* en el texto hebreo.

CUSI. → *Qiši*.

CUSITA. Nombre vulgar de uno de los pueblos descendientes de Cam. → *Etiopie*.

CUTA. → *Kūt(āh)*.

CUTEOS (heb. *'anšē kūt*; οἱ ἀνδρες χούθ; Vg. *Chutaei Cuthaei*). Son así llamados en la Sagrada Escritura¹, los pertenecientes a la ciudad de → *Kūt(āh)*.

¹1 Re 17,30.

CUTHA. En la Vg. es el nombre que se da al topónimo de 2 Re 17,24 → *Kūt(āh)*.

CYDIOS NEFTALIM (Κυδίως τῆς Νεφθαλίμ; Vg. *omite*). Nombre que el texto griego da a la región en que estaba Tisbe, la ciudad natal de Tobit¹. → *Cades de Neftalí*.

¹Tob 1,2 (gr.).

Bibl.: SIMONS, § 1614-1615.

CYRENE. → *Cirene y Qir*.

CYRINUS. (Κυρήνιος). En la Vg., el nombre del gobernador de Siria, bajo Augusto. → *Quirino*.

CH

CH. Es una letra artificial y reciente, considerada en castellano como un elemento del alfabeto igual a los restantes y en latín como complejo de dos letras o, más exactamente, como letra con un signo modificativo que es la hache. En cuanto al sonido propiamente dicho, es posible considerar dos vertientes muy distintas: 1. El velar-gutural con varias derivaciones en latín, y 2. El palato-dental explosivo típicamente propio del castellano.

1. SONIDO VELAR-GUTURAL. a) El latín careció de guturales profundas. Para expresarlas, cuando admitía palabras de otras lenguas, empleó una hache simple modificante. Así, χάρις pasa a *charitas* y χορός a *chorus*, donde la hache no hace más que señalar la ce para que se pronuncie como velar-gutural sonora, a modo de nuestra jota.

Ahora bien, puesto que en las lenguas semíticas hay varios sonidos guturales (ʔ, h, h̄, ʕ), todos debieron pasar al latín, en la traducción de la Biblia, dada la abundancia de nombres propios. Si a eso se añade que una pronunciación hebrea aspiró con sonido de tipo velar sonoro la gutural *kāf*, se comprende que tuviera también que transcribirla bajo la forma *ch* en determinados casos. Además, a veces asimiló a *k* el sonido *q*. De ahí la variedad y anarquía de la Vg. cuando transcribe nombres hebreos. Por ejemplo, de Melkišēdeq hace *Melchisedech*; de ʔĀhāz, *Achaz*. De donde es más exacto derivarlos del semítico al castellano directamente.

b) La gutural griega χ (= f) pasa al latín bajo la forma de *ch*. Si le sigue consonante o vocal fuerte, será en castellano simplemente *c*: Χριστός, *Christus*, Cristo. Si le sigue vocal débil, pasa igualmente al latín bajo *ch*, pero entonces llega al castellano bajo forma de *q*. De donde se obtiene esta equivalencia: *ca*, *que* *qui*, *co*, *cu*.

Por ejemplo, χάρις, *charitas*, «caridad»; χειρόγραφον, *chirographum*, «quirógrafo». Se pierde de este modo la guturalidad aspirada que podría darle hoy más exactamente el castellano.

2. FONEMA PALATO-DENTAL MUDO. En castellano la *ch* tiene sonido mudo; en otras lenguas romances, sonoro. De ahí su afinidad con la *š* semítica y las especies de sibilantes. Pero es más exacto pasar de estas formas semíticas a la sibilante castellana que a la palato-dental explosiva. Será, pues, mejor «seol», de *šēʔōl*, que «cheol».

S. BARTINA

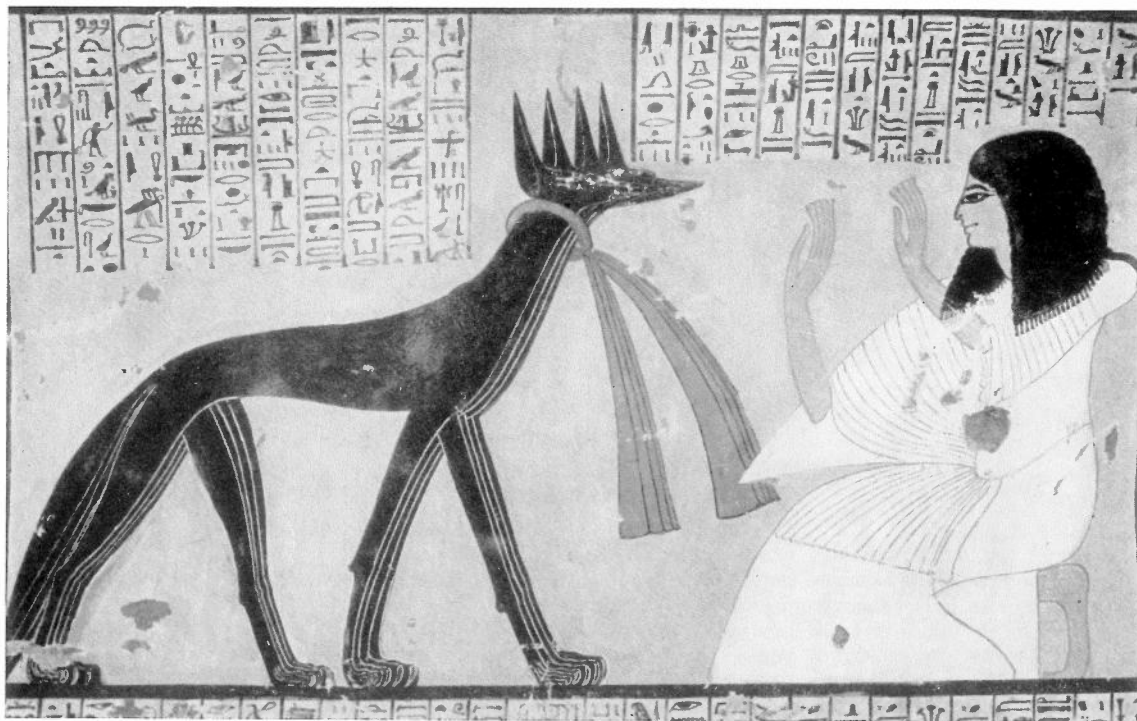
CHABRA. Topónimo que proviene de la forma griega χαβρά y equivale a → **Kabbōn**.

CHABRI. Nombre que la Vg. da al personaje que aparece en Judit 8,9 y corresponde al griego → **Cabris**.

CHABUL. En la Vg., nombre que corresponde a una región de Galilea y que traduce el topónimo hebreo → **Kābūl**.

CHACAL. El chacal es un mamífero carnívoro del género *Canis*. Por su tamaño (65-70 cm de longitud, más la cola 30 cm de largo; alzada hasta la cruz 40-50 cm) ocupa un lugar intermedio entre el lobo y la zorra. Es amarillo de oro, más oscuro en el dorso. De ahí su nombre científico de *Canis aureus* Briss, ya conocido así por los antiguos⁴. Vive en grupos, generalmente poco numerosos, en el desierto. Es nocturno y lanza penetrantes aullidos. Es sumamente veloz. Frecuenta los lugares habitados por el hombre y en su extremada voracidad llega a desenterrar las tumbas. Todas esas particularidades quedan reflejadas en la Biblia, en los escritos y el arte del Oriente antiguo. Su límite geográfico es África, sur de Asia y Europa, sólo hasta Dalmacia. Fue muy abundante en Palestina. Actualmente no es raro allí el chacal africano.

En la Biblia, el chacal recibe tres nombres distintos, *šūʕāl*, *ʕi* y *tan*, que expresan generalmente algunas de sus cualidades y pueden referirse también a otros animales. Las versiones griegas, latinas y orientales traducen de muy distinta manera estos nombres cuando han de aplicarse al chacal, a saber: zorra, dragón, serpiente, erizo,



Pintura egipcia de la tumba de Anhur-Hau, en Deir el-Medinah, representando cuatro chacales, bajo un texto que dice: «Salve a vosotros, cuatro chacales que arrastráis la barca solitaria...»

avestruz, onagro-centauro¹, sirena, fauno², *lamia*³, *ulula* (lechuza), etc. La razón está en que el animal no era conocido en el área genuina de estas lenguas, y se buscan aproximaciones o acomodaciones basadas en la forma física o en cualidades particulares que pueden ser comunes a otros animales (→ Fauna).

¹ ARISTÓTELES, *Historia de los animales*, 2,17. PLINIO, *Hist. Nat.*, 8,52.

² Is 13,22; 34,14. ³ Jer 50,39. ⁴ Js 34,14 (Vg.).

1. *Šūāl*, viene del verbo *šā'al*, que significa «cavar» y pasa casi intacto al castellano. Se da este nombre al animal por razón de sus costumbres y por habitar en las cuevas o cavernas¹. Se aplica también en la Biblia a la zorra. Estas cualidades del chacal hicieron que en el antiguo Egipto dinástico fuera considerado como el dios Anubis, que presidía los entierros procesionales y era guardián de las tumbas de galerías subterráneas. En el arte egipcio aparece a menudo un chacal tendido sobre las arcas funerarias. El hombre que entraba la momia por los corredores de la tumba llevaba una cabeza de cartón en forma de chacal.

¹ Jue 15,4; Sal 113,11.

2. *ʾĪ*, usado siempre en plural, *ʾiyim*, dice relación con ulular, aullar, y significa «los aullantes»¹. De ellos se dice que viven en la estepa o bien entre ruinas como símbolo y señal de desolación².

¹ Is 13,22. ² Jer 50,39.

3. *Tan*, de *tānan* que es «alargarse» al correr, «ser ligero», se dice de varios animales. Siendo así, pues,

el chacal vive en el desierto¹, lanza prolongados aullidos², olfatea el aire como el onagro tal vez como signo de voracidad³ y, a pesar de ser lo que es, no abandona a sus hijos, cosa que a veces no pasa por la impiedad en los hombres⁴.

Todas las circunstancias hacen pensar que los *šūālīm* de Sansón⁵ son verdaderos chacales, por ser abundantes, fáciles de cazar con trampa y responder bien al fin para que fueron empleados.

¹ Is 34,13; Jer 9,10; 10,22; 49,33. ² Miq 1,8; Job 30,29. ³ Jer 14,6; Sal 63,11. ⁴ Lam 4,3. ⁵ Jue 15,4-5.

Bibl.: H. LESÈTRE, en *DB*, II, cols. 474-478. HAAG, col. 1473 y sigs.

S. BARTINA

CHAEREAS. Transcripción latina, de san Jerónimo, del nombre de un prefecto militar de la época macabea. → *Quereas*.

CHALAL. La Vg. escribe de este modo el nombre de persona que, en el texto hebreo, es → *Kēlāl*.

CHALAN(N)E. Nombre que da la Vg. al topónimo hebreo → *Kalnēh*.

CHALCHAL. → *Kalkōl*.

CHALC(H)OL. Onomástico veterotestamentario diversamente escrito en las versiones. En el original hebreo → *Kalkōl*.

CHALE. Nombre latino (Vg.) de la ciudad asiria llamada → **Kālah** en el T. M.

CHALI. Así transcribe la versión latina Vulgata el nombre de la ciudad aserita, todavía no identificada con certeza, → **Hāli**.

CHAMAAL. Según la Vg., el aserita llamado en hebreo → **Bimhāl**.

CHAMAAM. De este modo transcribe la Vg. dos nombre del T. M., uno de persona y otro de lugar. → **Kimhām** y **Kimūhām**.

CHAMOS. Así transcribe la versión de san Jerónimo el nombre propio de la principal divinidad del panteón moabita → **Kēmōš**.

CHANAANA. Forma que ostenta en la Vg. el nombre hebreo → **Kēnaʿānāh** § 2.

CHANANA. En la Vg., se llama así al individuo de la tribu de Benjamín cuyo nombre en el T. M. es → **Kēnaʿānāh**, § 1.

CHANANI. Transcripción latina del onomástico hebreo, del tiempo de Esdras, → **Kēnānī**.

CHANATH. Uno de los nombres que la versión de san Jerónimo da al levita llamado → **Qēnāt** en el texto hebreo.

CHARACA. Así transcribe la Vg. el topónimo griego Χάρκα, en castellano → **Caraca**.

CHARAN. 1. Descendiente de Šēʿir el hurrita, según la transcripción de la Vg. → **Kērān**.

2. Nombre que la Vg. da al topónimo de un pasaje del libro de Tobit¹. → **Carán**.

¹Tob 11,1.

CHARCAMIS. Así transcribe la Vg. el célebre topónimo → **Karkēmiš**.

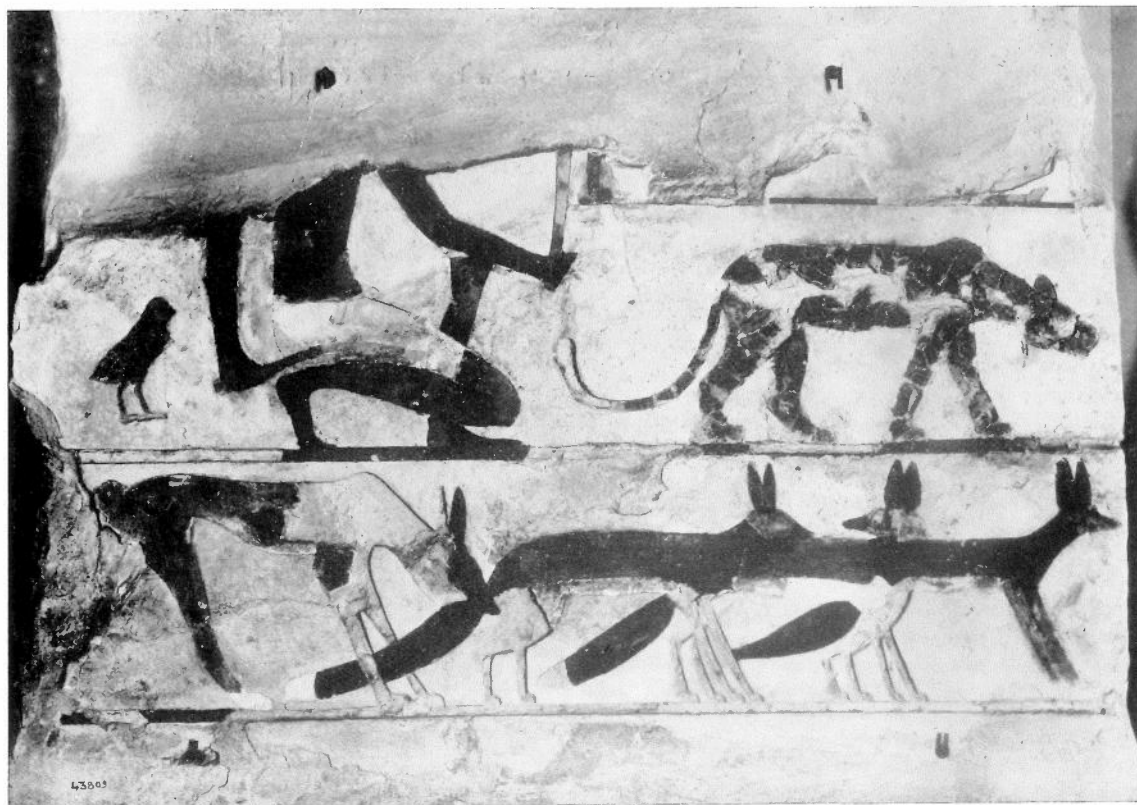
CHARCHAS. Según la transcripción de la Vg., nombre de uno de los servidores de Asuero. → **Karkás**.

CHARMI. Onomástico en la Vg. correspondiente al nombre hebreo → **Karmi**.

CHARMI. Grafía que en la Vg. presenta el nombre griego → **Carmis**.

CHAR(R)AN. La Vg. transcribe de esta manera en Act 7,24 el nombre griego Χαρράν, que corresponde al célebre topónimo → **Hārān**.

Pintura egipcia de una tumba de Saqqārah en el que aparecen representados, en la parte superior, un leopardo y, en la inferior, cuatro chacales



CHARSENA. Así lee la Vg. el nombre de origen persa o medo → **Karsēnā**?

CHASELON. Según la Vg., el benjaminita llamado en hebreo → **Kislōn**.

CHASIDIM. Transcripción literal latina de «asideos». → **Hāsīdim**.

CHASLUIM. Nombre latino del pueblo que en hebreo se denomina → **Kasluhīm**.

CHASPHIA. Así aparece en el latín de la Vg. el nombre de una colonia de levitas en Babilonia, llamada en hebreo → **Kāsifyā**?

CHASPHO(N). → **Casfor**.

CHASPIN. Transcripción latina del topónimo griego llamado → **Casfor**.

CHEBBON. Forma latina del topónimo, de localización todavía incierta, llamado en hebreo → **Kabbōn**.

CHEBRON. Nombre latino de lugar que corresponde a → **Hebrón**.

CHECAS, Versiones. → **Bohemias, Versiones**.

CHELEAB. Nombre que la Vg. da al segundo hijo de David, → **Kil'āb**.

CHELEON. La versión latina Ítala lee de este modo el topónimo griego → **Queleón**.

CHELEUD. (Í. *Cheleuth*). Transcripción latina del nombre griego → **Queleúl**.

CHELEUL. Grafía latina del nombre → **Queleúl**.

CHELIAU. En la Vg., nombre correspondiente al onomástico hebreo → **Kēlūhū**.

CHELION. Transcripción latina del nombre del hijo de Noemí y esposo de Ōrpāh. → **Kilyōn**.

CHELMAD. Según la Vg., la ciudad llamada en el T. M. → **Kilmad**.

CHELMON. Nombre que la Vg. da al topónimo del libro de Judit → **Ciamón**.

CHELUB. Nombre que, en la Vg., corresponde al de → **Kēlūb** en el T. M.

CHELLON. Modo como escribe la Vg. el onomástico del libro de Judit 2,13, cuya forma griega es → **Queleón**. Una variante latina es **Cellon**.

CHEL(L)US. Nombre variante, transcripción del griego, del topónimo → **Quelūs**.

CHENE(N). En la Vg. aparece escrito de este modo el nombre hebreo → **Kannēh**.

CHERESH (heb. *hereš*). → **Baqbaqqar**.

CHERUB. Nombre en la versión de san Jerónimo correspondiente al topónimo mesopotámico del texto hebreo → **Kērūb**.

CHESELETH THABOR. La Vg. escribe así el topónimo Kislōt Tābōr que es sin duda → **Kēsullōt**.

CESLON. Transcripción en la Vg. del topónimo de la tribu de Judá → **Kēsālōn**.

CHESTER BEATTY, Papiros. De 1930 a 1931 fue adquirido en Egipto un lote de papiros que provenían tal vez de las ruinas de un antiguo monasterio. Reciben este nombre de su propietario. A. Chester Beatty. Los editó F. G. Kenyon, de 1933 a 1937, en una serie de fascículos cuidados científicamente y de espléndida presentación. Actualmente se encuentran casi todos en la universidad americana de Princeton. La colección se completó con otros, especialmente con los llamados de Michigan. La lista completa estudiada y publicada hasta ahora es la siguiente:

1. **NUEVO TESTAMENTO.** Papiro I (en la lista oficial P⁴⁶). *Evangelios y Hechos*. Consta de 30 hojas, de 39 líneas por hoja, entre las cuales se incluyen los fragmentos de la Universidad de Michigan (dos hojas y complementos de otras). Mutiladas, a veces sólo quedan pocas palabras, especialmente en Mateo y Marcos. El ms. complemento tendría 220 páginas ó 110 hojas. *Fecha*: siglo III, más probablemente de la primera mitad. *Contenido*: Mateo: 20,24-32; 21,13-19; 25,41-26,3.6-10.19-33; Marcos: 4,36-40; 5,15-26.38-6,3.16-25.36-50; 7-3.15.25-8,1.10-26.34-9,8.18-31; 11,27-33; 12,1.5-8.13-19.24-28; Lucas: 6,31-41.45-7,17; 9,26-41.45-10,1.6-22.26-11,1.6-25.28-46.50-12,12.18-37.42-13,1.6-24.29-14,10.17-33; Juan: 10,7-25.31-11,10.18-36.43-57; Hechos: 4,27-36; 5,10-20.30-39; 6,7-7,2.10-21.32-41.52-8,1.14-25.34-9,6.16-27.35-10,2.10-23.31.41; 11,2-14.24-12,5.13-22; 13,6-16,25-36.46-14,3.15-23; 15,2-7.19-24.38-16,4.15-21.32-40; 17,9-17^A.

Papiro II (en la lista oficial P⁴⁶). *Epístolas de san Pablo*. Consta de 10 hojas, de las cuales ocho forman pares unidos; las dos restantes también estaban unidas con otras. Una cuaterna de hojas con otra suelta tenían por página de 25 a 28 líneas, otra cuaterna de hojas con algunos fragmentos habrían tenido por página de 29 a 32 líneas. El cuadernillo tendría de 92 a 96 hojas; faltan de 70 a 74 en el centro del ms. *Fecha*: Primera mitad del siglo III. *Contenido*: Romanos: 5,17-6,3.5-14; 8,15-25.27-35; 9,22-32; 10,1-11. 12-11,2.3-12.13-22.24-33; Filipenses: 4,14-23; Colosenses: 1,1.2.5-13.16-24.27-2,7.8-19.23-3,11; 4,16-18; 1 Tesalonicenses: pequeños fragmentos de 1,1.9.10; 2,1-3; 5,5-9,23-28^B.

Adenda. Por la adquisición de otras hojas y el hallazgo de complementos en la Universidad de Michigan, se obtiene el ms Beatty-Michigan de 86 hojas. *Contenido*: Epístolas paulinas en este orden: Romanos,

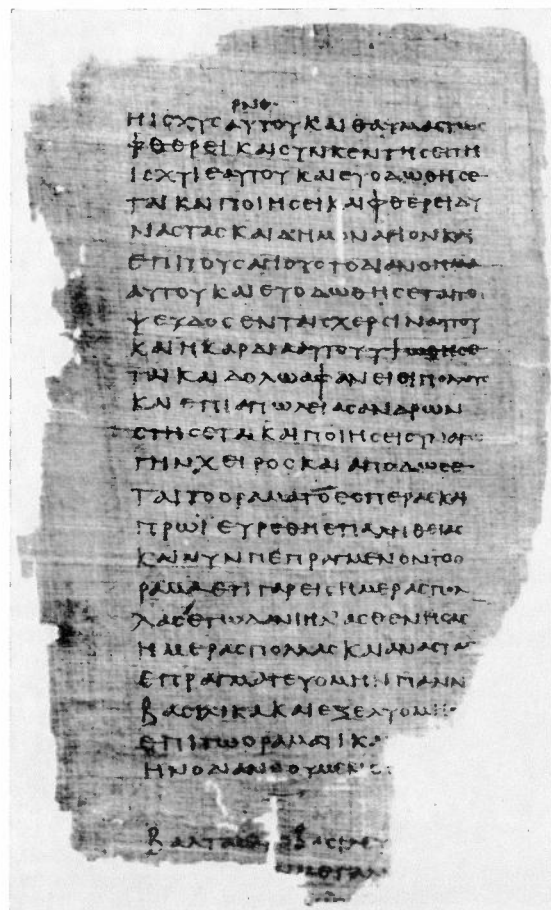
Hebreos, 1-2 Corintios, Efesios, Gálatas, Filipenses, Colosenses, 1 Tesalonicenses. Por extravío de algunos folios falta: Rom 1,1-5,17; 6,14-7,15; 1 Tes 2,3-5,5, y lo que debió seguir a 1 Tesalonicenses hasta siete hojas. *Fecha*: primera parte del siglo III^c.

Papiro III (en la lista oficial P⁴⁷). *Apocalipsis*. Está formado por 10 hojas de un cuadernillo situado en el centro de otros dos parecidos o de otro mucho mayor, hoy perdidos. En el extremo de cada página faltan de una a cuatro líneas. Cada página tenía de 23 a 30 líneas, alguna vez de 26 a 28. *Fecha*: Primera mitad del siglo III. *Contenido*: Apocalipsis 9,10-17-17,2^D.

^AF. G. KENYON, *The Chester Beatty Biblical Papyri. Descriptions and Texts of Twelve Manuscripts on Papyrus of the Greek Bible*, Fasciculus I, *General Introduction*, Londres 1933, pág. 6; id., id., Fasciculus II, *The Gospels and Acts. Texts*, Londres 1933. ^BId., id., Fasciculus I, págs. 6-7; id., id., Fasciculus III, *Pauline Epistle and Revelation*, Londres 1934, págs. V-X, 1-15. ^CId., id., Fasciculus III Supplement, *Pauline Epistles*, Londres 1936. ^DId., id., Fasciculus I, pág. 7, y Fasciculus III, págs. XI-XIII, 17-35.

2. ANTIGUO TESTAMENTO. Papiro IV (según la numeración de Rahlfs, n.º 961). *Génesis*. Son 44 hojas, rotas en la parte baja y a veces en otros sitios. Doble

Papiro X de la colección Chester Beatty, que contiene un fragmento de Dan (8,24-27 y 5,1)



Papiro XII de la colección Chester Beatty, con un fragmento de Enoc (103,2-3)

columna en cada página con unas 40 líneas por columna. El código completo tendría 66 hojas. *Fecha*: Comienzo del siglo IV; contemporáneo del código Vaticano. *Contenido*: Génesis: 9,1-5.10-13.16-27; 10,2-9, 14-20.22-11,5.8-11.13-19.21-32; 12,3-20; 13,2-7.9-13.15-14,18.20-15,14; 17,7-18,8.10-25.27-32; 19,1-21,2.5-30.32-22,18.20-23,3.6-20; 24,2-20.22-27,29-67; 25,2-7.9-26.28-24; 26,2-16.18-22.24-34; 27,1-30.32-29,13.15-20.22-27.29-33.35-30,4.6-12.14-16.18-22.25-38.40-31,1.3-7.9-18.20-25.27-30.32-39.41-47.50-54; 32,1-5.7-10.12-23.25-29.32-33,2.4-7.10-18; 34,1-5.7-9.11-14.16-28.30-35,1.3-5.7-16.18-22.26-36,1.4-6.9-13.15-19.22-28.31-35.37-40.43-37,2.4-7.9-11.14-16.19-21.24-31.33-36; 38,2-7.9-15.17-20.22-29; 39,1-7.9-15.18.19.22.23; 40,2-5.7-10.13.14.16-18.20-41,1.3-7.9-12.14-17.19-21.24-27.30-33.35.36.39-42.44-46.48-50.52-55.57-42,21.1-13.16-18.28-30.33.34; 43,6.7.9-11.21.22.25; 44,17.21.22.^A

Papiro V (Rahlfs, n.º 962). *Génesis*. Consta de 22 hojas, bastante bien preservadas en conjunto. Cada página con 17-20 líneas, a veces 18-19. El código completo tendría unas 82 hojas. *Fecha*: Segunda mitad del siglo III. *Contenido*: Gn 8,13-16.21-9,1; 24,13-25,21; 30,24-26.29.30.33-35.37-41; 31,5-9.35-38.40-41.43-45.47-32,1-5-9.14-33.8.10-35,16; 39,4-40,4.6-13; 41,9-46,33.^B

Papiro VI (clasificación oficial que le atribuyó Rahlfs n.º 963). *Números y Deuteronomio*. Son 33 hojas sustancialmente completas con pequeñas partes de otras 22 y gran cantidad de diminutos fragmentos que no han sido recompuestos todavía. Hay dos columnas en cada página de 31-38 líneas cada una. Las páginas que se han conservado van numeradas del 17 al 136. Faltarían 80 páginas para completar la obra, que en este caso habría tenido unas 216 páginas, o sea 108 hojas. *Fecha*: Siglo II, tal vez de la primera mitad. *Contenido*: *Números*: 5,12 (παρ)δη 8,19; 13,4-4.17.18; 25,5.6.10.11.18; 26,1.2.12.13.21-25.32-35.40-42.47-51.55-59.63; 28,17,19-24.26-31; 29,1-6.8-18.21-24.27-33.35-39; 30,1-17; 31,1.2.6-8.11-17.19-22.25-28.30-32.35-45-48-50.54; 32,1.2.5-8.11-30.32.33; 33,8.9.53-56; 34,1-8.12.13-20-23.29; 35,1-3.5-7.12.13-15.24.25.28-32; 36,1.4.7.8. 11-13; *Deuteronomio*: 1,20-33.35-46; 2,1-3.21.23; 4,39; 5,1; 7,10.12.15-20; 9,26.29; 10,1.2.5.7.11.12.19-21; 11,12.13. [17.18.31.32];

12.4.15-17; 18,22; 19 1.4-6.10.11.13.14.16; 27,6-8.13-15; 28,1-4.7-10.12.13.17-20 [22-25.27-30.32-35.38-41]. 43-68; 29,1-18.20.21.23-27; 30,1.4-6. [10.11]. 12.13.16.17. [19.20]. 31, [3.4].8-15.18.21-23.26-29; 32,[3-5.10].11-13.17. 19.24.25.[27-29]; 33,24-27; 34,11.12. Bastantes de estos versículos son muy incompletos y algunos están representados sólo por unas pocas letras^c.

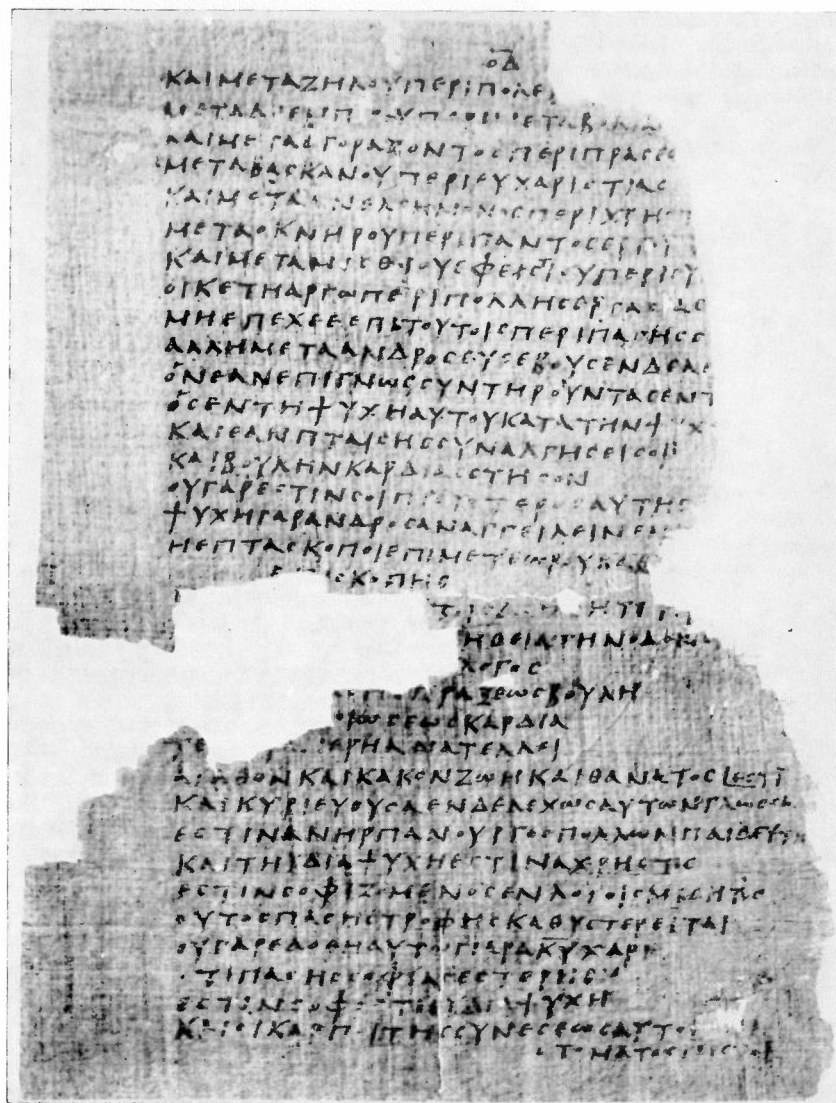
Papiro VII (Rahlfs, n.º 965). *Isaías*. Está formado por trozos de 27 hojas, que contienen desde dos o tres líneas hasta 13, prácticamente toda la página en este último caso que debía tener unas 25 ó 26 líneas en total. Quedan además muchos pequeños fragmentos mal conservados. El códice debió de tener unas 112 hojas, o sea unas 224 páginas. Lleva notas marginales de varias manos, algunas en copto. *Fecha*: Probablemente de la primera mitad del siglo III. *Contenido*: Sólo una cantidad relativamente pequeña de texto ha quedado en cada fragmento. En la lista que sigue, los versículos están

más o menso representados por completo. Van entre claudátores los trozos pertenecientes a la Universidad de Michigan y al señor W. Merton. Is 8,19.19; 9,2.3; 11,5-7.10-12.15-12,1.5; 13,2.6-9.12-14.18-20; 14,2-4.[23-27.29; 15,1 Mich.][3-5.8; 16,4 en parte Mich.].7-10.12; 17,3.[5-7-9-12 Merton]; [18,1-4.6; 19,1 en parte Mich.]. [5-6.11.13; 38,14; 39,7.8: 40,22.23; 41,25.28; 42,2.7.5 - 10-13.16 - 18.22-24 Mich.].25; 43,2.6-8.10-13.17-20.25; 44,1.5-7.11.12.15-17-19-21.23.25.28; 45,5; 51,1-5.10.11 Mich.]. [14; 55,1.3-7 Mich. + Merton]. 9-12.56, 1-3.6.7.11; 57,3.9.10.15.[17-20; 58,2-4 Mich.]; 59,1-3.7-9.12-14.17-20; 60,2,2-5.9.10.12-16.19-22^p.

Papiro VIII (Rahlfs, n.º 966). *Jeremías*. Una hoja incompleta que contiene Jer 4,30-5,1.9-13. Probablemente es del final del siglo II o de comienzos del III^{EB}.

Papiro IX (Rahlfs n.º 967). *Ezequiel y Ester*. Consta de 16 hojas unidas de dos en dos en 8 pliegues. Casi la mitad en altura de cada página está perdida en Ester y casi tres octavos en Ezequiel. Probablemente Ez precedió a Est, que a su vez

Papiro XI de la colección
Chester Beatty con un frag-
mento de Eclo (37, 11 - 22)



estuvo seguido por otros libro. El código completo habría tenido 78 hojas de 44 líneas por página en Est y de 50 en Ez. Están escritos de diferente mano. *Fecha*: Probablemente de la segunda mitad del siglo III. *Contenido*: Ezequiel: 11,25; 12,6.12-18.23; 13,6.11-17.20; 14, 3.6-10.15-20.23; 15,7; 16,5-11.16-22.28-34.39-45.48-53.57; 17,1.6-10.15-21. Las hojas de Princeton contienen Ez 19.12; 39,22; Est 2,20-23; 3,49. 13-13,3.5-3,14; 4,3-7.11-16; 13,12-17; 14,3-8.13-17; 15,5-10.16; 5,4.9-14; 6,3-6.11-14; 7,6-9; 8,2-6^F.

Papiro X. (Rahlfs n.º 968). *Daniel*. Consta de 13 hojas con amplias lagunas. Unos dos quintos en altura de cada hoja, por la parte baja, se han perdido. Cada hoja tendría de 44-46 líneas por página. Las páginas están numeradas de 141 a 166. Debíó de preceder otro libro; ambos formarían un código de unas 96 hojas. El texto es el de la Septuaginta. Bien escrito. *Fecha*: Parece ser no más tardío de la primera mitad del siglo III. *Contenido*: Daniel: 3,72-78.81-88.92-94.96; 4,9 (omite 3,98-100 y 4,3-6); 4,11-14^a.16-19.22-25.28.29.30^a-30^c.34-34^c; 7,1-6.8-11.14-19.22-25.28; 8,4.7-12.15-20.24; 5,5.7-12.17-26 (omite 18-22.24.25); 6,1-8.12-13.16-18. Los capítulos 7,1; 8,27 preceden a los capítulos 5-6^c.

Papiro XI (Rahlfs, n.º 964). *Eclesiástico*. Una hoja y parte de otra. Las páginas están numeradas 73 y 74. Escrito por mano burda. *Fecha*: Probablemente del siglo IV. *Contenido*: Eclesiástico 36,28; 37,22; 46,6-11.16; 47,2^H.

^AF. G. KENYON, *op. cit.*, Fasciculus I, pág. 7, y Fasciculus IV, *Genesis*, Londres 1934, págs. V-XIII y 1-86. ^BId., id., Fasciculus IV, pág. 7, y Fasciculus IV, págs. V-VIII y 86-119. ^CId., id., Fasciculus I, págs. 7-8, y Fasciculus V, *Numbers and Deuteronomy*, Londres 1935, XII-77. ^DId., id., Fasciculus I, pág. 8, y Fasciculus VI, *Isaiah, Jeremiah, Ecclesiasticus*, Londres 1937, págs. V-XII (las glosas coptas, págs. IX-XII) y 1-26. ^EId., id., Fasciculus I, pág. 8, y Fasciculus VI, págs. XII-XIII y 27-28. ^FId., id., Fasciculus I, pág. 8, y Fasciculus VII, *Ezekiel, Daniel, Esther*, Londres 1937, págs. V-XII; para la transcripción de Ez, págs. 1-15 y para la de Est, págs. 39-49. ^GId., id., Fasciculus I, págs. 8-9, y Fasciculus VII, págs. V-XII y 17-38. ^HId., id., Fasciculus I, pág. 9, y Fasciculus VI, págs. XIII-XIV y 28-32.

3. ESCRITOS NO CANÓNICOS. Papiro XII. *Enok* y una *Homilía cristiana*. Consta de 8 hojas y dos fragmentos en la colección Chester Beatty y 6 hojas en poder de la Universidad de Michigan. Páginas numeradas de 15 a 36 con cuatro sin numerar. Escrito por mano ruda con varios errores. Probablemente del siglo IV, si no del V. Enok 97-107 y Homilía cristiana de autor desconocido^A.

^AR J HAYES, *The Chester Beatty Biblical Papyri. Descriptions and Text of Twelve Manuscripts on Papyrus of the Greek Bible*, Dublín 1958, prefacio, índices y 105 láminas; cf. S. BARTINA, en *EstB*, 19 (1960), págs. 385-386.

ILUSTRACIONES. En el Fascículo I, editado por F. G. Kenyon, se publican las láminas en color de Papiro I, Lc 12,18-37; Papiro II, Flp 4,14; Col 1,2; Papiro III, Ap 13,16-14,4; Papiro V, Gn 29,15-27; 42,27-35; Papiro VI, Nm 7,1-15; Papiro VII, Is 16,12; 17,1; Papiro VIII, Jer 5,9-13; Papiro IX, Ez 16,57-17,1; Est 3,13-13,3; Papiro X, Dan 8,24-27 y cap. 5 título; Papiro XI, Eclo 37,11-12; Papiro XII, Enok 103,2-13.

R. J. Hayes editó posteriormente, en un volumen, parte de los grabados correspondientes a los Fascículos V y VI de la colección, cuya aparición había retra-

sado la guerra y la desaparición del editor F. G. Kenyon, Son los siguientes: Papiro VI, Nm caps. 5-8; 13; 25-36, todos fragmentarios; Dt caps. 1-7; 9-12; 18-19; 27-34, todos fragmentarios. Papiro VII, Is caps. 8-9; 11-19; 28, 40-45; 54-60, fragmentarios; Papiro VIII, Jer, capítulos 4-5, fragmentarios; Papiro IX, Eclo caps. 36-37, fragmentarios.

El nuevo editor dice que se han perdido un pequeño fragmento de Is y otro de Eclo. Anuncia la publicación de Fascículos complementarios: edición revisada del Fascículo II (Evangelios, Hechos, Epístolas paulinas, Apocalipsis) y otro Fascículo que reunirá muchos fragmentos dispersos, todavía no identificados, especialmente de Nm, Dt, Gn e Is (cf. Kenyon, Fascículo IV, pág. VII, y Fascículo V, págs. V y VIII).

S. BARTINA

CHETTI(I)M. Transcripción latina del nombre que según el T. M. y otros documentos judíos más modernos es → *Kittim*.

CHIDON. La Vg. escribe *area Chidon*, «era de Kidōn», un topónimo que no ha sido localizado con exactitud. → *Kidōn*.

CHINAS, Versiones I. ANTES DEL SIGLO XIX. No poseemos ningún documento en chino de la literatura bíblica del nestorianismo en China (siglos VII-XIV), aunque, sin duda alguna, los predicadores nestorianos emplearon para sus catequesis versiones, al menos parciales, a la lengua de Confucio. Ni en las inscripciones hasta ahora halladas (vgr., la célebre inscripción de *Sinanfú*, del año 781), encontramos rastros de textos bíblicos. Nada se conserva de la traducción de los Salmos y del NT escrita — según propio testimonio — por el gran misionero franciscano Juan de Montecorvino († en 1328). Probablemente empleó para su traducción la lengua mogólica. Desde fines del siglo XVI-XVII, los misioneros jesuitas tradujeron parte de la Biblia al chino para uso litúrgico y catequético. En 1783 Mr. Hodgson, socio de la «Compañía Inglesa de la India Oriental», encontró en Cantón un manuscrito del NT en chino. Más tarde presentó una copia a Sir Hans Sloan; éste la ofreció luego al Museo Británico, en donde se conserva en la actualidad con el título de *Sloan Ms.* G. W. Sheppard en su famoso artículo *The Unknown Translator*, publicado en *The British Weekly* (abril de 1944), opina que el *Sloan Ms.* pudo ser de origen nestoriano. A él responde A. C. Moule que su «traductor desconocido» fue con mayor probabilidad un misionero del siglo XVII y nota la conveniencia de una búsqueda en los archivos de París, Roma o Zikawei (Shanghai), la cual nos revelaría el nombre del autor y la fecha en que se escribió el manuscrito. De hecho ya sabemos quién fue el autor de ese documento: el padre Juan Basset, de las Misiones Extranjeras de París. La traducción se hizo en la primera década del siglo XVIII.

El célebre misionero chino André Ly anota en su *Diario* (escrito entre 1746-1763) que el P. Juan Basset tradujo el NT del latín al chino, desde san Mateo hasta el capítulo primero de la carta a los Hebreos. Una de las copias de esta versión es el actual *Sloan Ms.* de

Museo Británico. El ms. contiene la concordancia de los cuatro evangelios, el libro de los Hechos y las epístolas paulinas hasta el capítulo primero de la carta a los Hebreos. Además de esta traducción, el P. Basset escribió en chino un *Sumario de la Biblia*, en forma de preguntas y respuestas, y los intituló: *Ching-tien Chi-lueh Wen-ta*. Según el P. Ly (*Diario*, pág. 512), Monseñor de Martillat († en Roma en 1755), vicario apostólico de Szechwan y Kweichow, corrigió y aumentó la versión del P. Basset en el evangelio de san Mateo. El mismo padre Ly redactó en chino los principales misterios de la vida del Señor, basado en la traducción y las concordancias evangélicas del P. Basset, adaptadas a la capacidad del pueblo en lenguaje sencillo (*Diario*, pág. 168).

A fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, L. de Poirot hace la versión (conservada en manuscrito) de gran parte de la Biblia, y la ilustra con notas del comentario del célebre exegeta Cornelio a Lápide. Esta versión de Poirot y, sobre todo, la del P. Basset, sirvieron de base para la primera versión china de la Biblia protestante, hecho que noblemente reconoce uno de sus colaboradores, R. Morrison.

II. DESDE EL SIGLO XIX HASTA NUESTROS DÍAS. 1. VERSIONES PROTESTANTES: a) en estilo literario. J. Marschmann y M. v. Lassar dan comienzo a la traducción en 1802; publican el NT en 1816, el AT en 1822. R. Morrison y C. W. Milne emprenden otra versión en 1807; publican el NT en 1814, el AT en 1823. Medhurst, Gutzlaff, Bridgemann traducen el NT en 1837, el AT en 1840. A estas traducciones suceden una versión unificada y la *Delegates Version*, obra de C. W. Milne, W. H. Medhurst, J. Stomach y E. C. Bridgemen. El NT aparece en 1852, el AT en 1854; toda la Biblia en 1855 y 1869 con abundantes notas explicativas. La clásica *King James Version* sirvió de base a la *Delegates Version* china. Entre 1853-1891 trabajan en el campo bíblico no menos de cuarenta traductores. Es en verdad una labor benemérita al servicio del cristianismo. Dignas de mención son las traducciones de Dean: NT en 1849 y sigs.; de Goddard y Lord: NT en 1853, AT en 1868; de Hudson: NT en 1866; de Chalmers y Schaub: NT en 1897.

A partir del año 1890 estos celosos operarios del campo bíblico, bien capacitados en el conocimiento de la lengua de Confucio, emprenden una nueva versión que quedará por muchos años como «traducción oficial»: la *Union Version* que se termina en 1919.

b) Versiones chinas en estilo medio. Dignas de notarse son las de Griffith John: NT comenzada en 1883 y terminada en 1885; la de Burdon y Blodge: NT en 1889; la de Schereschewsky: toda la Biblia en 1902. En 1904 se hace una nueva edición del NT de la *Union Version*.

c) Versiones al mandarín: Medhurst y Stronach: AT y NT en 1857; *The Peking Version*: NT en 1872; edición en mandarín de la *Union Version*: en 1907 el NT, el AT en 1919. En Pekín se publica en 1941 el «Tesoro de la Biblia, NT» (*The Bible Treasury N. Test.*), más la traducción del NT por Lu Chen Chung, en 1948.

d) Versiones en dialectos locales. En dialecto de Shanghai: además de traducciones parciales encontramos

toda el NT en 1870, 1872, 1881, 1897; el AT en 1882; toda la Biblia en 1908. En dialecto de Foochow: NT en 1856, 1863, 1866, 1878; toda la Biblia en 1891, 1895. En dialecto de Ningpo: toda la Biblia en 1902; en los años anteriores aparecen versiones parciales. En dialecto cantonés: NT en 1877, 1886, y AT en 1888, 1894; toda la Biblia en 1894. En dialecto de Amoy: ambos Testamentos en 1902... 1933; en los años precedentes se publican traducciones parciales. En dialecto de Hakka: el NT en 1883 (en caracteres occidentales), en 1904 (en caracteres chinos) toda la Biblia en 1904. En dialecto mogolés; se hace una versión del NT en 1880, del AT en 1890, de toda la Biblia en 1900.

2. VERSIONES CATÓLICAS. Las misiones católicas en China, a partir del siglo XIX hasta nuestros días, emularon el celo de los especialistas protestantes en el laudable afán de dar a conocer la Biblia entre sus neófitos y catecúmenos chinos. Concretándonos a las versiones impresas mencionemos: a) En lengua clásica: la traducción de los evangelios y del Apocalipsis por J. Dejean en 1892. Cinco años después L. Ly traduce de la Vulgata los evangelios y los Hechos; la sexta edición aparece en 1936. El notable literato chino Ma Hsiang Pe publica en 1913 las concordancias evangélicas de Mastai Ferretti; el mismo literato nos ofrece en 1948 la traducción de los evangelios. La literatura religiosa moderna en lengua clásica se enriquece con la preciosa traducción poética de los Salmos por el Dr. Wu Ching Hsiung, en 1949; es ésta la obra maestra de la literatura cristiana en chino; durante el mismo año el mismo Dr. Wu traduce el NT. b) En lenguaje popular. Desde 1919 es notable la contribución de versiones publicadas por los jesuitas y franciscanos en China. Entre los primeros figura el jesuita J. Hsiao, quien traduce en 1919-1921 el NT de la Vulgata. Los jesuitas, profesores en la Universidad «Altos Estudios» de Tientsin, publican en 1948 la versión del NT del texto original griego. Siguen los jesuitas de Shanghai en 1952 con la versión de los evangelios, también del texto griego. Este afán bíblico de los misioneros católicos se ve dignamente coronado en nuestros días por la traducción y comentario de toda la Biblia, obra de los franciscanos del «Instituto de Estudios de Hong Kong», obra que ha merecido las nobles alabanzas y la recomendación de parte de los misioneros protestantes. La obra se llevó a feliz término bajo la dirección del franciscano G. M. Allegra, asistido por un equipo de seis franciscanos chinos, especialistas en estudios escriturísticos y perfectos conocedores del lenguaje de Confucio. Se inició en Pekín con la publicación de los Salmos en 1946; siguen los otros libros sapienciales en 1947 y el Pentateuco en 1948. El «Instituto de Estudios Bíblicos» se organiza en Hong Kong, donde el P. Allegra y sus colaboradores continúan su obra de traducción y comentario. Terminan el AT en 1954, y en 1959 publican el último libro del NT. Unos diez volúmenes en total. La traducción se hizo del texto original hebreo y griego. Para la reconstrucción de los textos oscuros y discutibles consultaron las versiones antiguas griegas, latinas, siríacas, etc., y en toda la obra se aplicaron al método científico de la crítica textual. El pensamiento semita y el rico matiz helénico

de los autores sagrados de la Biblia quedan, gracias a la competencia de los traductores y comentaristas, perfectamente enmarcados en los signos o «caracteres» de la escritura más difícil del mundo, la del lenguaje chino.

Bibl.: *The American Bible Society in China*, Centennial Book, Nueva York 1916. R. STREIT, *Bibliotheca Missionum*, Munster-Aquisgrán 1916-1938, V, n.º 2677, págs. 922-923; VII, n.º 3214, págs. 287-288. *Journal d'André Ly* (prêtre chinois, missionnaire et notaire apostolique, 1736-1746), Hong Kong 1924. *Sinica Franciscana*, I, Karachi 1928. G. W. SHEPPARD, *China and the Bible; Early Translations into Chinese* (Conferencia pronunciada en la Royal Asiatic Society), Shanghai 1929. L. PEISTER, *Notices biographiques et bibliographiques sur les jésuites de l'ancienne Mission de Chine, 1552-1773*, Shanghai 1932. J. GARNIER, *Chinese Versions of the Bible*, Shanghai 1934. P. Y. SAEKI, *The Nestorian Documents and Relics in China*, Tokio 1937. *The British Weekly*, 13 de abril de 1944. CBQ, 7 (1945), págs. 450-452; id., 9 (1947), págs. 96-100. A. E. NIDA, *Bible Translation*, Nueva York 1947. W. H. HUDSPATH, *The Bible and China*, Londres 1952. G. M. ALLEGRA, *Liber Annus Studii Biblico-Franciscani Hierosolymitani*, 3 (1953), págs. 185-214. *Collectanea Commissionis Synodalis*, II, Pekin (1929), pág. 191; id., VIII (1953), n.º 4. H. H. MURRAY, *The Bible Translator*, 4 (1953), págs. 165-166. J. SCHMID, *ZKTh*, 82 (1960), págs. 328-329; id., *Die Bible in der katholischen Weltmission*, NZM, 16 (1960), págs. 1-26.

P. GUTIÉRREZ

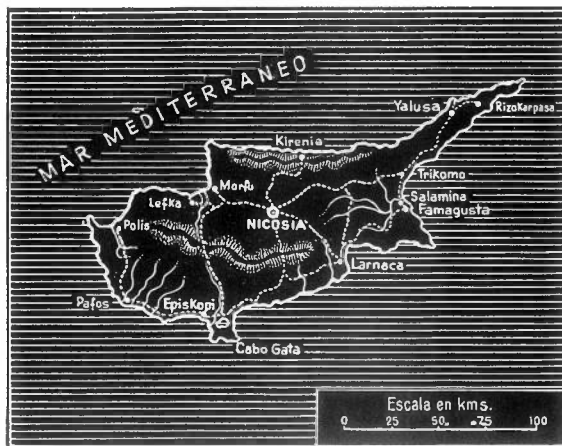
CHIPRE (Κύπρος; Vg. *Cyprus*). Nombre de la mayor de las islas del Mediterráneo oriental, situada entre los 34° 33' y 35° 41' norte y los 32° 17' y 34° 35' este, frente a las costas de Cilicia, en el fondo del amplio golfo que forma la península de Asia Menor con Siria, a unos 64 km de la primera y a 95 de la segunda. Orientada de este a oeste, forma un cuadrilátero irregular, erizado de puntas y terminado en la dirección nordeste por una casi isla larga y estrecha, prácticamente sin puertos naturales. Tiene una superficie de 9280 km², con una longitud máxima de 225 km y una anchura media de 60 a 80 km.

La constitución morfológica interior de la isla es muy sencilla. Consta de una llanura central que corre de este a oeste, llamada hoy de Mesaria, que se halla limitada por dos cadenas montañosas calcáreas que corren paralelas al litoral de la isla. La más considerable ocupa todo el sudoeste, alcanza una altura de 1885 m y tiene forma mamelonada. La otra, al norte, no supera los 700 m.

Aunque la isla carezca de grandes corrientes de agua, ya en la época bíblica el fértil suelo producía con abundancia cereales, aceite, vino y miel. Sus bosques, bien poblados en la antigüedad, constituían asimismo una fuente de riqueza; aunque ésta estaba representada, sobre todo, por las abundantes minas de cobre, metal raro y muy apreciado por los antiguos, que ha pasado a las lenguas modernas (*cobre, cuivre, kupper, copper*) con nombre derivado de la isla (*aes cyprum, cuprum*).

Fue conocida desde la antigüedad. En las cartas de el-Amārnah, se la designa con el nombre de Alasia, los asirios la llamaron *yavnan* y los hebreos Kittim. El nombre que ostenta actualmente aparece por primera vez en Homero.

Cuando los fenicios llegaron a ella, encontraron unos habitantes que estaban quizá emparentados con las antiguas razas procedentes de Asia Menor. Más tarde fue colonizada por los griegos, que la habitaron juntamente con los fenicios, establecidos a partir de entonces



Isla de Chipre. Primer lugar donde predicaron Pablo y Bernabé

en la parte sur de la isla. El año 700 A.C., aproximadamente, cayó bajo la zona de influencia de Sargón II de Asiria, quien obligó a los príncipes a pagar tributo, lo cual continuó en tiempo de su sucesor Asarhaddón. Un siglo después cayó en manos del faraón Ahmosis. Cuando Cambises conquistó Egipto, Chipre, junto con este país, pasó a formar parte del imperio persa y quedó incluida en la quinta satrapía. Perteneció más tarde a Alejandro Magno y luego a los Ptolomeos, hasta que fue conquistada por Roma¹.

A partir de entonces, sucesivamente pasó primero a manos de los bizantinos; luego, en el siglo XII, se convirtió en reino cristiano independiente, para caer finalmente en poder de los turcos en el siglo XVI.

En la época del NT, la población no debía de ser muy densa. Plinio habla de quince centros habitados (*oppida*)². Los principales estaban en la parte sur de la isla, enlazados por una carretera, y eran: Salamina, frente a las costas de Siria, la ciudad y puerto más importantes; Citio y Amato en la costa meridional; Pafos, en la costa occidental, residencia del procónsul romano, célebre por su templo de Afrodita; más allá, Arsínoe.

José, llamado Bernabé por los apóstoles, era natural de Chipre³. Una numerosa población judía se estableció en Chipre ya en tiempo de Alejandro Magno, pero aún debió ser mayor el número de los que llegaron en tiempos de Herodes el Grande, atraídos por sus minas de cobre, cuando éste las recibió en alquiler de Augusto.

Esta población judía recibió el evangelio de los habitantes de Judea que tuvieron que huir después de la muerte de Esteban⁴. El primer lugar donde predicaron Pablo y Bernabé en unión de san Marcos fue esta isla⁵, y más tarde estuvieron en ella de nuevo Bernabé y Marcos. Entre el grupo de misioneros que marcharon de Cesarea a Jerusalén, se cita a Mnason, un chipriota que se había convertido al cristianismo hacía bastante tiempo⁶. Aparece citada, indirectamente, otras dos veces en el NT: la primera, cuando especifica Pablo, de regreso a Jerusalén después de su tercer viaje, que bordearon la isla de Chipre⁶, y la segunda cuando la avistaron

desde el barco que le conducía de Cesarea a Roma, bajo las órdenes del centurión Julio.

¹Nat. Hist., 5, 31-35.

²Mac 10,13. ³Act 4,36. ⁴Act 11,19. ⁵Act 13,4-12. ⁶Act 21,16. ⁷Act 21,3.

Bibl.: E. BEURLIER, *Cypre*, en *DB*, II, cols. 1165-1171. G. RICCIOTTI, *Paolo Apostolo*, Roma 1946, n.º 34-35.

P. TERMES

CHIPRIARCA (Κυπριάρχης; Vg. *Cypriarches*). Después que Lisias hubo concluido la paz con los Macabeos, varios generales seleucidas hostilizaron a los judíos, entre ellos Nicanor el Chipriarca. El significado del título es debatido. La opinión más aceptable es que indica «jefe de los chipriotas» por haber mandado a los mercenarios de Chipre, y que se emplea para distinguirlo de otro Nicanor, hijo de Patroclo, al que la SE se refiere en 2 Mac 8,9; 14,12, de la misma manera que se distingue a dos Apolonios por medio de un procedimiento análogo.

2 Mac 12,2.

Bibl.: F. M. ABEL, *Les Livres des Maccabées*, Paris 1949. M. GRANDCLAUDON, *Les Livres des Maccabées*, en *La Sainte Bible*, VIII, 2.ª parte, Paris 1951, pág. 231.

J. A. G.-LARRAYA

CHIUS. Nombre latino de la isla del archipiélago griego llamada → **Quíos**.

CHLOE. Nombre femenino, escrito de este modo en latín, que corresponde a → **Cloe**.

CHOBAR. Según la Vg., el río citado en Ezequiel y llamado en hebreo → **Kēbār**.

CHODORLAHOMOR. → **Kēdōrlā'ōmer**.

CHOLHOZA. En la Vg., el nombre del varón cuya grafía hebrea es → **Kōl-Hōzeh**.

CHONENIAS. Nombre, en la versión de San Jerónimo, del jefe de los levitas llamado → **Kēnanyāh(ū)** en la Biblia hebrea.

CHUB. Según la Vg., nombre del pueblo llamado en hebreo → **Kūb**.

CHUMBERA. El género *Opuntia Haw.*, familia de las cactáceas, que tiene por fruto el llamado «higo chumbo» o «higo de moro», es originario de América y fue traído a los continentes euroasiáticos y africano en época relativamente reciente. Por lo tanto, es un anacronismo aplicarlo a la historia y al paisaje de los tiempos bíblicos.

S. BARTINA

CHUN. Forma latina del topónimo hebreo que aparece en el AT con el nombre de → **Kūn**.

CHUS. Hijo de Cam en la Vg., llamado en el texto hebreo → **Kūš**.

CHUSA. Así escribe la Vg. el nombre del marido de Juana, una de las piadosas mujeres que servían al Señor. → **Cusa**.

CHUSAI. Nombre latino del amigo de David, llamado en hebreo → **Hūšay**.

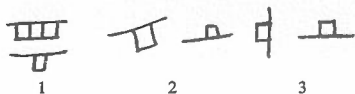
CHUSAN RASATAIM. En la Vg., nombre del rey arameo llamado en el texto hebreo → **Kūšan Riš-āṭāyim**.

CHUSI. Nombre, en la Vg., de los distintos personajes hebreos llamados → **Kūšī**.

CHUZA. Grafía latina, calcada del griego, del nombre de varón → **Cusa**.

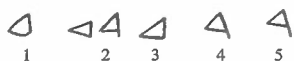
D

D. Cuarta letra del alfabeto y del alefato. Como *signo* aparece en formas muy arcaicas cuyo sentido primigenio parece ser el de «gran puerta».

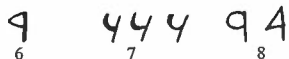


1. Protosinaítico. 2. Egipcio primitivo.
3. Desarrollo tamúdico

Es fácil seguir la evolución a través del fenicio y el arameo a las formas hebreas más recientes.



1. Alfabeto fenicio. Sarcófago de Ȥirām, rey de Biblos (siglo XIII A.C.). 2. Fenicio, siglo X A.C.
3. Estela de Mēša², rey de Moab (ca. 890-875 A.C.).
4. Cartas arameas (800 A.C.). 5. Inscripción de Siloé (700 A.C.)



6. Sellos y gemas (800-500 A.C.). 7. Papiros egipcios antiguos (500-300 A.C.). 8. Monedas de época macabea (150-40 A.C.)



9. Papiros (siglos VI-IX D.C.). 10. Siríaco (500-800 D.C.). 11. Pentateuco Samaritano (siglo XIII D.C.).
12. Escritura rabínica *rāši* (siglo XIII D.C.). 13. Cursiva hebrea (siglo XIX D.C.). 14. Escritura árabe del Corán

En cuanto *sonido*, se pronuncia como la *d* española o latina. Ha de advertirse que es una de las *begadkefat*. En calidad de *espirada*, o de sonido continuo, equivale a la *ð* griega moderna o la *th* dulce inglesa, siempre

que le precede sílaba abierta. En el hebreo moderno, esta aspiración se ha perdido.

En época más reciente al origen del alfabeto, la *d* adquirió un valor numérico, tanto en griego como en hebreo. Equivale a 4 (= gr. Δ, heb. ד).

Bibl.: Cf. la citada en la letra B y → Alfabeto.

S. BARTINA

DABBĒŠET (en pausa *dabbāšet*, «jiba de camello»; Δαβάσθαι [A], Βαιθάραβα [B]; Vg. *Debbaseth*). Localidad perteneciente a la tribu de Zbulón y situada en su frontera occidental¹. Citada una sola vez en la SE. Se identifica con uno de los grandes *tells* existentes en la gran llanura de Esdrelón, frente a Tell Qaimūn, que tiene la forma de jiba o corcova (= *dabbēšet*), a saber, con Tell el-Šammām.

¹Jos 19,11.

Bibl.: ABEL, II, pág. 301. SIMONS, § 329.

R. SÁNCHEZ

DABBŪRAH, Ȥirbet. Topónimo árabe de Palestina relacionado con la posible localización del lugar hebreo llamado → *Dābērat*.

DĀBĒRAT (*ȣdōbrat*, «tierra de pastos»; Δαβιρώθ, Δαβράθ [B], Δεββά, Δεββάθ [A], τὴν Δεβερι καὶ τὴν Δαβῶρ [B]; Vg. *Dabereth*). Ciudad levítica de Isacar en su frontera con el territorio de Zabulón, perteneciente a los levitas que descendían de Gērešōn¹. Seguramente es la Δαβ-ριττα de que trata Josefo, la cual estaba situada en la gran llanura, en los confines de Galilea. Se identifica con Ȥirbet Dabbūrah, lugar próximo a la aldea más reciente de Dabbūriyyah, al pie del monte Tabor, en un sitio importante de la antigua carretera que unía a Damasco con el llano de Megiddo.

¹Jos 19,12; 21,28; 1 Cr 6,57.

Bibl.: F. JOSEFO, *Bel. Iud.*, 2,21,3; id., *Vita*, 62. ABEL, II, págs. 61, 63, 70, 301. SIMONS, §§ 329, 330 (7), 337 (27), 337, n. 193.

J. VIDAL



Dabbūriyyah, pueblecillo al pie del monte Tabor, corresponde a la bíblica Dābérat. En el centro podemos ver la llanura de Esdrelón y al fondo las colinas de Nazaret. (Foto P. Termes)

DABÉRET. De la traducción de san Jerónimo, el nombre *Dabereth* pasa al castellano. Se trata, en realidad, de la ciudad de la tribu de Isacar, situada cerca del territorio de Zabulón, llamada en hebreo → **Dābérat**.

DABIR. Grafía que tiene en la Vg. el nombre hebreo de → **Dēbir** con sus variantes, al cual se aplica en el AT hebreo a varios lugares de la Palestina bíblica.

DABRI. Hombre de la tribu de Dan, así llamado en la Vg.; el nombre corresponde al hebreo → **Dibrī**.

DADÁN. Uno de los nombres variantes castellанизados — en la Vg. *Dadan* —, que se aplica a dos patriarcas de los días posteriores al diluvio, los cuales se llaman → **Dēdān** en el T. M.

DÁDIVA (heb. *tērūmah, minhāh, mattān, mattānāh*, etc., δόμα, δῶρον, etc.; Vg. *donum, donatio*, etc.). En el presente que se hace a una persona, con fines desinteresados o interesados, pueden distinguirse tres tipos:

1. **DÁDIVA DESINTERESADA.** Existen numerosos ejemplos de ella en la SE, por ejemplo, los regalos que ofreció Salomón a la reina de Saba¹, los donativos que Josafat, rey de Judá, hizo a sus hijos², los que Nabucodonosor

prometió y entregó a Daniel cuando interpretó sus sueños³, los objetos que el rey de Persia concedió a los judíos a la vuelta de la Cautividad⁴, o los que los desterrados donaron voluntariamente en la misma ocasión⁵, y los presentes de los Magos a Jesús⁶.

¹1 Re 10,13. ²2 Cr 21,3. ³Dan 2,5.48. ⁴2Mac 1,35; cf. Esd 1,7-11. ⁵Esd 1,6. ⁶Mt 2,11.

2. **DÁDIVA INTERESADA.** Puede ser el medio de obtener un fin determinado, como los presentes que Hāmōr envía con el propósito de lograr a Dināh para su hijo, equivalente a la dote¹, o los que prometen los embajadores de Antíoco Epifanes a Matatías y a sus hijos con la intención de que se sometan a su autoridad². A veces es un eufemismo de «tributo», como el que los istaelitas pagaron a los moabitas³, los moabitas a David⁴ y los filisteos y otros pueblos a Salomón⁵.

¹Gn 34,12. ²1 Mac 2,18. ³Jue 3,18. ⁴2 Sam 8,2.6. ⁵1 Re 4,21.

3. **SOBORNO O CORRUPCIÓN.** Se mencionan varios ejemplos de esta clase de dádiva inmoral. Las que se entregan para torcer la justicia¹, las que abren camino para llegar a los grandes², las que da el hombre venal para corromper al rey³ o la que se entrega a la meretriz en pago de sus favores⁴.

¹Éx 23,8. ²Prov 18,16. ³Prov 29,4. ⁴Ez 16,33.

J. A. G.-LARRAYA

DAFCA (Vg. *Daphca*). Una de las estaciones del desierto en que los israelitas se detuvieron durante el Éxodo. Es el nombre que corresponde al hebreo → *Dōṣqāh*.

DAFNAH, Hīrbet. Lugar de la moderna Palestina. Recibe este nombre árabe el *hīrbet* relacionado con la identificación del topónimo → 'Ayin que aparece en texto de la Biblia hebrea.

DAFNE (Δάφνη; Vg. *Daphne*). Paraje bellísimo aun hoy día por sus numerosas cascadas y bosques, situado a unos 9 km al sudoeste de Antioquía. Antiguamente cubría este sitio un bosquecillo de laurel (δάφνος) dedicado a Apolo, que tenía un magnífico templo construido por Seleuco I, con derecho a asilo. En él fue a refugiarse el sumo sacerdote Onías de Jerusalén, huyendo de los sicarios de Menelao. Pero éste mandó a Andrónico para que dolosamente le indujera a que saliera del asilo y lo matara, como así lo hizo¹. Había también allí otros santuarios dedicados a Artemis, a Afrodita y a Isis.

Fue este lugar famoso por sus orgías; la bondad del clima, la región rica, el lugar fresco y perfumado con toda suerte de plantas olorosas, contribuyó a unas manifestaciones religiosas inmorales y al desenfreno de todas las pasiones, que pasaron a la historia con el nombre de *daphnici mores*.

Estrabón, que compara el encanto del lugar con la belleza del valle de Tempe, en Tesalia, dijo también de él: «Este río de cieno que, saliendo por la desembocadura del Orontes, iba a inundar a Roma, tenía su fuente principal».

Por este lugar quiso Juliano el Apóstata comenzar a levantar el paganismo desacreditado.

¹2 Mac 4,33 y sigs.

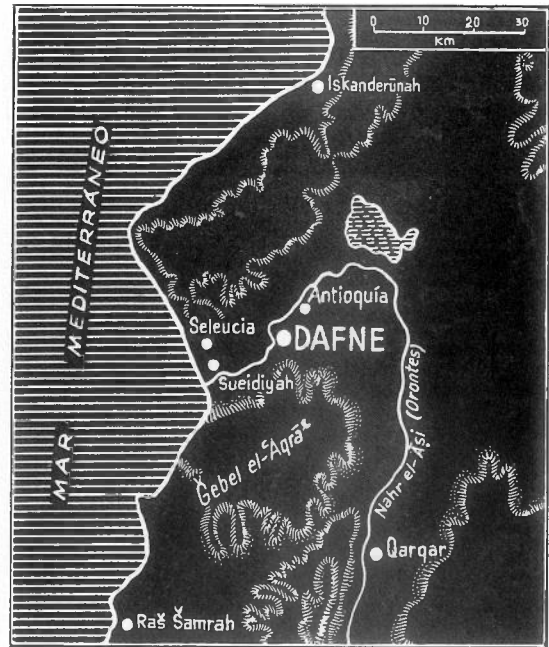
M. BALAGUÉ

DAFNE, Fuente de. Sólo se encuentra en la Vg.¹. Los textos hebreo y griego sólo dicen «lā-āyin», ἐπὶ πηγῶς, es decir, «a la fuente». Parece que se trata de una interpolación. Cerca de este lugar estaba → *Riblāh*.

¹Nm 34,11.

DĀGŌN (Δαγών; Vg. *Dagon*). Dios principal de los filisteos. Tenía un templo en Gaza, donde los filisteos celebraron su triunfo sobre Sansón: éste asió las columnas y lo derribó, muriendo él con todos los filisteos que había dentro¹; y otro templo en 'Ašdōd, a donde los filisteos llevaron el arca que habían conquistado a los israelitas: mas Dāgōn, la primera noche yacía de bruces ante el Arca, y a la segunda se rompió en pedazos, no quedando más que el tronco² o la cola de pez — según los que le consideran dios marino, mitad pez y mitad hombre —. Este templo de 'Ašdōd existía aún en tiempo de los Macabeos. hasta que Jonatán lo incendió con la ciudad³.

Es un dios amorreo, honrado desde tiempo antiquísimo en la región del Éufrates medio, siendo dios supremo de Mari, desde donde se extendió a Sumer, Acad y Asiria, y, por occidente, hasta la costa mediterránea. Su nombre era Dagán, forma que aún perdura



Zona oriental del Mediterráneo, desde Raš Šamrah (Ugarit) hasta Iskanderūnah (Alexandreta), con la situación de Dafne cerca de Antioquía de Siria

en la ciudad de Bēt Dāgōn, mencionada en Josué⁴, y que tenía un templo a él dedicado.

Se había interpretado como dios marino, mitad hombre y mitad pez, y ello se confirmaba con una moneda de la ciudad de 'Arwād, en Fenicia, que representa una figura humana con cola de pez. Pero no sabemos si el dios de esta ciudad era Dāgōn. Dado su origen amorreo, y que la palabra Dāgōn o Dagán puede derivar de una raíz que significa «pez» y «trigo», hoy tienden a considerarlo como un dios agrícola — el trigo divinizado —, representando así una de las facetas del culto de la naturaleza. Lo que sabemos de su culto nada indica sobre cuál fuera su verdadera naturaleza; con todo, por las razones dichas, actualmente muchos prefieren considerarlo como dios del trigo, aunque la descripción de la mutilación que nos hace la Biblia⁵ parece ir mejor con un dios-peíz. Las opiniones sobre la cuestión siguen divididas.

¹Jue 16,22-31. ²1 Sm 5,1-6. ³1 Mac 10,83.84; 11,4. ⁴Jos 15,41. ⁵1 Sm 5,1-6.

Bibl.: E. BEURLIER, *Dagon*, en DB, cols. 1204-1207. É. DHORME, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, col. Mamma, II, 2, págs. 165-167, 173. E. DUSSAUD, *ibid.*, págs. 364-365, 395. M. J. LAGRANGE, *Études sur les religions sémitiques*, 2.^a ed., pág. 131. G. FURLANI, *La religión de los cananeos y de los arameos*, Barcelona 1947, pág. 406. I. KAUFFMANN, *Tōlēdōt hā-ēmānāh ha-yisrā'ēlīt*, I, Jerusalén-Tel-Aviv 1955, pág. 745; II, pág. 735.

A. PACIOS

DAHAB EL-GARBIYAH, Tell el-. Topónimo árabe de la moderna Palestina, que se propone como una plausible localización del lugar hebreo bíblico → *Migdal Pēnū'el*.



DAHAB EL-ŠERQIYAH, Tell el-. Lugar árabe moderno relacionado con la identificación de → **Pēnūrēl**, lugar en que Jacob luchó con el ser misterioso (→ **Jacob**).

DAHI, Ġebel. Topónimo árabe moderno relacionado con la identificación del paraje llamado en el AT → **Mōreh**, Colina de.

DALAI(A)S. La Vg. llama así a diferentes personajes, en su mayoría postexílicos, cuyo nombre en el texto hebreo es → **Dēlāyāh(ū)**.

DALAI(AU). Según el texto latino de la Vg., nombre de uno de los jefes sacerdotales de la época de David. Es el único variante en dicha versión, pues los demás personajes llamados, como él, en hebreo → **Dēlāyāh(ū)** se denominan en ella *Dalaia(s)*.

Un rincón de las célebres fuentes de Dafne. (Foto I. Gomá, Archivo Termes)

DALETH (LXX δελ[ε]9, δαλε9). La Vg. y los Setenta anteponen esta palabra, nombre de la cuarta letra del alefato, a Lam 1,4; 2,4; 3,10.11.12; 4,4; Sal 119,25 (heb.). → **Acróstico**.

DALFŌN (et. ?; cf. ac. *dulupū*; pr. *dullup*; Δελφών; Vg. *Dalphon*). El segundo de los diez hijos de Amán.

Est 9,7.

Bibl.: J. SCHEFTELOWITZ, *Arisches im Alten Testament*, Königsberg 1901, pág. 42. J. J. STAMM, *Die akkadische Namengebung*, Leipzig 1939, pág. 265.

DALILA (heb. *dēlilāh*; et. cf. *infra*; Δαλ[ε]ιλά; Vg. *Dalila*). Mujer de Šōrēq de Šōrāh, a la que amó Sansón; del relato de la Biblia se deduce que era filisteo, pero no está demostrado. Los filisteos la sobornaron para que traicionara a Sansón; después de mucho insistir, Dalila consiguió descubrir el secreto de su fuerza: «Navaja no ha pasado por mi cabeza, pues soy nazireo de Dios desde el vientre de mi madre»¹. Dalila le cortó el cabello y le entregó a los capitanes filisteos, que le apresaron y le sacaron los ojos.

Hay quien compara el nombre de Dalila con el

nombre safaitico *d-ll-t*, que quiere decir «abrir». Noth lo deriva de *d-l-l*, *d-l-h*, que se refiere al pelo rizado, cayendo en bucles². Es posible que sea un nombre teofórico abreviado de la forma académica de Dalil Ištar, que significa «Alabanza (o gloria) de Ištar».

¹Jue 16,17. ²Cf. Cant 7,6.

Bibl.: NOTH, 376, pág. 227. G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, pág. 66.

S. TALMON

DALMACIA (Δαλαματία; Vg. *Dalmatia*). Nombre de una región marítima, en la que abundan las islas y los archipiélagos, situada en la costa oriental del Adriático y actualmente comprendida en Yugoslavia. Formó parte de la Iliria, con cuyo nombre se refirió a ella san Pablo¹. Dalmacia se transformó en tributaria de Roma en el año 180 A.C. En el año 10 de nuestra era se convir-

León de bronce con ojos de piedra incrustada. Hallado en Mari *in situ* en el interior del templo de Dagán, el dios Dāgōn de los filisteos, cuya puerta guardaba. Es obra de principios del II milenio A.C.

tió en una provincia romana, que se llamaría Panonia. En el NT se menciona en una sola ocasión, al comunicar san Pablo a Timoteo que Tito había partido hacia Dalmanacia².

¹Rom 15,19. ²2 Tim 4,10.

Bibl.: J. ZEILLER, *Les origines chrétiennes dans la province romaine de Dalmatie*, Paris 1906. M. MIRABELLA ROBERTI, *Dalmazia*, en *ECatt*, IV, Roma 1950, cols. 1121-1127. HAAG, col. 304.

C. COTS



DALMANUTA (Δαλμανουθά; cf. aram. *gēlilā dilmacānitāh*, «el lugar de su morada»; Vg. *Dalmanutha*). Región a orillas del lago de Genesaret donde llega Jesucristo después de haber obrado por segunda vez el milagro de la multiplicación de los panes y los peces. Los fariseos salen a discutir con Él y le piden algún milagro, a lo que Jesús se niega, subiendo de nuevo a

la barca y alejándose a la otra ribera¹. El texto es incierto. En el lugar paralelo de Mateo se lee → *Magadán*², lección que aparece también en algunos mss. griegos y en dos versiones de Marcos, cuyo texto presenta, en otros códices y traducciones, las variantes *Magdal*, *Magdalan* y *Magdala*. Esta última lectura es aceptada

Valle de Šōrēq, hoy Wādī el-Šarār, donde moraba Dalila, visto en dirección de la antigua Šōrāh, la ciudad natal de Sansón, (Foto P. Termes)



por la mayor parte de los exegetas, que ven en Magadán una forma más o menos corrompida de ella. Por esto se busca el emplazamiento de Dalmanuta en las cercanías de Magdala, con la que algunos incluso la identifican.

¹Mc 8,10-13. ²Mt 15,32,39.

Bibl.: B. HJERL-HANSEN, *Énigme géographique et linguistique...*, en *RB*, 53 (1946), págs. 372-384. HAAG, cols. 303-304.

M. GRAU

DAMÁN (*šāfān*, et. *šāfan*, «escondarse»; χείρογρύλλιος; Vg. *choerogryllus*, *herinacius*, *lepusculus*). El damán (*hyrax*) pertenece al orden de los paquidermos y a la familia de los hiráceos. Se encuentra en Siria y Palestina (*Hyrax syriacus*). Tiene el tamaño y la apariencia de un conejo, vive de ordinario en grandes bandadas y es tan asustadizo que al menor peligro desaparece rápidamente.

En la Biblia está catalogado entre los animales impuros porque (según los signos distintivos para su reconocimiento) no tiene el pie hendido si bien sea rumiante. En realidad, el damán rumia en apariencia, pues mueve los labios al modo de las liebres o los conejos, y tiene los pies hendidos (cuatro dedos delante y tres detrás), pero para un reconocimiento instantáneo y fácil de parte de cualquier persona son exactos los datos de la legislación mosaica, porque el abundante pelo del animal esconde sus pies y no tiene pezuñas hendidas¹.

En el libro de los Proverbios se clasifica el damán entre los cuatro diminutos animales llenos de sabio instinto: la hormiga, la langosta y la lagartija. El damán es admirable porque, siendo minúsculo y sin potencia defensiva, es inaccesible en su madriguera del roquedal².

El salmista, en el esplendoroso himno entonado a Dios creador, señala a los damanes como pobladores de las rocas del desierto: «Los altos montes son para los rebecos y las rocas refugio de damanes»³.

En sudarábigo se denomina al damán *šufun*, y en el Sinaí y en Palestina se le llama *wabr*^{un}. San Jerónimo le dio el nombre exacto en griego: ὀρκομῦς, «osoración»⁴. Las versiones de la Biblia fluctúan grandemente al traducir la palabra *šāfān* en los casos indicados. Se le ha dado el equivalente de «puerco espin», «erizo», «pequeña liebre», lo cual indica que los traductores no consiguieron identificar al animal con precisión.

Se han hallado huesos de damán (*Erinaceus spelaeus*) en la caverna galilea de el-Zuṭṭiyah en los estratos de la época del paleoántropo (→ *Fauna*).

⁴JERÓNIMO, *Epistola ad Suniam et Fretellam*, 106,65, en *PL*, 22, 861-962.

¹Lv 11,5; Dt 14,7. ²Prov 30,24-28. ³Sal 104,18.

Bibl.: H. LESÈTRE, *Choerogrylle*, en *DB*, II, cols. 712-714. P. BENOIT, *Un curieux ruminant biblique. Le daman*, en *RB*, 44 (1935), págs. 581-584, lám. XXXIII.

S. BARTINA

DÁMARIS (Δάμαρις, «becerra»?; Vg. *Damaris*). Mujer ateniense que, con Dionisio Areopagita, son los únicos nombrados por los Hechos de los Apóstoles¹ entre los que creyeron en la predicación de san Pablo en el Areópago. San Juan Crisóstomo la hace esposa de Dionisio⁴.

⁴PG, 48,669.

¹Act 17,34.

M. BALAGUÉ

DAMASCENOS (Δαμασκηνός; Vg. *Damasceni*). Habitantes o nativos de → **Damasco**, mencionados por san Pablo al aludir a los sufrimientos y las dificultades tenidos en el ejercicio de su ministerio.

2 Cor 11,32.

Bibl.: Véase Comentarios a la 2 Cor y E. WALTON, *St. Paul's Movements between the Waiting of 1 and 2 Corinthians*, en *ExpT*, 56 (1944-1945), págs. 136-138.

DAMASCO, (heb. *damméseq*, *darméseq*, «lugar bien irrigado»?; egip. *t-mšq*; ár. *dimašq*; Δαμασκός; Vg. *Damascus*). Ciudad de Siria, al pie del monte Qāsiyūn, en el extremo de una fértil llanura regada por el río Baradā (→ *Ābānāh*). Nudo de comunicaciones con Egipto, Arabia y Mesopotamia, que convirtió a Damasco en «cabeza de Āram»¹. Mencionada en Gn 14,15. Eliézer era damasceno². David se apoderó de ella³, dejando guarniciones. Rēšōn, hijo de ʿElyādāʿ, conquistó Damasco⁴. Hēsyoñ y Ben Hādād, reyes de Siria, residían en ella⁵. Acab obtuvo autorización para que los israelitas abrieran mercados⁶. Elías recibió de Dios el encargo de dirigirse a Damasco y ungir a Hāzāʿēl por rey de Siria⁷. Eliseo se llegó a Damasco estando enfermo Ben Hādād⁸. Salmanasar derrotó a Hāzāʿēl en el monte Hermón (842) y le obligó a pagar tributo. Acáz de Judá llamó en su auxilio a Tiglatpileser III, rey de Asiria, que se apoderó de Damasco (732), deportando a sus habitantes a Qir⁹. Damasco comerciaba más tarde con Tiro¹⁰.

¹Is 7,8. ²Gn 15,2. ³2 Sm 8,5-6; 1 Cr 18,5-6. ⁴1 Re 11,23-24. ⁵1 Re 15,18; 2 Cr 16,2. ⁶1 Te 20,34. ⁷1 Re 19,15. ⁸2 Re 8,7. ⁹2 Re 16,9; Is 7,8; Am 1,3-5. ¹⁰Ez 27,18.

Tras la caída de Nínive (612). Damasco pasó sucesivamente a manos de los caldeos, de los persas aqueménidas (539) y de los macedonios. Era una de las ciudades de la Decápolis. En el año 85, se apoderaron de ella los nabateos de Petra. En 64 A.C., la tomó el general romano Metelo. Tuvo una floreciente colonia judía¹, famosa en la historia del cristianismo por la conversión de Saulo de Tarso, que se encaminaba a ella para apresar a los cristianos y conducirlos a Jerusalén² cuando fue tocado por la gracia divina. Perseguido por los judíos, que tramaban su muerte, huyó descolgándose por el muro³.

¹Act 9,2. ²Act 9,1-19; 22,5-16; 26,12-18. ³Act 9,23-25.

Los árabes se apoderaron de Damasco en 635 D.C. y alcanzó gran esplendor bajo los califas Omeyas. La mayor parte de sus monumentos datan de la época de los Ayyubíes (siglo XIII). Tamerlán la saqueó e incendió en 1400. Fue ocupada por los otomanos en 1516. Es la capital de la República Siria. Su monumento más notable es la famosa mezquita de los Omeyas, considerada por los musulmanes la cuarta maravilla del mundo, aunque cinco incendios y las torpes restauraciones que siguieron le han hecho perder muchas de sus bellezas primitivas. Se edificó en 705 D.C., por orden del califa al-Walid; ocupa el emplazamiento de una basílica cristiana, levantada a su vez sobre las ruinas de un templo romano dedicado a Júpiter Damasceno, el dios sirio Hādād Rimmōn¹. Es la primera mezquita en que aparece el *mīhrāb* u hornacina que señala el lugar del rezo



Vista de la moderna ciudad de Damasco rodeada por la rica vega que riega el río Baradā. (Foto P. Termes)

musulmán. En la sala de oración hay un edículo de mármol blanco que, según los musulmanes, contiene la cabeza de san Juan Bautista. Uno de los alminares se llama de Jesús, porque, de acuerdo con la tradición islámica, Jesucristo bajará a él cuando aparezca para combatir el Anticristo y presidir el juicio final. Sobre la puerta meridional de la mezquita, puede leerse todavía una inscripción griega de difícil acceso: «Tu reino, ¡oh, Cristo!, es eterno y tu dominio durará por todas las generaciones»². La calle Recta, el *Vicus rectus*³, no tiene la magnificencia de antes, pero sigue siendo una vía principal que desemboca en la puerta Oriental, no lejos del lugar por el que, según la tradición, escapó san Pablo⁴, y en donde hay una capilla que recuerda el hecho. También es interesante, desde el punto de vista bíblico, la casa-crypta de san Ananías, donde el que iba a ser apóstol de los Gentiles recobró la vista⁵. En el Museo Nacional se conservan los frescos de la sinagoga de → **Dura Europos** (235 D.C.), la representación más antigua del arte bíblico judío: serie de escenas de la vida de los patriarcas, monarcas y profetas bíblicos. En la actualidad cuenta la ciudad de Damasco con una población de 370 000 habitantes de los que 50 000 son cristianos y el resto musulmanes.

² Re 5,18. ³ Sal 144,13. ⁴ Act 9,11. ⁵ Act 9,25. ⁶ Act 9,10-18; 22,12-16.

Bibl.: A. AL-B. AL-ʿILMĀWĪ, *Description de Damas*, traducción del árabe por H. SAUVAGET, en *JA* (1894), págs. 95-96. C. WATZINGER - K. WULZINGER, *Damaskus, die antike Stadt*, Berlin-Leipzig 1921. K. WULZINGER - C. WATZINGER, *Damaskus, die islamische Stadt*, Berlin-Leipzig 1924. J. SAUVAGET, *Les monuments historiques de Damas*, Beirut 1932; id., *Esquisse d'une histoire de la ville de Damas*, Beirut 1937. ABEL, II, págs. 301-302. W. F. ALBRIGHT, *The Land of Damascus between 1850-1750 B. C.*, en *BASOR*, 83 (1941), págs. 30-36. A. JEPSEN, *Israel und Damaskus*, en *AFO*, 14 (1942), págs. 153-172. HAAG, col. 304. SIMONS, §§ 174, 885-887, 1180, 1599 (b), 1601, 1613.

J. CORTÉS

DAMASCO, Arameo de. Figura en los siguientes documentos: a) La inscripción de Bar Hādad descubierta en Breiğ, a 7 km de Alepo, cuyo texto es el siguiente: «Estela erigida por Bar Hādad, hijo de Tab Rimmon, hijo de Hezyon, rey de ʿAram, en honor del señor Merqart, [estela] que le ha dedicado porque ha oído su voz». Bar Hādad reinó en Damasco en la primera mitad del siglo IX A.C.

Bibl.: A. DUPONT-SOMMER, *Les Araméens*, Paris 1940, págs. 33-34, 79. C. BROCKELMANN, *Semitistik*, Leiden 1954, pág. 136. G. GARBINI, *L'Aramaico Antico*, en *AANL*, CCCLIII, Roma 1956, pág. 244, n.º 2. J. J. KOOPMANS, *De Literatuur over het Aramees na 1940*, en *JEOL*, 15 (1957-1958), pág. 127, n.º 20-23.

b) La breve inscripción de Hāzāʿēl, sobre marfil, encontrada en Arslān Tāš (antigua Hādātu), cerca de

Til Barsip. En ella se lee «Nuestro señor Haza'el», que es probablemente el rey de Damasco en ca. 840 A.C.

Bibl.: F. THUREAU-DANGIN, A. G. BARROIS, G. DOSSIN y M. DUNAND, *Arslan Tash*, París 1931, págs. 135-141, lám. XLVII, 112 a. B. R. DUSSEAUD, en *Syr*, 13 (1937), págs. 388-390. A. DUPONT-SOMMER, *Les Araméens*, París 1940, págs. 49 (n.º 22), 80.

c) Otras inscripciones de dos o tres letras (por lo tanto, sin utilidad), inscritas como la anterior en marfiles de Arslān Tāš.

Bibl.: F. THUREAU-DANGIN, etc., *Arslan Tash*, París 1931, págs. 89-134.

El material es demasiado parco para deducir características dialectales. Garbini ve en la estela de Hādād influjos del fenicio. Faltan en ella, tal vez a causa de su brevedad, las *matres lectionis* internas, excepto en zy que es un elemento común de todo el arameo antiguo, contra lo que sostienen Cross y Freedmann (págs. 21-34); no sólo hay en arameo antiguo, lo que reconocen estos autores, *matres lectionis* finales, sino mediales, sobre todo para indicar resolución de diptongos (Garbini, págs. 245-246). A pesar de su brevedad, el material brinda un ejemplo, *nšb* en que el estado enfático se expresa con la vocal o *mater lectionis* *āleḥ*, de la cual dicen Cross y Freedmann que es en estos siglos con-

sonante. En tiempos tan antiguos se ve ya al *āleḥ* alternar, como en el arameo del imperio, con el *hē* como *mater lectionis* final (cf. Garbini, págs. 246-247). En todo el arameo antiguo se encuentra el sufijo de primera persona del plural sólo en la inscripción de Hāzā'el: su forma es *-n* (*mar'an*) como en el arameo «palestinense» posterior.

Bibl.: G. GARBINI, *L'Aramaico Antico*, en *AANL*, 353 (1956), págs. 245-247.

A. Díez Macho

DAMASCO, Documento de. Esta obra, llamada también «Documento Sadoquita», fue descubierta por S. Schechter, en el invierno de 1896-1897, en la gēnizāh de la sinagoga caraíta del Viejo Cairo. Los dos mss. (A y B), que datan con toda probabilidad uno del siglo x y otro del xi o xii de nuestra era, coincidían parcialmente, pero pertenecían a dos recensiones distintas. En 1910 fue publicada una copia de los mismos por el propio Schechter, que legó los documentos a la biblioteca de la Universidad de Cambridge. Tras un nuevo examen de los originales se hicieron nuevas ediciones: en 1933 una a cargo de L. Rost, y en 1954 otra a cargo de C. Rabin. Los facsímiles fueron publicados por Zeitlin en 1952.

Damasco. Arco monumental de época romana en la «calle Recta», a unos 600 m del Bāb Šarqī o puerta Oriental. El arco se alza unos 4,60 m sobre el antiguo nivel de la calle. (Foto P. Termes)





Damasco. Capilla de Ananías, situada a unos 3 m por debajo del nivel de la calle actual. La tradición cristiana sitúa en ella la casa del cristiano que bautizó a san Pablo. (Foto P. Termes)

El texto ofrece lagunas; pero desde un principio se pudieron comprobar en él dos partes distintas, que algunos se aventuraron a atribuir a dos obras diferentes: una doctrinal e histórica (*'aggādāh*), y otra legislativa (*hālākāh*).

La primera presenta principalmente las peripecias de las relaciones de Dios con Israel. El pueblo rompió la alianza hecha con los Patriarcas y Dios le castigó con la devastación del país, entregándolo a Nabucodonosor. Pero se acordó de la Alianza y suscitó una «raíz de planta». Israel se arrepiente entonces, pero peca durante veinte años. Entonces llega un «Maestro de justicia» a quien siguen los «hijos de Šādōq», mientras el «hombre de burlas» seduce con sus mentiras al pueblo y lo arrastra al combate. El Maestro muere, después de lo cual Israel conoce cuarenta años de pruebas, que acaban con el triunfo de los convertidos. Esta conversión se realiza con la entrada en una «Nueva Alianza»; separados de Judá al desterrarse a «Damasco», se prepara, respetando con una escrupulosa fidelidad a la Ley, la llegada del Mesías de Aarón y de Israel.

La segunda parte contiene un conjunto de leyes y reglamentos concernientes de modo particular a la pureza ritual, al sábado, a los juramentos, al matrimonio y a los manjares. Hay también en ella las constituciones

de la congregación que se cree que vivía en los campos bajo la autoridad de un «inspector» (*mēbaqqēr*).

Las cuestiones cruciales de la datación del documento y su interpretación suscitaron desde un principio vivas polémicas. Dejando a un lado las opiniones extravagantes de los que vieron en el texto un apocalipsis de Jeremías y Eliseo, o el manifiesto de un partido, puede decirse que la mayoría de autores lo entendió como producto de un ambiente sectario dependiente del judaísmo. Se han emitido las más diversas hipótesis: se atribuyó la paternidad del mismo a saduceos, esenios, fariseos, samaritanos, dositeos, judeocristianos y otros, aunque autores más prudentes lo atribuyen simplemente a una secta desconocida. En cuanto a la fecha de composición, se la ha hecho oscilar entre la época seleucida y el siglo XI de nuestra era. No obstante, posiciones más razonables lo sitúan entre la época macabea (nacimiento de los *hāsīdīm*) y el año 70 D.C. (ruina del segundo Templo). En esta discusión que corría el riesgo de acabar con un absoluto fracaso de la ciencia, ha desempeñado siempre un papel de capital importancia la identificación de los personajes y acontecimientos a que alude: «raíz de planta» y «Maestro de justicia», «hombre de burlas» (o «de mentira»), «jefe de los reyes de Yāvān», «Mesías de Aarón y de Is-

rael». ¿En qué época, además, podían situarse la fundación de la secta y el destierro a Damasco, del que por lo demás no se trata en parte alguna? Se ha dado también gran importancia a un período de 390 años mencionado al comienzo del libro, en relación con la primera caída de Jerusalén, para indicar la llegada de la «raíz de planta». ¿Convenía considerar que terminaba

con el destierro y hacer vivir poco después al «Maestro de justicia», o contar desde el 586 hasta la época macabea? Las afinidades literarias han permitido, por lo menos, llegar a algunas conclusiones: el documento está en innegable relación con apócrifos como el *Libro de Enok*, los *Testamentos de los Doce Patriarcas* y, sobre todo, los *Jubileos*, cuyo calendario utiliza la secta.

Damasco. Capilla de san Pablo, a unos 300 m del Bāb Šarqī, lugar donde, según la tradición, el apóstol fue descolgado por la muralla en una espuerta



La discusión no estaba todavía resuelta cuando, en 1952, se descubrió la misma obra entre los textos de Qumrán: siete ejemplares en la gruta 4, uno en la 5 y otro en la 6. Rozando los mss., en este caso, las fechas de la era cristiana o siendo al menos anteriores al año 70. dejaban firmemente establecido el *terminus ad quem*. Además, su parentesco con 1QS y con 1QSa, como asimismo con las alusiones históricas del 1QpHab, mostraba que el documento formó parte de la literatura de la misma secta, de la que representaba, no obstante, un estado algo distinto y probablemente posterior a 1QS. La organización y los principios enunciados son análogos y la exégesis alegórica de la Biblia responde en ambos casos al tipo *pēšer*.

Los descubrimientos del mar Muerto demostraron a la vez la necesidad de insistir en el estudio de diversos problemas. Jaubert, sirviéndose de una tesis de I. Rabinowitz, parece haber demostrado que toda la interpretación histórica de los hechos referentes al destierro en Damasco es, en definitiva, el resultado de un *quid pro quo*. El autor utiliza, en efecto, la analogía de dos situaciones paralelas. Por una parte, los 390 años han de terminar propiamente en 586, siendo la ruina de Jerusalén bajo Nabucodonosor el tipo de la calamidad total para la nación judía, y la «raíz de planta» designa a los deportados arrepentidos que son el germen de la salvación. Considerándolo así, Damasco designa el lugar de la deportación, según la terminología de Am 5,26-27. Por otra parte, estos hechos sirven de símbolo a una segunda intervención divina cuyo instrumento es la secta. Quien quiera apartarse de los nuevos yerros de Israel, ha de abandonar Judá (es decir, Jerusalén), donde reina el sacerdocio ilegítimo de los Asmoneos, para establecerse en Damasco, que en este caso designa simplemente a Qumrán. Y según esta perspectiva, huelga decir que las indicaciones cronológicas del libro no han de ser tomadas necesariamente al pie de la letra.

La cuestión de la identificación de los personajes no está, sin embargo, resuelta, porque los mss. de Qumrán han suscitado sobre este punto las mismas controversias que el Documento de Damasco. La más valiosa aportación de los nuevos descubrimientos sería sin duda situarlo en una corriente de ideas muy precisa, demostrar su primitiva unidad y ampliar considerablemente el texto conocido.

De los ejemplares hallados, hasta el presente sólo se han publicado los cinco fragmentos de la gruta 6, uno de los cuales pertenece a un pasaje legislativo no conservado en El Cairo. Los de la gruta 4 contienen otros; se halla en ellos un pasaje que precede a la introducción actual y otro que lleva hasta el fin de la obra. La misma disposición del texto habrá de ser modificada, y cuando esta nueva documentación sea de conocimiento público habrá que proceder a una refundición de la edición.

Las acaloradas discusiones suscitadas por el Documento de Damasco muestran que es de la mayor importancia, tanto para el conocimiento del pensamiento judío como para el de los orígenes del cristianismo.

Bibl.: 1. Edición de los textos: S. SCHECHTER, *Fragments of a Zadokite Work*, Cambridge 1910. L. ROST, *Die Damaskusschrift*, Berlin 1933. S. ZETTLIN, *The Zadokite Fragments*, Filadelfia 1952. C. RABIN, *The Zadokite Documents*, Oxford 1954. M. BAILLET -

J. T. MILIK, *Le travail d'édition des manuscrits de Qumrân*, en RB, 63 (1956), págs. 55 y 61. M. BAILLET, *Fragments du Document de Damas. Qumrân, grotte 6*, en RB, 63 (1956), págs. 513-523.

2. Traducciones y comentarios: En inglés: S. SCHECHTER, *op. cit.*, 1910. R. H. CHARLES, *Fragments of a Zadokite Work*, Oxford 1912; *id.*, *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, II, Oxford 1913, págs. 785-834. C. RABIN, *op. cit.*, 1954. M. BURROWS, *The Dead Sea Scrolls*, Nueva York 1955, págs. 349-364. T. H. GASTER, *The Dead Sea Scriptures in English Translation*, Nueva York 1956, págs. 61-85.

En francés: I. LÉVI, *Un écrit sadducéen antérieur à la destruction du Temple*, en REJ, 61 (1911), págs. 160-205; 62 (1912), págs. 1-19. M. J. LAGRANGE, *La secte juive de la Nouvelle Alliance au pays de Damas*, en RB, 9 (1912), págs. 213-240, 321-360.

En alemán: W. STÄRK, *Die jüdische Gemeinde des Neuen Bundes in Damaskus*, Gütersloh 1922.

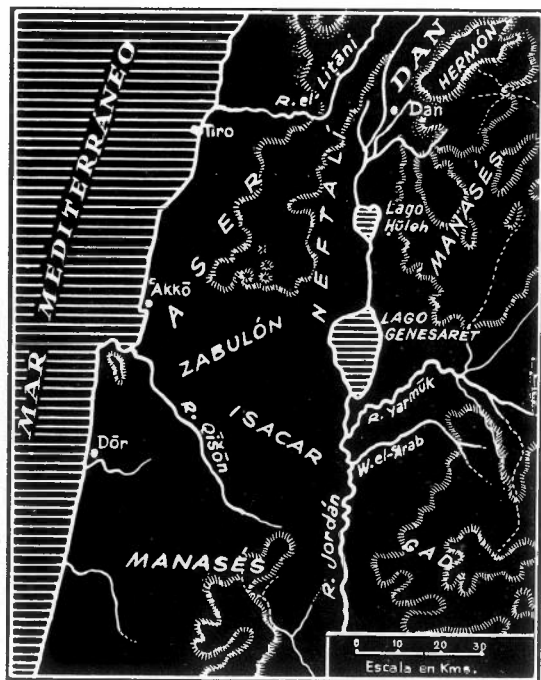
En español: A. GONZÁLEZ LAMADRID, *Los descubrimientos de Qumrân*. Madrid 1956, págs. 308-345.

3. Estudios: Se hallará una bibliografía minuciosa hasta 1932 en L. ROST, *op. cit.*, págs. 4-6; puede completarse con H. H. ROWLEY, *The Zadokite Fragments and the Dead Sea Scrolls*, Oxford 1952, págs. 89-125; *id.*, *The Covenanters of Damascus and the Dead Sea Scrolls*, en BJRL, 35 (1952-1953), págs. 111-154. L. ROST, *Der gegenwärtige Stand der Erforschung der in Palästina neugefundenen hebräischen Handschriften*. 23. *Das Verhältnis von «Damaskusschrift» und «Sektenrolle»*, en ThLZ, 77 (1952), cols. 723-726. I. RABINOWITZ, *Sequence and Dates of the Extra-Biblical Dead Sea Scrolls Texts and «Damascus» Fragments*, en VT, 3 (1953), págs. 175-185. N. WIEDER, *The «Law-Interpreter» of the Sect of the Dead Sea Scrolls: the Second Moses*, en JJS, 4 (1953), págs. 158-175. I. RABINOWITZ, *A Reconsideration of «Damascus» and «390 Years» in the «Damascus» («Zadokite») Fragments*, en JBL, 73 (1954), págs. 11-35. J. L. TEICHER, *Puzzling Passages in the Damascus Fragments*, en JJS, 5 (1954), págs. 139-147. P. WINTER, *Notes on Wieder's Observations on the dōrēš ha-tōrāh in the Book of the New Covenanters of Damascus*, en JQR, 45 (1954-1955), págs. 39-47. A. DUFONT-SOMMER, *Le chef des rois de Yāvān dans l'Écrit de Damas*, en Semitika, 5 (1955), págs. 41-57. C. RABIN, *Notes on the Habakkuk Scroll and the Zadokite Documents*, en VT, 5 (1955), págs. 148-162. C. RABIN - J. L. TEICHER, *On a Puzzling Passage in the Damascus Fragments*, en JJS (1955), págs. 53-55, 111. E. WIESENBERG, *Chronological Data in the Zadokite Fragments*, en VT, 5 (1955), págs. 284-308. P. WINTER, *Sadokite Fragments IV, 20, 21 and the Exegese of Genesis I, 27 in late Judaism*, en ZAW, 68 (1956), págs. 71-84. R. MARCUS, *Bē-partēh in the Damascus Covenant*, XIII, 7-8, en JNES, 15 (1956), págs. 184-187. P. WERNBERG-MOLLER, *Some Passages in the «Zadokite» Fragments and their Parallels in the Manual of Discipline*, en JJS, 1 (1956), págs. 110-128. N. GOLD, *Literary and Doctrinal Aspects of the Damascus Covenant in the Light of Karaitic Literature*, en JQR, 47 (1956-1957), págs. 354-374. H. H. ROWLEY, *The 390 Years of the Zadokite Work*, en Mélanges bibliques... Robert, Paris 1957, págs. 341-347. A. RUBINSTEIN, *Notes on Some Syntactical Irregularities in Text B of the Zadokite Documents*, en VT, 7 (1957), págs. 356-361. N. WALKER, *Concerning the 390 Years and the 20 Years of the Damascus Document*, en JBL, 76 (1957), págs. 57-58. N. GOLD, *The Dietary Laws of the Damascus Covenant in Relation to those of the Karaites*, en JJS, 8 (1957), págs. 51-69. A. JAUBERT, *Le pays de Damas*, en RB, 65 (1958), págs. 214-248. J. BRAND, *Mēgillat «berit dammēseq» wē-zimnāh*, en Tarb, 28 (1958-1959), págs. 18-39 y II-III. R. A. SOLOFF, *Towards uncovering Original Text in the Zadokite Documents*, en NTS, 5 (1958-1959), págs. 62-67.

M. BAILLET

DĀMIYAH, Hīrbet. Topónimo árabe de Palestina que se emplea en la identificación del nombre de lugar bíblico → ʾĀdām.

DĀMIYAH, Tell. Nombre de un lugar de la Palestina actual, en que se cree que estuvo emplazada la población bíblica de → ʾĀdām. Debe considerarse que, en la toponimia palestina árabe, a veces no resulta muy clara la distinción entre *hīrbet* y *tell*, por lo cual se produce una duplicidad nominal, que encierra una leve variante, como la que se da entre este nombre y el anterior.



Mapa de Palestina en el que aparecen indicadas la situación de la ciudad y la tribu de Dan

DAMNA. Ciudad de la tribu de Zabulón, concedida a los levitas de la estirpe de Mērārī. Este nombre es el que se le aplica en la Vg. y corresponde al de → **Dimnāh** en el texto del AT hebreo.

DAN (heb. *dān*, «[Dios] juzga»; ac. *šamaš idinnani*, *marduk dayyān*, *iḏin enlil*; am. *danu-ili*; sudar. *dayn?*, *dann?*, *dū-dinin*; Δάν; Vg. *Dan*). Quinto hijo de Jacob y primogénito de Bilhāh, sierva de Raquel¹. Fue hermano consanguíneo de Neftalí, con quien se le menciona simultáneamente en las listas genealógicas², salvo en un caso que puede deberse a un error del escriba o a una imperfección textual³. El AT explica la etimología del nombre de Dan con la exclamación de Raquel en el momento en que Bilhāh dio a luz al niño: «Dios me ha hecho justicia (heb. *dānanni ʿēlōhim*), me ha oído y me ha dado un hijo»; por eso le llamó Dan⁴. Según esto, Dan es una abreviatura de Dāna(n)nīʿēl. La SE no refiere nada de este patriarca, que fue el epónimo de la tribu de su nombre; pero se indica que su descendiente fue Hušim⁵.

¹ Gn 10,1-6. ² Gn 35,25; 46,23; Éx 1,4. ³ 1 Cr 2,2. ⁴ Gn 30,6. ⁵ Gn 46,23.

Bibl.: F. J. STEPHENS, *Personal Names of Cappadocia*, New Haven 1928, pág. 32. NOTH, 377, págs. 187-188. G. RYCKMANN, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, págs. 290, 329, 371. J. J. STAMM, *Die akkadische Namengebung*, Leipzig 1939, págs. 172, 191-192, 221, 224. I. J. GELB, P. M. PURVES y A. A. MACRAE, *Nuzi Personal Names*, Chicago 1943, págs. 147, 340. V. M. JACONO, *Dan*, en *ECatt*, IV, Roma 1950, col. 1142. *Miqr.*, II, cols. 677-678.

J. A. G.-LARRAYA

DAN, Ciudad y tribu de. La tribu de Dan se asentó originalmente al oeste de Jerusalén, en la región comprendida entre la cordillera y la Šēfēlāh¹. En el transcurso de la ocupación de la Tierra de Promisión se infiltró entre las ciudades cananeas, pero no pudo prevalecer contra ellas, vgr., Bēt Šēmeš, ni resistir la creciente presión ejercida desde el oeste por los filisteos². Parece que al cabo fue empujada a la ribera septentrional del Wādi

Valle de ʿEštāʿōl perteneciente al territorio de la tribu de Dan, situado junto a la ribera septentrional del Wādi el-Šarār. (Foto V. Vilar, Archivo Termes)





El territorio de Dan al norte de Palestina. En primer término aparece el Nahr el-Ḥaṣḥānī, afluente del Jordán, ya en territorio de Israel, y al fondo los montes del Hermón. (Foto P. Termes)

el-Šarār de modo que solamente dos lugares quedaron incluidos en el territorio de la tribu: Šōr'āh y 'Eštā'ōl³. El número de miembros de la misma es diversamente estimado. Según algún pasaje⁴, tenía solamente seiscientos hombres armados, lo cual implica un total de 1800 a 2000 almas. En consonancia con las reivindicaciones territoriales suscitadas sobre la tierra de Dan aun en tradiciones posteriores⁵, cabe concluir que dicha tribu se asentó durante un lapso de tiempo relativamente largo en esta región, al oeste de Jerusalén, probablemente con anterioridad a la migración filistea y que, primitivamente, debió de ocupar una superficie mayor.

Después de una misión de espionaje enviada a la ciudad de Láyiš⁶, antes llamada Léšem⁷, en las fuentes del Jordán y en las cercanías del Bānyās, hoy Tell el-Qādi, a 40 km al norte de la desembocadura del Jordán en el lago de Genesaret, la atacaron y conquistaron, y le dieron el nombre de Dan. Los autores sagrados se sirven de ella para designar el punto más septentrional de Tierra Santa (→ **Geografía de Palestina**). Fundaron un santuario a cargo de un sacerdote levita, del que se apoderaron al mismo tiempo que el idolo del hacendado rural Mikāh, en la montaña de Efraím⁸. En otro pasaje⁹ se cita a Dan junto a 'Ābēl Bēt Ma'ākāh («Madre en Israel»), en la que se sustanciaban los litigios.

Según otro texto¹⁰, se consultaba a Dios en el santuario de Dan.

Parece que los danitas se asentaron en la región septentrional del Jordán y, con seguridad, hacia el este, en una parte de el-Ġōlān¹¹. El cántico de Débora los sitúa ya en esta región. Lo propio cabe decir sobre otras citas¹². Por lo tanto, estuvo al parecer en la ruta de las caravanas de Tiro a Damasco. Es difícil decidir si su actividad fue la de mero intermediario. Según la tradición, descendía de Raquel, puesto que Jacob y Bilhāh engendraron a Dan, esto es se trataba de un linaje de media sangre¹³. Jeroboam I convirtió el santuario de la tribu en nacional¹⁴, mediante la introducción de la imagen de un becerro; probablemente por tratarse del santuario de una tribu israelita nómada, consistiría en un estandarte con la imagen del becerro y debió de ser centro religioso competidor de Jerusalén y el Arca.

La tribu quizá tuvo más de sesenta mil hombres de armas¹⁵, si bien parece ser este dato de tradición reciente. El territorio de Dan fue conquistado en 733 por Tiglatpileser III¹⁶ e incorporado a la provincia de Megiddo (Magidū)¹⁷. Los sacerdotes del santuario y probablemente una parte de la población fueron deportados¹⁸.

¹Gn 30,6. ²Jue 1,34. ³Jue 13,16. ⁴Jue 18,2. ⁵Jue 18,11. ⁶Jue 1,35; Jos 19,40 y sigs. ⁷Jue 18,7-10. ⁸Jos 19,47. ⁹Jue 18,

14-26.30-31. ¹⁰2 Sm 20,18-19 (LXX). ¹¹Jue 18,5-6.30. ¹²Nm 34, 7-11; Dt 33,22. ¹³Gn 49,16-17; Dt 33,22. ¹⁴Gn 30,5. ¹⁵1 Re 12, 29-30. ¹⁶Nm 1,38; 2,25-26; 26,42-43. ¹⁷2 Re 15,29. ¹⁸Jue 18,30.

Bibl.: ABEL, I, pág. 307; II, págs. 52-53, 94. O. EISSFELDT, *Lade und Stierbild*, en ZAW, 58 (1940-1941), págs. 190-215. A. ALT, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, I, 1, Munich 1953, pág. 131 y sigs.; II, pág. 195 y sigs. HAAH, col. 307. M. NOTH, *Geschichte Israels*, 3.ª ed., Göttinga 1956. M. DU BUIT, *Géographie de la Terre Sainte*, París 1958, pág. 127.

H. BARDTKE

DĀN(ĀH) YA'AN («Dan de la selva»; Δανιδὼν καὶ Οὐδὼν; Vg. *Dan silvestria*). Localidad entre Galaad y Sición, visitada por Joab cuando fue encargado de hacer el censo de Israel. Citada una sola vez en la SE¹. Es muy posible que se trate de un pasaje corrupto; probablemente no es otra que Dān, la antigua Lāyīš², en el extremo septentrional de Palestina, cuya abundancia en árboles podría explicar el nombre. Se han propuesto diversas correcciones al pasaje.

¹2 Sm 24,6. ²2 Jue 18,28-29.

Bibl.: ABEL, II, pág. 302. SIMONS, §§ 19,283,336,610,623,626.

P. ESTELRICH

DĀN'ĒL (var. *dāni'ēl*, *dāniyyēl*; ugar. *dnl*; Δανιήλ; Vg. *Daniel*). Personaje oriental citado en dos pasajes del AT. En el primero de ellos¹, se le menciona con Noé y Job, como uno de los tres justos, cuya presencia no sería — no podría ser — obstáculo para que se aplicasen los justos castigos divinos; en el segundo, la pretendida sabiduría del rey de Tiro se compara irónicamente con la auténtica de Dān'ēl².

El hecho de que se le nombre con Noé y Job, excluye la posibilidad de que se le identifique, como pretenden algunos autores y una antigua tradición judeocristiana, con el profeta del mismo nombre contemporáneo de Ezequiel. Barton propende a ver en él al patriarca Zabulón, Dhome al patriarca Dan, etc., hipótesis todas que parecen carecer de fundamento. Los textos de Ras Šamrah (*La leyenda de Aqhat o de Danel*) presentan un personaje llamado *d n l* (= Daniel) famoso por su rectitud en administrar justicia y en defender a las viudas y huérfanos, a quien se considera el más sabio de los hombres. Fue padre del héroe Aqhat y estuvo casado con Danatiya. Parece que el Dān'ēl bíblico haya de identificarse con el *d n l* de Ugarit, cuya celebridad en Canaán pudo muy bien difundirse entre los hebreos; no obstante, es más prudente no concluir por ahora de modo definitivo la ecuación de ambos personajes.

¹Ez 14,14-20. ²Ez 28,3.

Bibl.: R. DUSSAUD, *Les découvertes de Ras Shamra et l'Ancien Testament*, París 1937. G. A. BARTON, *Danel, a Pre-israelite Hero of Galilee*, en JBL, 60 (1941), págs. 213-225. R. DE LANGHE, *Les textes de Ras Shamra-Ugarit et leurs rapports avec le milieu biblique de l'Ancien Testament*, Gembloux-París 1945. L. DENNEFELD, *Les grands Prophètes*, en *La Sainte Bible*, VII, París 1947, págs. 504-505, 554-555. ANET, pág. 149 y sigs., con bibliografía.

J. A. G.-LARRAYA

DANESAS, Versiones. La primera versión danesa aparece a fines del siglo xv o principios del xvi, y se conserva en un códice de la Biblioteca Real de Copenhague. Sigue a la Vg. y acaba en el libro 1 de los Reyes. En el 1524 el célebre Michaelis editó en Leipzig por vez

primera el NT en un dialecto híbrido, entre danés y sueco, a base de las ediciones de Erasmo y de Lutero. Siguieron varias ediciones parciales del Salterio hebreo (Wormord y Pedersen, 1528), del NT griego (Pedersen, 1529), del Pentateuco hebreo (Tausen 1535), y de los Jueces (Tideman, 1539), hasta que, bajo los auspicios de la Facultad Teológica de Copenhague, encabezada por Palladius y tomando por base la traducción de Lutero, salió el año 1550 la edición íntegra de la Biblia. Hubo luego varias ediciones y revisiones, totales o parciales de la misma, hasta que Hans Poulsen, obispo de Seeland, no encontrando exacta la versión de Lutero, publicó otra a base de los textos originales. El NT se publicó el 1605 y la Biblia entera el 1607, impresa luego y revisada varias veces, incluso por la Sociedad Bíblica. En el siglo xix apareció la edición del obispo de Münster, el NT en el año 1819 y toda la Biblia el 1824, así como otra edición en dos volúmenes, ilustrada con notas de varios teólogos, que salió en Copenhague los años 1846-1847. A fines del siglo, en 1886, el obispo T. Skat Rørdam publicó en la misma ciudad una versión del NT hecha del griego, que llegó a ser popular en Dinamarca, y unos años más tarde, el 1897, otra versión neotestamentaria del obispo A. S. Poulsen y de J. L. Ussing, empezó a hacerle competencia. Finalmente Sorensen publicó el año 1881 los libros históricos del NT, y el año 1892 las epístolas. En cuanto al AT, merecen recordarse las famosas traducciones de Buhl y sus compañeros a base del T. M. Por último, en lo que va del siglo xx, apenas se ha hecho otra cosa que revisar las ediciones oficiales por obra de un Comité Real, integrado por personalidades científicas y eclesiásticas. El NT fue revisado los años 1907 y 1942, y el AT el año 1931.

Bibl.: B. MOLDE, *Källorna til Kristian III's Bibel 1550*, Copenhague 1949. P. OTSEN, *Hvorledes danskerne fik deres Bibler*, Copenhague 1949.

T. AYUSO

DANIAAN. Transcripción latina fonética del topónimo → **Dān(āh) Ya'an** que la Vg., en el pasaje de 2 Sm 24,6, traduce por *Dan silvestria*, es decir, «los bosques de Dan».

DANIEL (heb. *dāniyyēl*. «Dios es mi juez»; ugar. *dnel*; ac. *dan-ni-ilu*, *dan-nu-iliya*; Δανιήλ [B], Δαλούϊα [A, Luc.]; Vg. *Daniel*). Nombre de tres israelitas:

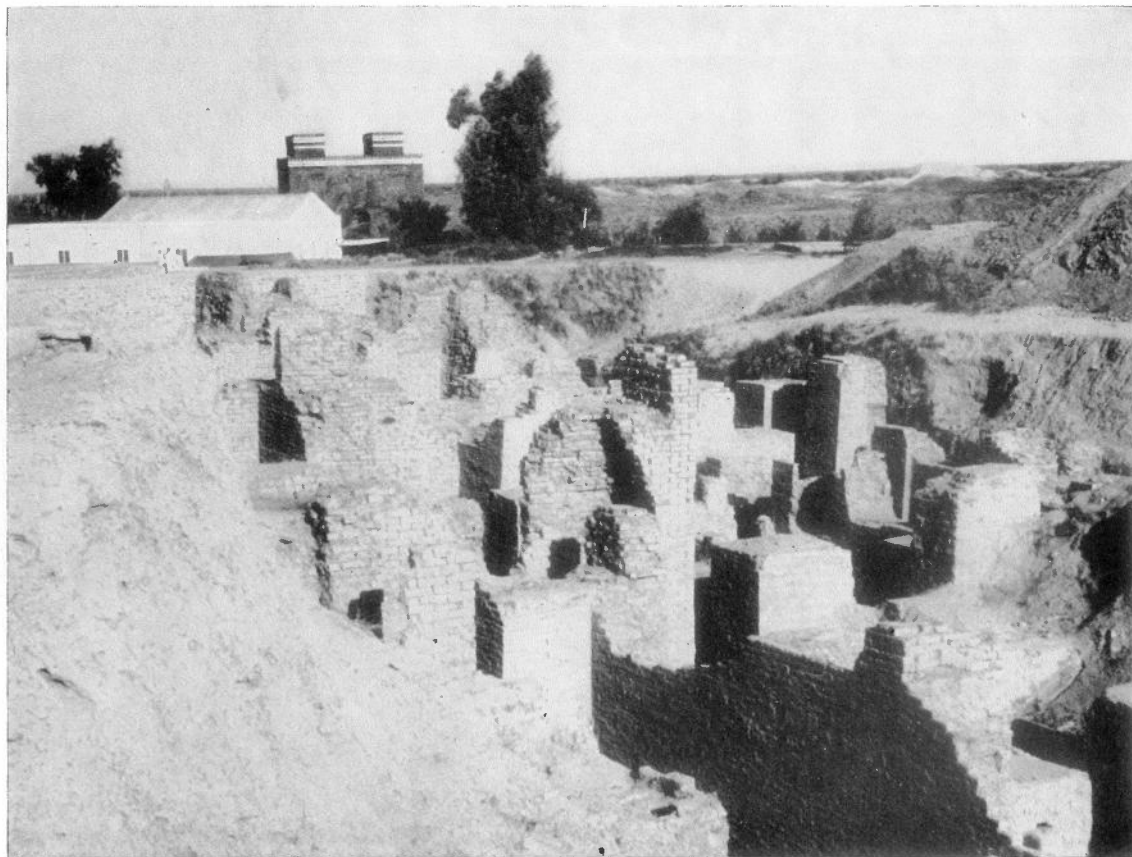
1. Segundo hijo que David tuvo de Abigáil en Herón¹. En el pasaje correspondiente del libro de Samuel recibe el nombre de → **Kil'āb**².

2. Jefe de familia de la estirpe de 'Ītāmār, que regresó con Esdras de la cautividad babilónica³. Se menciona otro Daniel entre los jefes del pueblo signatarios de la solemne renovación de la alianza con Dios⁴. Posiblemente se trata de la misma persona.

¹1 Cr 3,1. ²2 Sm 3,3. ³Esd 8,2. ⁴Neh 10,7.

Bibl.: J. W. ROTHSTEIN - J. HÄNEL, *Die Bücher der Chronik*, Leipzig 1927, pág. 39. NOTH, 378, págs. 35, 92, 187. CH. VIROLLEAUD, *La légende phénicienne de Danel*, París 1936.

3. Todo lo que sabemos de este héroe del destierro se lo debemos al libro que lleva su nombre. Pero el libro



Vista parcial de las ruinas del palacio de Nabucodonosor en Babilonia, escenario de la actividad del profeta Daniel. (Foto J. M. Villalaz, Archivo Termes)

sagrado con una visión mucho más amplia que la vida de Daniel, deja importantes particularidades de ella en el misterio. De la nobleza de Judá¹, por familia, presencia² y carácter³; inteligente e instruido⁴; muy joven aún⁵ y a raíz de una primera campaña de Nabucodonosor⁶, aprende Daniel con otros tres compañeros, la vida del destierro de Babilonia. Probablemente ya no se mueve de allí en su larga vida⁷. En esta primera juventud se coloca el episodio de Susana; Daniel es la justicia de Dios frente a la de los hombres. En adelante la vida del héroe no es la de un vulgar desterrado. Sus cualidades le llevan a palacio. En él permanece, al menos durante los reinados de Nabucodonosor, Baltasar, Darío y parte del de Ciro (604-536/535 A.C.). En palacio es Daniel el verdadero israelita, modelo de dignatario judío en el destierro, como antes Tobit fue modelo de desterrado⁸. Cambia su nombre — en la corte neobabilónica se le llama Baltasar⁹ —, su exterior¹⁰ y su cultura, aprende la lengua y escritura de los «caldeos»¹¹, y durante tres años recibe educación cortesana¹², pero su corazón sigue fiel a la ley judía. No consiente contaminarse con los manjares reales y prefiere alimentarse de legumbres¹³. Esta fidelidad religiosa, argumento del cap. 11, es el origen y secreto de su brillante carrera administrativa. Por ella sobresale física e intelectual-

mente entre todos los pajes y magos de la corte¹⁴. Dios le concede además, como a otro José¹⁵, el don de interpretar sueños¹⁶ y visiones. Este privilegio le pone al frente del gobierno bajo Nabucodonosor y Baltasar. Al primero interpreta el sueño de la estatua (cap. 2) y del árbol talado (cap. 4). A Baltasar descifra las terribles palabras escritas durante el banquete sacrílego (cap. 5). Libre de espíritu y fiel a la ley divina, no teme en las dos últimas ocasiones echar en cara a los monarcas su soberbia e idolatría¹⁷, ni vaticinarles la pérdida de la corona¹⁸. A esa fidelidad a Dios y sabiduría sobrehumana une la fidelidad a los hombres: intachable diligencia, habilidad y honradez profesionales. Probablemente a ello debe la estabilidad en su puesto a pesar del fluctuar de los imperios.

¹Dan 1,6. ²Dan 1,3,4. ³Dan 2,49. ⁴Dan 1,4. ⁵Dan 1,1; 10,1. Han transcurrido unos 70 años. ⁶Dan 1,1; cf. dificultad histórica → Daniel, Libro de y Géneros literarios. ⁷Dan 1,21; 2,48; 7,1; 14,3,23 (Bel y el dragón). ⁸Tob 1,13. ⁹Dan 1,7. ¹⁰Dan 1,15. ¹¹Dan 1,4. ¹²Dan 1,5. ¹³Dan 1,8,12; cf. Tob 1,12. ¹⁴Dan 1,15.17.19.20. ¹⁵Gn 41,8 y sigs. ¹⁶Dan 2,10; 4,4; 5,8. ¹⁷Dan 4,22; 5,23. ¹⁸Dan 4,22; 5,28.

Bajo la dominación persa goza de la confianza de Darío y Ciro¹. Su preeminencia suscita émulo², que ven en su fidelidad religiosa el único punto vulnerable (caps. 6,14). Heridos unos en su soberbia³ y otros en

sus sentimientos idólatricos⁴, con astucia y violencia, arrojan al héroe en la fosa de los leones. Dios premia una vez más la fidelidad de su siervo y hace patente, amansando las fieras, su inocencia⁵ y amor⁶. Daniel, siguiendo la línea de José y Tobit, es el héroe del destierro, y el ejemplo de la concepción judía de la retribución terrena. Además es el profeta del mesianismo. Aunque no regresa a Jerusalén⁷, vive preocupado por la suerte de su pueblo y la destrucción de la Ciudad Santa⁸. Dios le ha concedido sobrevivir a monarcas e imperios; ahora le abre la visión de nuevas guerras y el nacer de nuevos imperios, persecuciones y sufrimientos, coronados con la justicia eterna de una nueva era. Los capítulos 7-12 nos transmiten cuatro visiones que el mismo Daniel ha transcrito⁹ y sellado. Con la última visión, el año 3.º de Ciro, se cierra el libro y desaparece el profeta, muerto tal vez en el destierro¹⁰. Una tradición del siglo VI coloca en Susa (Elam) su sepulcro.

¹Dan 6,3.4.29; 14,2 (Bel y el dragón). ²Dan 6,5. ³Dan 6,4. ⁴Dan 14,28 (Bel y el dragón). ⁵Dan 6,26. ⁶Dan 14,28 (Bel y el dragón). ⁷Dan 10,1. ⁸Dan 9,2.3. ⁹Dan 7,1; 12,4. ¹⁰Dan 12,12.

Las referencias ciertas de la Biblia a este Daniel dependen de este libro y no añaden nada a nuestro conocimiento¹. El nombre, Daniel, conocido ya por uno de los hijos de David², debió de ser frecuente en la época del destierro. Un Daniel forma parte en la ex-

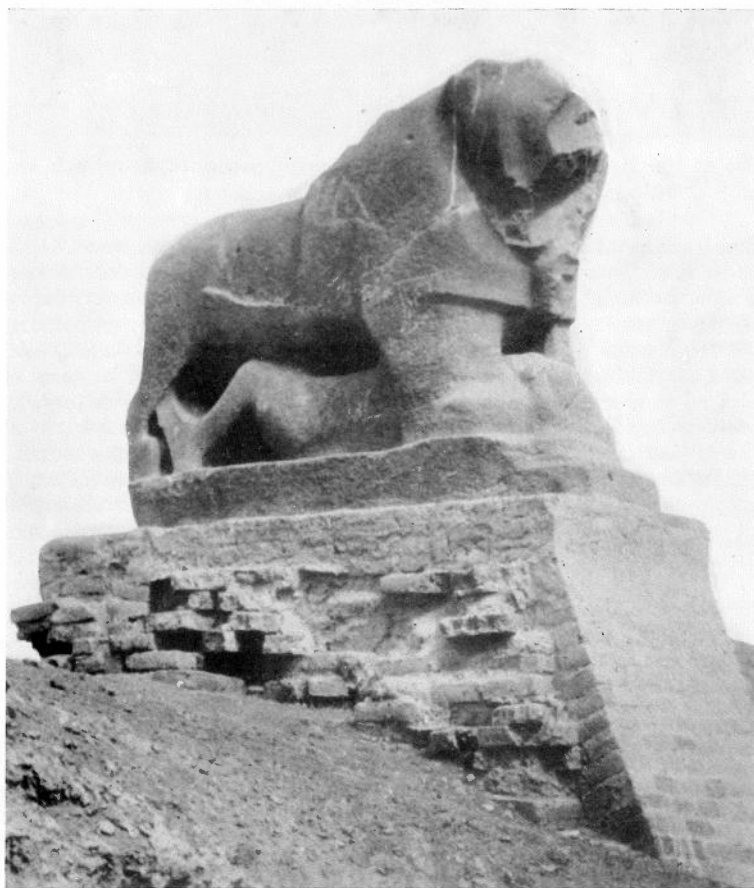
pedición de Esdras³, y otro firma la alianza de Nehemías⁴, pero su identificación con nuestro héroe es improbable. Tampoco pueden aplicarse a él las referencias de Ezequiel a Dān'el, que, acompañado de Noé y Job, es modelo de justicia, y propuesto al rey de Tiro, es dechado de sabiduría⁵. Resisten a la identificación diferencias de nombre (vocalización), de contexto y la aparición en las tablillas de Ras Šamrah de un héroe ugarítico, *dnl*, más apto éste para figurar entre Noé y Job o presentarse a la corte de Tiro, que el héroe judío del destierro y profeta de la era mesiánica.

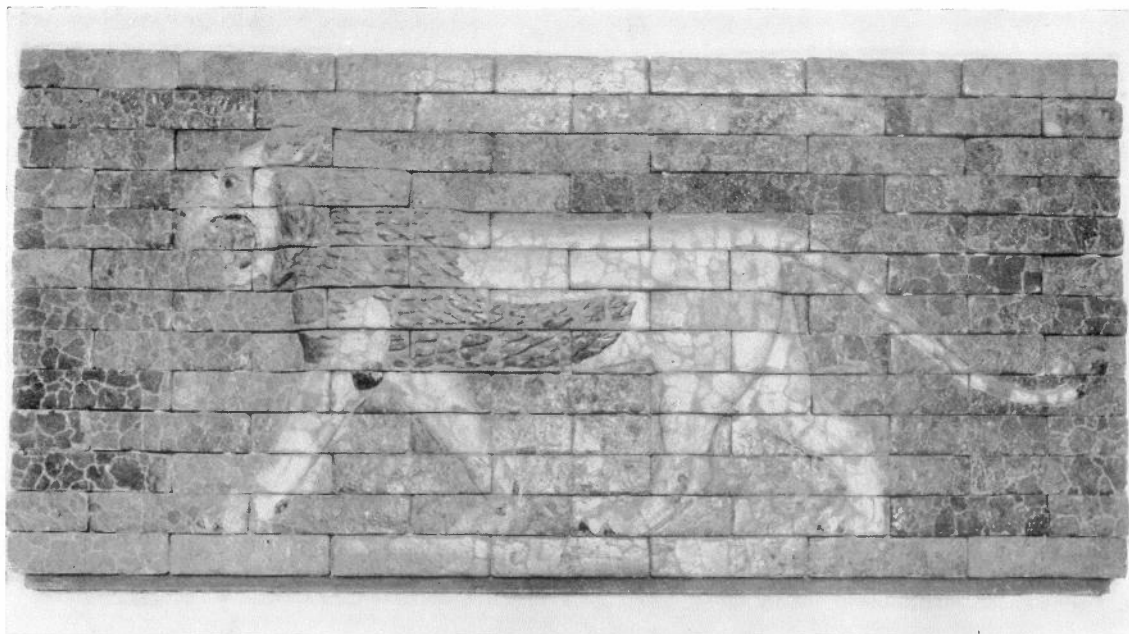
¹Mac 2,60; Mt 14,15; cf. Mc 13,14; Heb 11,33.34. ²1 Cr 3,1. ³Esd 8,2. ⁴Neh 10,2. ⁵Ez 14,14.20; 28,3.

Con esto debemos preguntarnos por la existencia histórica del Daniel descrito. El problema está emparentado con el de los géneros literarios del libro y a él nos remitimos. Aquí queremos tan sólo indicar que, aunque para los críticos acatólicos en general, el libro no contiene ninguna noticia histórica, es posible todavía que un «personaje del exilio haya servido de portavoz al autor apocalíptico del libro». Los católicos oscilan entre los que parecen dar valor histórico a todas las indicaciones del libro (Schneider) y los que apenas se diferencian en este punto del pensamiento crítico (Steinmann, Lussan). Pero también para éstos sería Daniel un personaje del exilio, ligado al autor del libro como un maestro a su discípulo. Y siempre cabría preguntarnos por el origen de estas tradiciones y su atribución a Daniel. En el peor de los casos nada sabríamos con certeza histórica del héroe, ni dispondríamos de una prueba positiva para negar su existencia, tanto más cuanto los autores apocalípticos suelen atribuir sus obras a héroes históricos. Esto podría explicar el hecho, que no carece de importancia, del silencio que guarda el libro sobre la genealogía y lugar de origen de Daniel.

Bibl.: Cf. la bibliografía en → Daniel, Libro de. F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 10, 10,1. P. JOÜON, *Trois noms de personnages bibliques à la lumière des textes d'Ugarit (Ras Shamra)*, en *Bibl*, 19 (1938), págs. 384-385. B. MARIANI, *Daniel, il «patriarcha sapient» della Bibbia, nella tradizione, nella leggenda*, Roma 1945. R. DE VAUX, *Les textes de Ras Shamra et l'Ancient Testament*, en *RB*, 46 (1947), págs. 526-555. J. DE FRAINE, *Ad questionem de nominibus theophoricis in S. S.*, en *VD*, 25 (1947), págs. 126-128. J. STEINMANN, *Daniel*, París 1950, pág. 25. M. NOTH, *Noah, Daniel und Hiob in Ezechiel XIV*, en *VT*, 1 (1951), págs. 253-254. G. RINALDI, *Daniele*, 2.ª ed., Turin 1952, pág. 129. A. BENTZEN, *Daniel*, 2.ª ed., Tubinga 1952, pág. 17. H. SCHNEIDER, *Das*

El llamado «león de Babilonia», posiblemente botín de guerra de Nabucodonosor II, el gran rey en cuya corte sirvió Daniel. (Foto *Directorate General of Antiquities*, Bagdad)





Relieve de ladrillos esmaltados, en la «vía de las procesiones», que iba desde la puerta de Ištar al templo de Marduk, en Babilonia. Siglo VI A.C. (Foto British Museum)

Buch Daniel, Friburgo 1954, págs. 45, 65. H. LUSSEAU, *Les autres hagiographes, Daniel*, en *Introduction à la Bible*, I, pág. 702.

J. R. SCHEIFLER

DANIEL, Apócrifo de. Existen dos formas de este escrito, el cual ha recibido diversos títulos: una publicada por Klostermann y otra cuya existencia se atestigua desde el siglo VIII D.C. Las distintas formas, y en ello imitan al libro bíblico de Daniel, rehacen la serie dinástica de los reyes de Constantinopla. La segunda recensión aparece en mss. griegos y coptos. Se incorpora en la versión armenia el texto bíblico con el título de *Séptima visión de Daniel*.

Bibl.: C. TISCHENDORF, *Apocalypses apocryphae*, Leipzig 1886. E. KLOSTERMANN, *Die Apokalypse des Propheten Daniel*, en *Analecta zur Septuaginta*, Leipzig 1895, págs. 113-120; id., *Zur Apokalypse Daniels*, en *ZAW*, 15 (1895), págs. 47-50. F. SPADAFORA, *Apócrifo de Daniele*, en *ECatt*, IV, Roma 1950, cols. 1151-1152.

P. ESTELRICH

DANIEL, Libro de. 1. CAMPO HISTÓRICO. Los hechos aludidos en el libro de Daniel se encuadran en un vastísimo campo histórico, que abarca desde los primeros años de Nabucodonosor (605-562 A.C.) hasta una nueva era, tras la muerte de Antíoco IV Epífanes (163 A.C.). En este período oleadas de pueblos invaden el Oriente. El año 612 A.C., se hunde con Nínive el poder asirio. Un nuevo imperio surge en Babilonia. Con Ciro pasa el poder a Persia (539). Como un genio de la guerra entra Alejandro en Asia (334) y la domina; a su muerte (323), lagidas y seleucidas se disputan su herencia oriental. Entre estas convulsiones una pequeña historia sacude al pequeño pueblo judío. Jerusalén y su templo sucumben definitivamente el año 586 (→ *Jeremías*) y comienza propiamente el destierro (→ *Ezequiel*).

Con la autorización de Ciro se forma en Judea un pequeño estado hierocrático (538); Zorobabel reconstruye un modesto templo (515), Nehemías fortifica la capital (437) y Esdras reorganiza la legislación (→ *Esdras* y *Nehemías*). En la pleamar de la marea helenista, Jerusalén es un bastión fronterizo entre Siria y Egipto. En 198 pasa definitivamente a poder de los seleucidas. Su rey Antíoco IV Epífanes (175-163), soberbio y sacrílego, al pretender implantar el paganismo — en el altar de los holocaustos ha entronizado a Bá'al Šamen —, hace que se inflame el ardor bélico bajo el genio de los Macabeos (166-135). Una era de autonomía se abre bajo la dinastía de los Asmoneos. El libro de Daniel no narra toda la historia de este largo período. A pesar de pretender haber sido escrito en el destierro, su interés se centra en la última y lejana fase de esta historia.

2. TEXTO Y CONTENIDO. El texto muestra señales de una historia accidentada. Tal como ha llegado a nosotros presenta anomalías en su *colocación, contenido y lenguaje*. La Biblia hebrea no acoge el libro de Daniel entre los profetas, sino entre los hagiógrafos (*kētūbim*); la Biblia griega, lo mismo que la Vg. y demás traducciones, le hacen puesto entre los profetas mayores y menores. El texto de las traducciones contiene partes, llamadas deuterocanónicas, ausentes en la Biblia hebrea: *Oración de Azarías* y *Canto de los Tres Jóvenes* (3,24-90); *episodios de Susana* (en la traducción de Teodoción al comienzo del libro, en la LXX al final, con título propio en la Vg. cap. 13) y *Bel y el dragón* (al fin de las dos primeras traducciones; Vg. cap. 14). Además de la variedad lingüística de estas partes, la misma Biblia hebrea ofrece el raro fenómeno del bilingüismo: hebreo (1-2,4b), arameo (2,4b-7,28) y hebreo (8-12).

La parte *protocanónica* contiene seis narraciones, con Daniel por protagonista (cf. cap. 3!), y cuatro visiones en las que él es el vidente.

a) *Narraciones* (cap. 1). Daniel y sus compañeros deportados a Babilonia y educados en la corte permanecen fieles a la Ley y reciben en premio la sabiduría; (cap. 2) Daniel interpreta un sueño de Nabucodonosor, que reconoce al Dios verdadero y honra a Daniel; (cap. 3) Puesta a prueba la fidelidad de los tres compañeros de Daniel, que se niegan a adorar una estatua del monarca, Dios los mantiene ilesos en medio del fuego; (cap. 4) Daniel interpreta otro sueño del monarca: éste será arrojado del reino por su soberbia hasta que se humille, y el castigo se cumple; (cap. 5) Daniel descifra a Baltasar las palabras escritas en la pared durante un banquete sacrilego: Dios le ha arrancado el reino y lo ha entregado a los persas. La predicción se cumple la misma noche; (cap. 6). Por envidia, y con motivo de la fidelidad a su Dios, a quien ora contra la prohibición del monarca, Daniel es arrojado en la fosa de los leones. Dios le mantiene ileso y Darío reconoce al verdadero Dios.

b) *Visiones* (cap. 7). Cuatro monstruos emergen del mar. Se forma un juicio bajo la presidencia de un anciano. La cuarta bestia muere y las otras quedan impotentes. Aparece con las nubes del cielo un «como hijo del hombre» y recibe el señorío eterno. Un ángel interpreta el sueño a Daniel; (cap. 8) un carnero es atacado y destrozado por un macho cabrío. Al triunfar se le quiebra el único cuerno que tenía, pero le nacen cuatro y uno representa el imperio medopersa; el macho cabrío el de Grecia, sus cuernos son sus sucesores; (cap. 9) Daniel intenta interpretar los setenta años de Jeremías sobre la destrucción de Jerusalén. Gabriel le anuncia setenta semanas de años hasta una nueva era, y una serie de acontecimientos y fechas intermedias; (caps. 10-12). Tras una introducción (cap. 10), un ángel expone los sucesos principales de los reinos persa, griego y sucesores de Alejandro (cap. 11), hasta la gran tribulación de los últimos tiempos (cap. 12).

Las partes *deuterocanónicas* del cap. 3 contienen una oración de misericordia y un himno de alabanza y acción de gracias a Dios. En la *historia de Susana* (cap. 13), Dios se vale de Daniel para hacer triunfar la fidelidad y la justicia. La última narración, *Bel y el dragón* (cap. 14) contiene dos episodios: Daniel descubre el fraude de los sacerdotes de Babilonia y destruye su templo (vers. 1-20); él mismo da muerte a la serpiente adorada de los babilonios y Dios le libra de la fosa de los leones (vers. 21-42).

3. **TEOLOGÍA DE LA HISTORIA.** El libro de Daniel no es ni la biografía de Daniel ni la historia de su época. Más bien es una teología de la historia y su visión del mundo es, en definitiva, optimista. Dios dirige la historia y conduce su reino, pequeño al parecer, a un triunfo seguro y definitivo. Narraciones y visiones concurren a celebrar este triunfo de Dios en la historia, aunque, debido probablemente al diverso origen de las partes, sea difícil unificarlas bajo un enunciado general. Triunfo de Dios, y del justo que en Él confía, sobre la

injusticia (*Susana*, cap. 13) y sabidurías humanas (cap. 1), sobre la envidia y males físicos (caps. 3,6 y 14, *Bel y el dragón*), sobre la soberbia de los hombres, mero instrumento de Dios (caps. 4 y 5), sobre la idolatría (cap. 14, *Bel y el dragón*), y triunfo definitivo y eterno de Dios y su reino sobre la historia, sucederse de efímeros imperios que al fin sucumben para abrirle paso (caps. 2, 7-12). La mano de Dios ha podido parecer a veces inmóvil, en simples compases de espera; en el momento de mayor tensión, cuando Él da la señal, sobreviene triunfalmente su reino. En cierto modo es la teología del Génesis. El mal, cada vez más potente, avanza desde el paraíso hasta que Dios frena su marcha en el lodo del diluvio. Aquí el mal no son hombres, sino imperios precipitados a su perdición; ya no son instrumento de castigo como en Isaías o Jeremías, sino de una rivalidad cada vez más aguda entre el mal y el bien, entre el reino del mundo y el reino de Dios. Los imperios se suceden incapaces de salvarse a sí mismos; incluso el «pueblo de los santos» no lo consigue. Dios tiene que intervenir. Y lo hará no ya con un diluvio o bendiciones restringidas a un puñado de tierra, ni con un triunfo puramente político y militar que apenas cambia la estructura del pueblo: Dios establecerá su reino que sacudirá las raíces mismas del mundo, hará reinar la justicia¹ y romperá barreras de razas y tiempos². El autor, sin perder un momento de vista la tierra, se interesa sobre todo por el momento de máxima tensión, representado por la persona de Antíoco IV. Con su muerte comienza la nueva era del reino de Dios temporal, mesiánico y escatológico. Como ha visto el autor estos tres planos, no es fácil precisarlo y probablemente inútil aun el pretenderlo. La figura «como un hijo del hombre» representa, explícita y directamente, el «pueblo de los santos», Israel, triunfante al fin de la persecución; pero el autor no puede disociar el pueblo, como al tratar de los imperios, de su rey, rey que, al venir con las nubes del cielo para iniciar la era salvadora y escatológica, no puede ser otro que el Mesías, cuyo reino será universal, espiritual y eterno³. Jesucristo, «el Hijo del hombre», consagrará este término mesiánico y, haciendo de él su título preferido, será el cumplimiento perfecto de la visión de Daniel. Probablemente el autor no había previsto la existencia de nuevos Antíocos y persecuciones, ni el fin del mundo y la aparición del Anticristo. Ha visto el triunfo de Dios de una vez y para siempre, a partir de una fecha, sí, pero independiente de tiempo y lugar, en cuyo triunfo participarán los resucitados, con su premio o castigo eterno⁴. El libro de Daniel fija así la doctrina de la resurrección y retribución ultraterrenas, antes sólo esbozadas⁵. Las generaciones podrán ver en Daniel una descripción de sus calamidades y sacar de ella, en la seguridad del triunfo, fortaleza para la lucha y el consuelo de la esperanza.

¹ Dan 9,24. ² Dan 1,44; 7,14.18.27; 9,24; 12,3. ³ Dan 7,14.18.27; 2,24. Cf. el estado actual de las exégesis en alguno de los comentarios modernos, por ejemplo, RINALDI, *op. cit.*, pág. 101 y sigs. ⁴ Dan 12,2.3. ⁵ Cf. Is 26,19; 66,24.

Este Dios trascendente gobierna la historia y actúa en ella por medio de ángeles. Si su existencia era ya conocida en el AT¹, Daniel nos descubre, sobre todo en la segunda parte, su naturaleza, su misión y aun sus



Columnas de Gerasa. Los monumentos de época romana de Gerasa (Ġeras) son comparables a los de Palmira y Ba'albek. Dan idea de su magnificencia los restos de columnas (cf. Ap 3,12) y capiteles del templo del Sol. (Foto S. Bartina)

Dan. Nacimiento de una de las tres fuentes principales del Jordán. El montículo frondoso oculta Tell Dan, lugar de la Dan bíblica, considerada como el límite septentrional de la posesión territorial de las Doce Tribus. (Foto S. Bartina)



nombres. En pocas plegarias ha alcanzado el AT la sublime y sencilla expresión de la trascendencia y grandiosidad de los dones divinos como en las oraciones de Azarías y Daniel²: «Haz con nosotros conforme a la abundancia de tus misericordias»³, «pues no te dirigimos nuestras súplicas apoyados en nuestras acciones justas, sino en tus grandes misericordias»⁴.

Que esta doctrina teológica haya sido expuesta en el destierro, en el siglo III o en plena persecución, en forma de historia, parábola o profecía, tiene importancia secundaria, ya que goza de la garantía de su inspiración y no es más verdadera, ni supone a Dios más poderoso, por el hecho de que Daniel haya sido salvado históricamente dos veces del foso de los leones, aunque nadie duda de que el tratar de resolver los problemas del origen y carácter literario del libro, aun en el caso de no lograr una solución definitiva, dará a su contenido riqueza y precisión.

¹Cf. Dt 32,8.9; Job caps. 1-2; Ez 9,10; Zac 1; Tob 12,5. ²Dan 3,26-45; 9,4-19. ³Dan 3,42. ⁴Dan 3,18.

4. COMPOSICIÓN LITERARIA. Pese a la notable unidad ideológica descubierta en el libro de Daniel (Von Gall, pág. 126; Steimann, pág. 39; Rowley; Lusseau, pág. 700), saltan a la vista contrastes de fondo y forma. Breves episodios de género biográfico de una parte y, de otra, una misma visión profética de la historia. Aun los capítulos segundo y séptimo, tan próximos por argumento y lenguaje, responden a dos esquemas literarios y mentalidades diferentes. Toda la parte de las visiones (exceptuadas las introducciones 7,1 y 10,1) está en primera persona. Cada serie, narraciones o visiones, respeta independientemente el orden cronológico. Estos fenómenos se explican mejor como resultado de una composición de partes preexistentes que no de la concepción original de un solo autor. Por otra parte, los episodios biográficos forman cuadros, semejantes por el argumento¹, pero completos en su trama y enmarcados con significativas repeticiones: premio de los héroes² o confesión del monarca³. El cap. 3 no habla de Daniel (cf. la semejanza del tema en los caps. 6 y 14; 21-42), y a partir de él desaparecen de escena sus compañeros. La conducta de Nabucodonosor, olvidadizo al comienzo de un capítulo de su profesión de fe precedente⁴, es por demás versátil. Los datos históricos están colocados artificiosamente al principio y fin de los episodios⁵. Daniel parece desconocido en la corte de Nabucodonosor en el cap. 2 y en la de Baltasar en el cap. 5⁶. Esta apreciación puede suponer sólo un artificio literario; en cambio, hay alusiones mutuas en algunos episodios⁷. Con todo, la impresión general es que los episodios circularon algún tiempo aisladamente, aunque respondiendo a una misma tradición religiosa. Las narraciones deuterocanónicas, completas también en sí mismas, aunque más vecinas a los caps. 1-6 que a las visiones, difieren de ellos bien por el estilo (*Susana*), bien por el elemento maravilloso de ironía simplicidad (*Bel y el dragón*). Probablemente no pertenecieron nunca al libro protocanónico (Steimann, pág. 158 y sigs.; Rinaldi, págs. 26,154; Götsberger, pág. 8).

¹Cf. caps. 1,3,6 y 2,4,5. ²Dan 1,19; 2,48; 3,30 (97); 5,29. ³Dan 2,46; 3,28 (95); 4,31 y sigs.; 6,26 y sigs. ⁴Dan 2,47; 3,1; 3,29 (96); 4,27. ⁵Dan 1,1.2.21; 2,1; 5,30; 6,1 y 6,29. Los caps. 3 y 4 sin indi-

cación en el T. M., pero cf. cap. 3 en LXX y Teodoción. ⁶Cf. Dan 1,18 y sigs.; 2,25; 3,13; 5,13. ⁷Dan 1,2; 5,2.18 y sigs.; 4,21 y sigs.

La segunda parte es más uniforme y hay quien pretende para ella una génesis única (Rinaldi, pág. 14). Cada visión se cierra en sí misma¹, sin más punto de contacto con las demás que el argumento y las notas cronológicas, probablemente redaccionales. El argumento, simbolismo y vaguedad de las predicciones asemejan notablemente los caps. 7 y 8 entre sí, diferentes, sin embargo, por la lengua. La visión del cap. 9 pertenece a un género literario distinto. Es, sobre todo, la última visión (caps. 10-12) la que difiere de todas las anteriores, por su introducción, carencia de simbolismo y particularmente por la prolija y transparente visión histórica.

No faltan en el texto interpolaciones. Como tales son generalmente admitidas las oraciones de Azarías y Daniel, ricas en teología, pero ajenas a la situación histórica y con muestras del imperfecto ajuste². Algo parecido se podría aplicar a las oraciones de Daniel³ y Nabucodonosor⁴, y a las repeticiones del cap. 7⁵. Basta este ligero análisis y la anómala transmisión del texto para fundar la opinión, hoy general, de una formación compleja del libro actual, bien sea por composición de diversas fuentes o por crecimiento del texto primitivo con retoques, interpolaciones, etc.

¹Dan 7,28; 8,27; 12,13. ²Dan 9,3.20.21. ³Dan 2,20.22. ⁴Dan 4,31.33. ⁵Dan 7,19-27.

5. ORIGEN. Lo expuesto hasta aquí nos introduce en la diversidad de opiniones sobre el origen del libro: fecha, lengua y autor. En el campo católico reinó la unanimidad hasta fines del siglo XIX. El libro mismo y la tradición (Josefo)¹ parecían imponer como autor a Daniel, cortesano en Babilonia en el siglo VI A.C. Ciertas indicaciones del texto (desarrollo de la magia, estatuas colosales, suplicio del fuego y de las fieras) corroboraban esta opinión. Sin embargo, Porfirio († 354) había atribuido ya la obra a un autor de la época macabea (*PL*, 25,91) y la crítica sistematizó los argumentos que destrozarían esa unanimidad. El puesto del libro en el texto hebreo supone cerrado ya el canon de los profetas (hacia el 200 A.C.). El silencio de Jesús en Sirac sobre Daniel sólo parece explicable por la aparición de Daniel después de la composición del Eclesiástico (200-170 A.C.). El libro contiene errores sobre la historia babilónica y persa, y, en cambio, detalles muy precisos sobre la época seleucida. La obra no respira ninguna de las preocupaciones israelitas del destierro. La angelología, la resurrección de la carne y la retribución ultraterrena son doctrinas del siglo II A.C. El hebreo aramaizado y con palabras persas y griegas no puede ser muy anterior a la época de Alejandro. En cuanto al testimonio de Jesucristo², los mismos católicos lo ciñen al pasaje citado o lo refieren, como en ocasiones semejantes³, más al libro que al autor (Rinaldi, pág. 11). La atomización de pareceres causada en todos los campos por estos argumentos no se deja encerrar en esta breve síntesis. Los defensores de la validez de estas apreciaciones y de la unidad del libro, atribuyen todo él a un anónimo que vive en Israel en tiempo de los Macabeos (Driver, König, Von Gall, Marti, Charles).

Católicos como Steinmann y Lusseau son de la misma opinión; otros, dudando de alguno de los dos factores, optan por la división. Las visiones son de la época macabea entre 164 y 107; la primera parte, al menos cuanto al material, del siglo III (Selling, Haller, Eichhorn, Meinhold, Noth, Baumgartner, Montgomery, Bentzen, Ginsberg, Eissfeldt, Cazelles). Para otros el orden debe ser inverso: las narraciones son posteriores a los vaticinios; éstos pueden remontar hasta Daniel (Saydon); el libro quedaría completo hacia el 300 A.C. (Rinaldi). Por fin otros prefieren dejar sin precisar las fechas de los componentes a los que un autor del siglo III (Göttsberger, Nötscher) o de la época macabea dio forma definitiva (Dennefeld). La dificultad de toda decisión proviene ya de los argumentos externos, que no parecen decisivos (Rinaldi, págs. 8,9), ya de los internos que no afectan a toda la obra, dejando siempre un recurso a interpolaciones o redacciones posteriores. Nadie niega en el libro actual la presencia de elementos de la época macabea, ni de otros más antiguos, aun exílicos, y eso en ambas partes (Gressmann, págs. 343, 372; Eissfeldt, págs. 648, 649). Se podría, por tanto, decir que el libro ha logrado su *forma actual* durante la persecución de Antíoco hacia el 165, sin que esto implique necesariamente que haya sido compuesto por un autor de este tiempo.

¹Mac 2,59.60; Mt 23,15. ²Mt 24,15. ³Lc 4,17-19.

En cuanto a la lengua original y explicación del bilingüismo no existen más que hipótesis: 1) La lengua original es el hebreo, sustituido en las partes perdidas por una traducción aramea (Bevan, Göttsberger). 2) El arameo es la lengua original, el hebreo una traducción para lograr la admisión en el canon (Zimmermann, Marti, Ginsberg). 3) Las dos lenguas son originales; la parte hebrea estaba destinada sólo a los intelectuales (Merx, Rowley). 4) Primera parte en arameo, lengua del siglo III; de la segunda parte, el cap. 7 en arameo, o como traducción (Rinaldi) o como original (Sellin, Hölscher, Montgomery, Bentzen, Eissfeldt), resto en arameo. Uno de los pocos datos positivos recientes en esta materia, un fragmento de Qumrán, confirma el bilingüismo del T. M. (Milik, pág. 76).

6. GÉNEROS LITERARIOS. Toda esta discusión sobre el origen del libro perdería importancia, de no latir tras ella otro problema. ¿Narra la primera parte del libro verdadera historia y auténticas profecías la segunda?

Los primeros capítulos, en apariencia contemporáneos a los hechos, contienen noticias ignoradas de otros documentos extrabíblicos y aun en contraposición con ellos. Nabucodonosor ni era rey, ni tomó Jerusalén, en la época que supone el libro¹. En los documentos parece no quedar sitio para la reclusión de este monarca de que se habla en el cap. 4. Baltasar no fue hijo de Nabucodonosor, sino de Nabonid, último rey de Babilonia². Darío el Medo es todo un amasijo de dificultades históricas. Añádase la abundancia de lo maravilloso y sobrenatural, y la presencia de episodios llamativamente semejantes (caps. 6 y 14, 21-42). Para la mayoría de los críticos, se trata, por tanto, en estos capítulos de leyendas (Eissfeldt, pág. 652) o novelas religiosas (Montgomery, pág. 75) con apariencias históricas, pero en las

que no es posible distinguir ni un fondo histórico (Bentzen, pág. 6). En el otro extremo, consideran otros autores los capítulos como «narraciones históricas con apariencia de novelas» (Schneider, pág. 45).

¹Dan 1,1. ²Dan 5,2.18.30.

Ni el principio racionalista contra lo sobrenatural, ni el argumento de silencio basta para negar la historicidad; ni tampoco el recurso a la fuerza y al principio de inerrancia bíblica para afirmarla, si el autor no lo ha pretendido. En cuanto a las dificultades históricas positivas, la situación actual es la siguiente. La Crónica de Wiseman nada dice de la supuesta toma de Jerusalén; si habla de la conquista de Ascalón el año 1 de Nabucodonosor (604), después de la batalla de Karkēmiš. Es probable que por entonces conquistara también Jerusalén, aunque no el año 3 de Joaquim (Vogt). El silencio de los documentos sobre una enfermedad vergonzosa de un monarca no es extraño dado su carácter aulico. Ya antes se pensó que se tratataba más bien de Nabonid. Se sabe que este rey, al menos durante los 7-12 de su gobierno, estuvo retirado en Teimā. La cuarta cueva de Qumrán ha revelado una «Oración de Nabonid». El monarca aparece relegado en aquella ciudad por una enfermedad de la piel. Se ve, pues, que corría una tradición semejante a la de Daniel (Milik, págs. 407-415). La existencia de un Baltasar (Bēl-šar-ušur), que gobernó durante el retiro de su padre, es ya conocida (S. Smith). Era hijo de Nabonid. Éste, aunque usurpador del trono y cuarto sucesor de Nabucodonosor, casó tal vez, según una hipótesis no despreciable, con una hija de este rey. ¿Bastan estos datos para llamar a Baltasar hijo de Nabucodonosor y rey de los caldeos?¹ La mayor dificultad hasta ahora es la de «Darío el Medo», al parecer conquistador y gobernador de Babilonia², predecesor de Ciro³ y, sin embargo, hijo de Jerjes⁴. La historia lo desconoce, y no deja puesto a un reino medo intermedio — tal vez tampoco exigido por el texto —, ya que fue Ciro el verdadero conquistador de Babilonia. Se ha pensado en Gurbaru, general de Ciro, en Cambises, su hijo y sucesor, y en Astiages, último rey persa. Ciertamente un Darío organizó las satrapías, pero éste era padre de Jerjes y sucesor persa de Ciro (Rowley, pág. 54 y sigs.). La solución de estas dificultades no bastaría tampoco para probar la historicidad rigurosa de los episodios. Para ello se recurre a argumentos indirectos. El fin literario de los episodios, servir de base histórica a las profecías, y el religioso, excitar la confianza en Dios (cf. la parábola del hijo pródigo), exigirían su historicidad (Rinaldi, pág. 19). Pero ¿no entramos así en la esfera de lo subjetivo? Hoy, entre los dos extremos ya expuestos, se habla, aun entre los católicos, de fondo histórico (Montgomery, pág. 76; Menasce, pág. 16), y, más en concreto, de género «midrástico», de *aggādah*, o comentario piadoso a la Biblia, con cierto respeto hacia la historia (Nötscher, pág. 6) o prescindiendo de ella (Junker, pág. 28; Jusseau pág. 702). Dentro de un género literario que, con el fin de edificar y consolar, admite narraciones, ya reales, ya imaginarias, la transposición de nombres y situaciones (Baltasar por Nabonid, Darío por Gubarú), no pondría en peligro la inerrancia bíblica, pues el autor no les atribuye veracidad histó-

rica. El más avanzado entre los católicos es Steinmann. Siguiendo a Rowley y a otros, a veces con ingenio y otras tropezando en serias dificultades, da a la *'aggādāh* carácter simbólico. No sólo se trata de fortalecer a los perseguidos; Nabucodonosor y Baltasar son más bien símbolos de Antíoco; Daniel y Susana del alma fiel (Steinmann, págs. 78, 90, 98, 99, 165, 171).

¹Dan 5,2.11.13.18.22; cf. Jer 27,7. ²Dan 6,2. ³Dan 6,23. ⁴Dan 9,1.

En la segunda parte el problema es casi inverso. Su precisa visión de los hechos es más propia de la historia que de la profecía. Daniel tiene muchos rasgos comunes con los profetas; por su actividad visionaria posee, sin embargo, un sello especial: independencia de sus visiones de toda vocación personal y anuncio de próxima desgracia¹, falta de toda exhortación profética con promesas o amenazas, y, sobre todo, descripción prolija y transparente de acontecimientos humanos. Las cuatro visiones están en función de una era futura y última, de un último triunfo de Dios, que actúa por medio de ángeles, que comunica visiones a larga distancia de siglos y señala con complicados cálculos la fecha de su cumplimientos, pero ordena sellar el libro y ocultar la revelación hasta el último fin. En estas características se han visto los elementos del género «apocalíptico» o «escatológico», último desarrollo de la profecía, tan en boga en los siglos II A.C.-II D.C. Un recurso literario de este género es atribuir sus obras a personajes célebres de la antigüedad, Adán, Enok, etc. Hoy, acatólicos y muchos católicos incluyen a Daniel en este género (Montgomery, pág. 78; Bentzen, página 11; Eissfeldt, págs. 652-653; Cloesen, pág. 151; Nötscher, pág. 6; Steinmann, págs. 38-39; Lusseau, pág. 703; Daniélou, col. 575; Cazelles, col. 415; Menasce, pág. 16): «El primero y más elevado de los apocalipsis» (Lagrange). No es fácil trazar una línea entre profecía y apocalipsis. Interpretar la historia, pasada o futura, en visiones sintéticas a la luz de razones divinas, pertenece al grado supremo de profecía que el autor del libro de Daniel poseyó, junto con el don de predecir el futuro (san Jerónimo pensaba que la predicción comenzaba en el cap. 11, en el ver. 22; hoy la retrasan los modernos hasta el ver. 40; cf. Menasce págs. 15,19). Sin embargo, ya san Jerónimo concedía que predicciones demasiado claras no lo son más que en la forma; pero, mientras que para los defensores del género apocalíptico éste es un recurso literario, sus impugnadores recurren para explicar las interpolaciones introducidas después del suceso (Rinaldi, pág. 134; Scheider, pág. 75).

¹Is cap. 1; Jer 1,11 y sigs.; Ez 1,10; Am 7-9; Zac 1-7.

Y porque en todo libro sagrado la doctrina religiosa, el género y estilo literarios están íntimamente ligados, también las cualidades estilísticas del libro son diversas en las dos partes. A las narraciones protocanónicas les falta frescura y vida, su esquema y su hieratismo es artificial, pero artístico, como el de los reyes asirios de los bajorelieves en contraste con los leones y perros que hacen respirar y jadear a la piedra. En las visiones decrece la inspiración y el simbolismo grandioso del cap. 7 a medida que el autor contempla más de cerca

la historia, para ascender después a las regiones de la luz y descanso finales.

Bibl.: F. JOSEFO, *Ant. Jud.*, 11,78,5. S. SMITH, *Babylonian Historical Text relating to the Capture and Downfall of Babylon*, Londres 1924, crónica de Nabonid. J. GÖTTSCHEBER, *Daniel*, Bonn 1928. H. GRESSMANN, *Der Mesias*, Gotinga 1929. H. JUNKER, *Untersuchungen über literarische und exegetische Probleme des Buches Daniel*, Bonn 1932. G. CLOSEN, *Wege in die heilige Schrift*, Regensburg 1939. L. DENNEFELD, *Daniel*, París 1947. H. L. GINSBERG, *Studies in Daniel*, Nueva York 1948. C. LATTEY, *The Book of Daniel*, Dublin 1948. F. NÖTSCHER, *Daniel*, Würzburg 1948. H. C. LEUPOLD, *Exposition of Daniel*, Ohio 1949. E. J. YOUNG, *The Prophecy of Daniel. A Commentary*, Gran Rapids 1949. J. T. MILIK, *Note sui manoscritti di 'Ain Fesha*, en *Bibl*, 31 (1950), págs. 76. J. STEINMANN, *Daniel*, París 1950. A. BENTZEN, *Daniel*, 2.^a ed., Tubinga 1952. H. CAZELLES, *Daniel*, en *Catholicisme*, III, París 1952, cols. 447-453. G. RINALDI, *Daniele*, 2.^a ed., Turin 1952. J. DE MENASCE, *Daniel*, París 1954. J. T. NELIS, *Daniel uit de grondtekst vertaald en uitgekegd*, Roermond en Maaseik 1954. H. SCHNEIDER, *Das Buch Daniel*, Friburgo 1954. P. SAYDON, *Daniel*, en *Verbum Dei*, II, Barcelona 1956. J. DANIELOU, *Daniel*, en *RAC*, 20 (1956), págs. 575-585. O. EISSFELDT, *Einleitung in das Alte Testament*, Tubinga 1956. E. W. HEATON, *The Book of Daniel*, Londres 1956. A. J. JEFFERY, *Daniel*, en *The Interpreter's Bible*, VI, Nashville-Nueva York 1956. J. T. MILIK, «*Prière de Nabonide*» et autres écrits d'un cycle de Daniel. *Fragments araméens de Qunrân* 4, en *RB*, 63 (1956), págs. 407-415. E. VOGT, *Nova chronica babilonica de pugna apud Karke-mis et expugnatione Jerusalem*, en *Bibl*, 37 (1956), págs. 395-396. H. LUSSEAU, *Les autres hagiographes. Daniel*, en *Introduction à la Bible*, I, 2.^a ed., Tournai 1959. G. M. PRICE, *The Greatest of the Prophets. A New Commentary on the Book of Daniel*, Mountain Views 1959.

J. R. SCHEIFLER

DANITAS. Nombre que se aplica a los descendientes o individuos de la tribu de → Dan y que procede de la castellanización o traducción directa de la expresión hebrea *bēnē dān*, o sea «hijos de Dan».

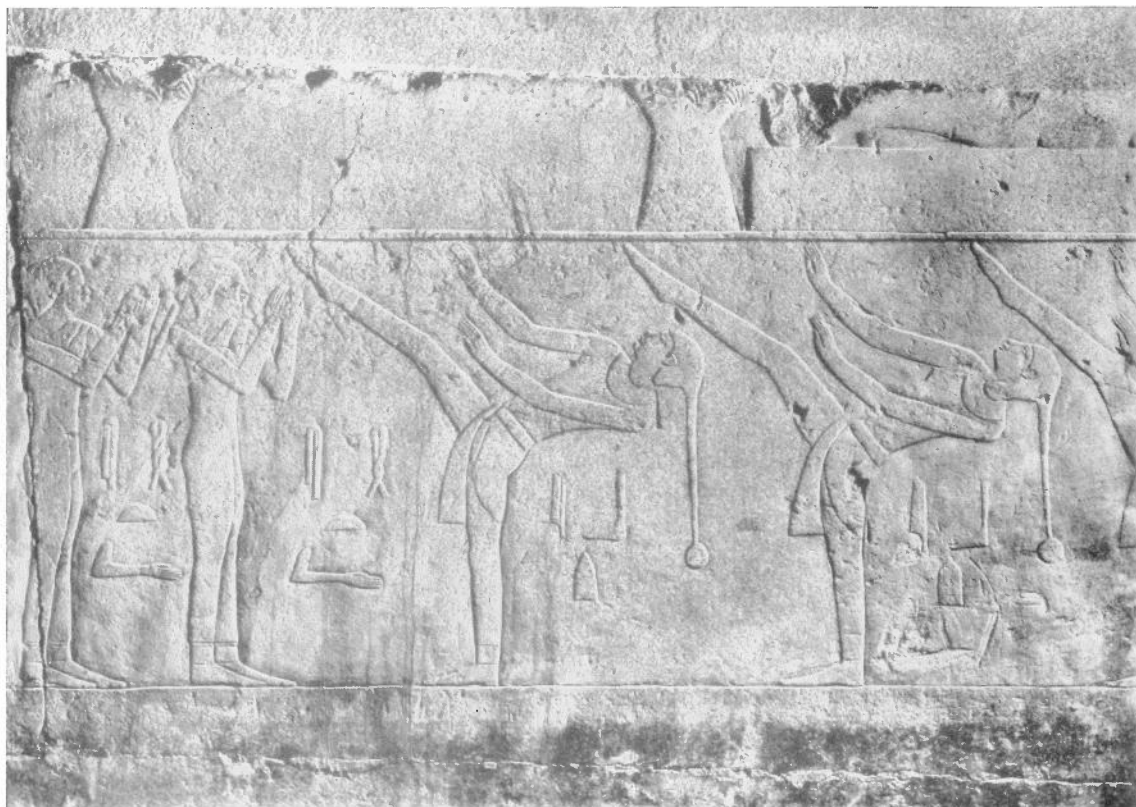
DANNĀH («baja»?; Πεννά; Vg. *Danna*). Localidad mencionada una sola vez en la Biblia. Perteneció a la tribu de Judá y estuvo encuadrada en el primer grupo de poblaciones de la montaña. Abel propone provisionalmente que se la localice en Deir el-Sems o en Simyah; Simons y Dhorme la consideran inidentificable.

Jos 15,49.

Bibl.: ABEL, II, págs. 90. É. DHORME, en *BP*, I, pág. 680, n. 49. SIMONS, § 319 (A-4).

G. SARRÓ

DANZA (heb. *karkēr*, *hūl* [hīl], *šīhaq*, etc.; ὄρχησις, χορεία; Vg. *saltare*, *saltatio*). Movimiento rítmico del cuerpo y de los miembros conforme con la música o el canto. El hebreo tiene bastantes términos para denotar esta actividad, que en principio significan «danzar» con diferentes matices: giros, retorcimientos, con ánimo alegre, etc. En la SE danzan por lo general grupos de personas. Lo corriente es que lo hagan las muchachas¹ o las mujeres²; los hombres danzaban con menor frecuencia. Se citan algunos casos de danzas aisladas, como la de Sansón, a quien los filisteos hicieron bailar por ludibrio³, o la de Salomé, que tampoco tuvo un carácter espontáneo⁴. En cambio, es expresión de alborozo y de pleitesía en David, danzando ante el Arca⁵. Distintos textos bíblicos revelan la afición de los israelitas a la danza⁶, que por lo demás compartían con otros pueblos orientales; así las tumbas egipcias conservan escenas de banquetes en que intervienen bailarinas.



Danza acrobática egipcia al son de palmadas rítmicas. Escena de harén en un relieve de una mastaba del Imperio Antiguo. (Foto Lehnert & Landrock, El Cairo)

En lo profano, la danza servía para celebrar los acontecimientos más señalados o dichosos⁷: casamientos, festines⁸, vendimias⁹, victorias¹⁰, regreso de seres amados¹¹, etc. La danza de carácter ritual o religioso era conocida por los pueblos vecinos de los hebreos¹², y algunos pasajes del AT revelan que la danza servía en ocasiones para provocar el éxtasis¹³ o para venerar ídolos¹⁴ en el propio Israel. No se excluía del culto a Yahweh¹⁵; algunas ceremonias religiosas se efectuaban en el Templo de Jerusalén al son de tambores¹⁶. Jesús se refiere al baile de los niños¹⁷.

¹Jue 11,34; 21,21; Jer 31,4.13. ²Éx 15,20; 1 Sm 18,6. ³Jue 16, 25.27. ⁴Mt 14,6; Mc 6,22. ⁵2 Sm 6,5.14.16. ⁶Cant 7,1; Job 21, 11-12; Ecl 3,4. ⁷Is 5,12; Jer 31,4.13; Lam 5,15. ⁸Jue 16,25; Mt 14,6; Mc 6,22. ⁹Jue 9,27; Is 16,10. ¹⁰1 Sm 18,6; 21,11, etc. ¹¹Lc 15,25. ¹²1 Re 18,21.26. ¹³1 Sm 10,5.10; 2 Sm 6,16. ¹⁴Éx 32,19. ¹⁵Sal 149,3; 150,4. ¹⁶Sal 68,26. ¹⁷Lc 7,32.

Bibl.: W. O. E. OESTERLEY, *The Sacred Dance*, Cambridge 1923. A. SHEEHAN, *Dancing before the Lord*, in *The Catholic Digest*, 10 (1946), págs. 22-24. HAAG, col. 1584.

J. A. G.-LARRAYA

DĀRA^c (Δάρᾱ; Vg. *Dara*). Grafía variante, seguramente debida a una contracción, de → **Darda**^c.

¹Cr 2,6.

DARCÓN. Transcripción castellana, llevada a cabo sobre la grafía de la Vg., del nombre de uno de lo sier-

vos de Salomón, cuyos descendientes regresaron de Babilonia con Zorobabel (→ **Darqōn**). En un pasaje, la traducción de san Jerónimo, le llama *Dercon*¹.

¹Esd 2,56.

DARDA^c («espino»; Δαρᾱλά, Δαρᾱά [Al; Vg. *Dorda*). Uno de los cuatro hijos de Māhōl¹, célebres por su sabiduría. La Biblia alaba al rey Salomón, poniendo su sabiduría por encima de la de ellos. En Crónicas², se cita a Darda^c o Dāra^c como hijo de Zérah, nieto de Judá.

¹1 Re 5,11 (LXX 4,27; Vg. 4,31), ²1 Cr 2,6.

Bibl.: NOTH, 381, pág. 281. W. F. ALBRIGHT, *Archaeology and the Religion of Israel*, 4.ª ed., Baltimore 1956, págs. 127, 210, n. 100.

S. TALMON

DÁRICO (heb. *darkēmōn*, ²*ādārkōn*; χρυσοί, μυαί, δραχμῶν; Vg. *solidus drachma*). Moneda persa de oro, cuyo nombre deriva de Darío I (δαρεικός) y que las versiones traducen de diferente manera. Se menciona en las listas de distintos donativos pecuniarios y de metales preciosos entregados por el pueblo de Israel en diferentes momentos de su historia en especial en la época postexílica (→ **Monedas**).

¹Cr 29,7; Esd 2,69; 8,27; Neh 7,70 y sigs.

Bibl.: É. DHORME - F. MICHAËLI, en *BP*, I. HAAG, col. 1771.

C. COTS

DARÍO (heb. *dārēyāweš*; aram. *dry[w]hwš*, por *dārayava[h]uš*, «el que mantiene al dios»; elam. *dar-yamawiš*, *daryawiš*; bab. *dariamaš*, *dari'uššu*; Δαρειος; Vg. *Darius*). Nombre de tres soberanos persas, que pertenecieron a una de las ramas de la familia imperial aqueménica:

1. Darío I, el Grande (522-485 A.C.), nació el año 550 y fue hijo de Histaspes (pr. *vištāspa*; Ὑστάσπης). Sucedió a Cambises II (529-522). A la muerte de éste, se produjo en el imperio persa una situación política sumamente inestable, de la que se aprovechó Gaumāta con la pretensión de ser Bardiya (Σμέρδης), el hermano asesinado de Cambises, y usurpó el trono. La célebre inscripción de Behistūn, debida a Darío, explica cómo fue vencido y de qué forma se enfrentó el nuevo rey con los jefes de sublevaciones surgidas en otras partes del imperio, antes de que lograrse imponer definitivamente su autoridad en luchas mantenidas durante casi diecinueve años.

Después robusteció el imperio con reformas internas, la más importante de las cuales consistió en la división de los dominios persas en veinte satrapías, autónomas civil y militarmente, sobre todo a fin de atender con mayor eficacia a los asuntos fiscales. Quiso proteger

sus fronteras occidentales de posibles amenazas; para ello mejoró las vías de comunicación, lo que facilitó el movimiento de sus tropas. Empezó una campaña contra los escitas de Europa (¿414-413?), que le llevó al delta del Danubio, con la ayuda de las ciudades griegas de Asia Menor y del tirano de Mileto; pero la expedición resultó prácticamente inútil debido a que el enemigo se retiraba ante él. El menguado éxito de la campaña suscitó la rebeldía de las poblaciones sometidas a los persas; estalló la sublevación en Jonia (499-493), al frente de la cual se puso Mileto, y en la que intervinieron Atenas, Licia, Caria, las ciudades del Helesponto y Chipre. La revuelta concluyó con la caída de Mileto (493). Un año más tarde, los persas reconquistaban Tracia y Macedonia.

Darío decidió castigar a los griegos que habían auxiliado a los rebeldes, y de ello resultó la expedición contra Grecia y la primera guerra greco-persa, que culminó con la derrota de Maratón (490). Los preparativos del desquite del desastre quedaron interrumpidos por la muerte de Darío. Éste nombró sucesor suyo a su hijo Jerjes varios años antes de su fallecimiento.

El AT menciona a Darío I como «rey de Persia»¹ o «el persa»². Los judíos, vueltos a Palestina, emprendieron la reconstrucción del Templo jerosolimitano, por

Persépolis. Puerta monumental, cuya construcción inició Artajerjes III y que Darío III no pudo ver acabada, porque la ciudad fue incendiada por Alejandro Magno. (Foto J. M. Villalaz, Archivo Termes)



exhortación de los profetas Ageo³ y Zacarías⁴. La hostilidad de los samaritanos obstaculizó la empresa hasta que se descubrió el decreto de Ciro que autorizaba a los judíos a dicha reconstrucción⁵. Darío se mostró favorable a la prosecución de las obras y envió una contribución destinada al culto o a los trabajos⁶.

¹Esd 4,5-24; 6,1. ²Neh 12,22. ³Ag 1,1-2; 2,1-11. ⁴Zac 1,1. ⁵Esd 6,3 y sigs. ⁶Esd 6,8-10.

2. Darío II Ocos (424-423 A. C.), hijo de Artajerjes I y de una concubina, por lo que los griegos le denominaron Noto (Νότος, «bastardo»), sucedió en el trono a su hermano Jerjes II (424), que reinó un mes, y a Sogdiano, también hijo espúreo de Artajerjes, el cual gobernó seis meses antes de que Darío suprimiera su competencia. Su reinado se significa por las numerosas rebeliones habidas y las crueles represiones con que se sofocaron; en su política tuvo parte notable su mujer Parisatos, empeñada principalmente en conseguir el trono para Ciro, su hijo menor. Se aprovechó de la guerra del Peloponeso para conseguir algunas ventajas, sobre todo de carácter tributario, de las colonias griegas de Asia Menor. Los papiros más importantes de la guarnición judía de → **Elefantina** entre ellos el *Papiro de Pascua*, están fechados durante el reinado de Darío II, así como casi la mitad de las tablillas cuneiformes de → **Murašu**.

3. Darío III Codomano (335-330), último soberano de Persia, ocupó el trono por obra del eunuco Bagoas, que había asesinado a Artajerjes III, padre del nuevo rey. Se libró de Bagoas por medio del veneno. Darío III poseía excelentes cualidades de gobernante, las cuales hubieran dado nueva vida al imperio aqueménida; pero los cambios históricos hicieron inútiles sus esfuerzos. Tuvo que enfrentarse con Alejandro Magno, quien le infirió una sucesión de derrotas: Gránico (334), Iso (333) y Gaugamela (331). Tras esta última batalla, se refugió en las provincias orientales, con ánimo de levantar un ejército en Media, mientras Alejandro Magno se adueñaba de Babilonia, Susa y Persépolis. Darío III fue asesinado por Besso, sátrapa de Bactria, que aspiraba a sucederle. El AT le menciona como último rey de los persas y los medos¹.

¹1 Mac 1,1.

Bibl.: E. MEYER, *Die Entstehung des Judentums*, Halle 1896, *passim*; id., *Der Papyrusfund von Elephantine*, Leipzig 1912. J. O. PRASEK, *Dareios I*, Leipzig 1914. A. COWLEY, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.*, Oxford 1923, *passim*. P. T. JUNG, *Dareios I*, Leipzig 1924. R. KRITTEL, *Geschichte des Volkes Israel*, III, 2, Stuttgart 1929, págs. 299-329, 442-450, 488-492, 663-667. H. H. SCHAEFER, *Iranische Beiträge*, I, Halle 1930, pág. 212 y sigs. O. LEUZE, *Die Satrapieneinteilung in Syrien*, Halle 1935, págs. 192-198. K. GALLING, *Syrien in der Politik der Achaemeniden*, Leipzig 1937, *passim*. ABEL, II, pág. 108 y sigs. E. F. SCHMIDT, *The Treasury of Persepolis*, Chicago 1939, *passim*. T. OLMSTEAD, *History of the Persian Empire*, Chicago 1948, págs. 94-299, 355 y sigs. G. R. KENT, *Old Persian*, New Haven 1950, págs. 12, 107-112, 116-147, 158-163, 189. G. RINALDI, *Dario*, en *ECatt*, IV, Roma 1950, cols. 1223-1224. É. DHORME, en *Recueil Édouard Dhorme*, Paris 1951, cf. índice de nombres propios. *Miqr.*, II, cols. 702-708, con abundante bibliografía. *ANET*, págs. 221, 316, 491, 492.

R. SÁNCHEZ

DARÍO EL MEDO (heb. *dārēyāweš mādāyā, ha-mādi*; Δαρειος ὁ Μηδος; Vg. *Darius Medus*). Se aplica este

nombre a la figura que aparece en el libro de Daniel como hijo (sucesor) de ʾĀḥšwērōš (Jerjes, o *zacaso* deba entenderse como ʾĀḥšwērōš derivado de ʾḥmnyš = ʾAχμηνής?)¹, quien a la edad de 62 años debía haber sucedido a Baltasar (= Nabonid, 555-538 A.C.) en el trono de Babilonia². Dividió Babilonia en 120 satrapías³, sometiénolas a su vez a tres ministros reales⁴. Más tarde⁵ aparece Ciro II (559-529) como sucesor en el trono.

Esta clasificación histórica de Darío hace ya tiempo que ha sido puesta en duda, pues Ciro aparece como sometedor del imperio neobabilónico, cuyo último gobernante fue Nabonid: Por ello, durante los últimos cien años, Darío el Medo ha sido identificado sucesivamente con Astiages (585-550), Cíaxares II, con un supuesto hijo de Astiages, con Nabonid, con Gobrias, con un ministro de Ciro y con Cambises II (529-522). Su identificación con Nabonid ya se desechó a fines del pasado siglo, pero las otras identificaciones aún permanecen en la actualidad. Por lo que respecta a Astiages, no poseemos ningún testimonio fidedigno que pruebe que haya gobernado en Babilonia; Cíaxares II todavía no ha perdido en la actualidad su carácter ficticio, y por lo que respecta a un gobierno de Gobrias también carecemos de testimonios. Por último, las otras características de Darío tampoco se ajustan a los personajes citados, pues es evidente que ni Gobrias, ni Cambises, llamado «Darío», hijo de ʾĀḥšwērōš, eran en modo alguno medos (prescindiendo ya de Astiages).

¿Quién era Darío? El autor del libro de Daniel ve en Darío Histaspes (522-485) el sucesor de Baltasar, a la vez que parece confundir la segunda conquista de Babilonia, en el 530, con la primera hecha por Ciro en el 539. Por último, según él, parece que Darío Histaspes había creado las satrapías de Babilonia (ja los 30 años!). Por otra parte, antiguos testimonios que mencionan a Ciro también nos hablan de su parentesco con Jerjes (indudablemente Jerjes era hijo de Ciro). Relacionar a Darío con los medos⁶ nos crea especiales dificultades, pues ni Darío Histaspes ni Ciro eran medos; y además el hecho de que en fuentes extrabíblicas se mezclen las denominaciones «medo» y «persa» contribuye a este error.

Por todo ello, no podemos evitar el creer que la presente denominación de Daniel de «Darío el Medo» es errónea y que ha pasado a la historia por un inexacto conocimiento de los datos de Ciro y Darío Histaspes.

¹Dan 9,1. ²Dan 6,1 (Vg. 5,31); 11,1. ³Dan 6,2. ⁴Dan 6,3. ⁵Dan 6,29. ⁶Dan 6,1; 9,1; 11,1.

Bibl.: W. SCHWENZER, *Gobrias*, en *Klio*, XVIII (1922-1923), págs. 41-58, 226-252. R. D. WILSON, *Darius the Mede*, en *Princeton Theological Review*, 20 (1922), págs. 177-211. H. H. ROWLEY, *The Belshazzar of Daniel and of History*, en *Exp.* 9.ª serie, 2 (1924), págs. 192-195, 255-272. B. ALFRINK, *Darius Medus*, en *Bibl.* 9 (1928), págs. 316-340. H. H. ROWLEY, *Darius the Mede and the Four World Empires in the Book of Daniel*, 2.ª ed., Cardiff 1959.

M. DIETRICH

DARQŌN («duro», cf. ár. *daraqun*, *darqun*; Δαρκών [B], Δορκών [A]; Vg. *Dercon*, *Darcon*). Jefe de una familia de netíneos que volvió del cautiverio de Babilonia en compañía de Zorobabel.

Esd 2,56; Neh 7,58.

Bibl.: NORT, 382, pág. 225. *Miqr.*, col. 719.

DARWINISMO Doctrina filosófico-científica propugnada por Charles Robert Darwin (1809-1892), sobre el origen de los seres vivos, fundamentalmente mecanicista y antifinalista. Sus principios básicos son: a) Tendencia a la variación, innata en los seres vivos, mediante la cual, los hijos siempre difieren algo entre sí y de sus progenitores. b) Selección natural, es decir, lucha por la existencia con el triunfo de los más fuertes ante las vicisitudes de la vida; selección sexual. c) Herencia de los caracteres adquiridos por selección, que de esta forma se acumulan en la descendencia. d) Armonía orgánica, de forma que, si un órgano mejora, los demás también mejoran correlativamente. La clave de este sistema es, en definitiva, el azar y la casualidad, ya que las variaciones primarias se producen sin ningún fin determinado, y la misma lucha por la existencia es un factor eliminatorio, negativo, no creador. Esta teoría se armoniza mal con diversos hechos sacados a luz por la paleontología y la genética, por lo que en parte ha sido sustituida por el neodarwinismo. Aunque en un principio Darwin no incluyó en su teoría al hombre, acabó haciéndolo así, y pretendiendo que aquél derivaba de los Monos Antropomorfos de una manera enteramente natural, aun en lo que se refiere al espíritu; lo cual es inadmisibles incluso científicamente (→ Antropogénesis).

Bibl.: P. LEONARDI, *Darwin*, Brescia 1947; id., *La evolución biológica*, Madrid 1957. B. MELÉNDEZ *Manual de Paleontología*, Madrid 1955. Autores varios: *Coloquio sobre Evolucionismo*, en *Cursillos y Conferencias del Instituto L. Mallada*, 3, Madrid 1956. R. C. MOORE, *Hombre, tiempo y fósiles*, Madrid 1957. S. ALVARADO, *Cien años de darwinismo*, en *Las Ciencias*, 23, Madrid 1958.

B. MELÉNDEZ

DĀTĀN («lleno de vigor»; ac. *datnu*; ugar. *dtm*; sudar. *datina*, *datanat*; Δαθάν, Vg. *Dathan*). Hijo de ʿĒlīpāb, de la tribu de Rubén. Con ʾĀbirām, hermano suyo, y ʾŌn, varón de la misma tribu, encabezó la rebelión de Coré contra Moisés y Aarón. Pensaban los cabecillas que la jefatura de Israel correspondía a la tribu de que formaban parte, puesto que Rubén había sido el primogénito de Jacob. Se quejaban, al propio tiempo, de que el caudillo de los hebreos los hubiese arrancado de un país donde vivían en paz y en medio de la abundancia, seduciéndolos con el señuelo de una tierra en la que manaban la leche y la miel, siendo así que, en realidad, rodeados únicamente de arena y piedras, sufrían mil pruebas y sinsabores. Moisés procuró reducirlos a la obediencia. Mas los abandonó a Yahweh al oír su insolente contestación. Dios hizo que la tierra se abriera bajo sus pies, la cual engulló a Dātān, a su familia y al resto de los revoltosos, salvo a los hijos de Coré, que no murieron, por especial privilegio divino, ante el general espanto de Israel.

Nm 16,1-35; 26,7-11; Dt 11,6; Sal 106; Ecl 45,18-19.

Bibl.: TH. BAUER, *Die Ostkanaanäer*, Leipzig 1926, pág. 72. NOTH, 383, pág. 225. G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, págs. 330, 411. A. CLAMER, *Les Nombres*, en *La Sainte Bible*, II, París 1940, págs. 339-345, 412. H. L. GINSBERG, *Keret*, New Haven 1946, págs. 23, 41. F. SPADAFORA, *Dathan*, en *ECatt*, IV, Roma 1950, col. 1232.

D. VIDAL

DATEMA (et. ?; Διάθημα, Δάθημα [A]; Vg. *Dathema*). Una fortaleza de Galaad, en la que se refugiaron los judíos de tal región, ante la amenazadora actitud de los gentiles entre los cuales habitaban. Avisado Judas Macabeo, que estaba en campaña en Joppe, se dirigió en seguida hacia la ciudad sitiada, destruyendo Bosor en el camino. Poco después liberaba a sus compatriotas haciendo levantar el sitio al enemigo. Datema era probablemente un antiguo baluarte abandonado. Se la sitúa con probabilidad en Tell Hamad, próximo a Šeiḥ Miskin, en la llanura del Hawrān, en cuyo sitio se conservan restos de las murallas.

1 Mac 5,9.

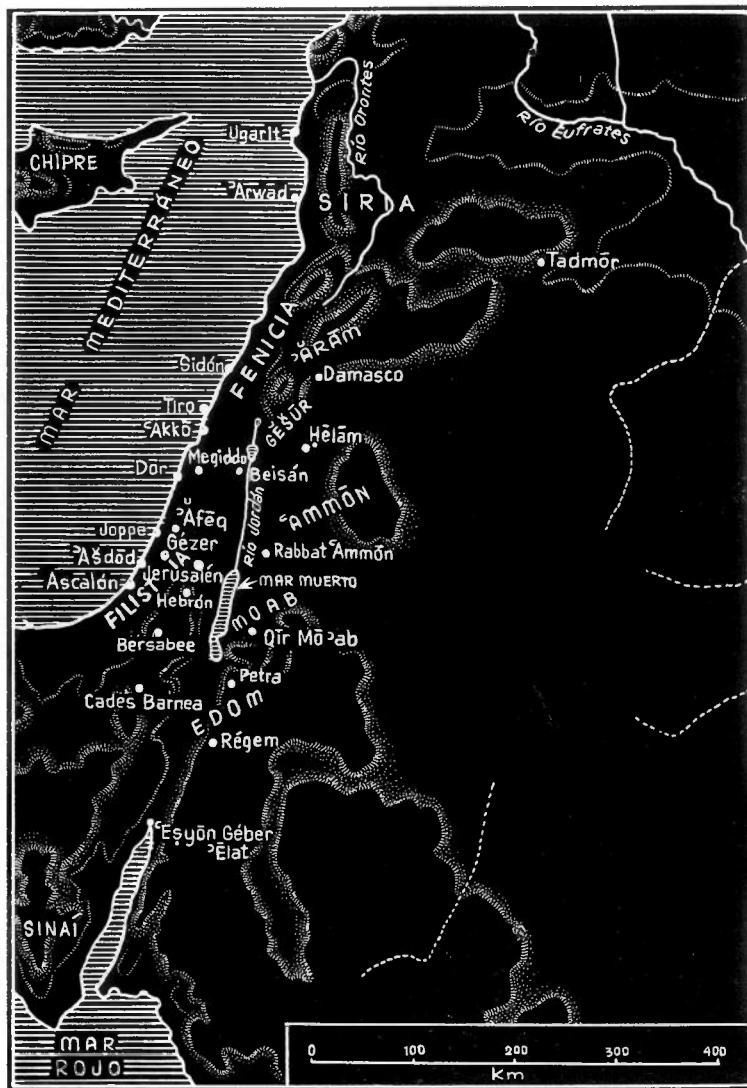
Bibl.: ABEL, II, pág. 303. SIMONS, §§ 1125, 1225.

T. DE J. MARTÍNEZ

DAVID (heb. *dāwid*, «amado?»; ac. *dawidūm*, «comandante»; Δαυίδ; Vg. *David*). Último hijo de Isai o Jesé¹, efrateo de Belén, de la tribu de Judá (1042-972 A.C.).

1. VIDA. Basándose en un examen crítico de las fuentes (1Sm 16-2 Sm 2,7), permanecen oscuras las circunstancias, tiempo y modo en que David se presentó a la corte de Saúl. La interpretación tradicional, basada en el texto masorético, todavía la mejor, reconstruye los hechos del modo siguiente: Después de la reprobación definitiva de Saúl, Samuel, impulsado por el Espíritu divino, se dirige a Belén, y allí unge secretamente por rey a David en señal de elección divina². David aparece después como escudero de Saúl. Este nombramiento se debe, según 1Sm 16,18-23, a su destreza en tañer el arpa, por lo cual el rey utiliza sus servicios en las crisis de melancolía. Según 1Sm 17,55-18,5 su entrada en la corte es motivada por la victoria sobre Goliat. Por este acto de valor David se gana la simpatía del pueblo y consigue el afecto de Mikāl, desposándose con ella. Sus victorias se multiplican y crece sin cesar el entusiasmo popular³. Obsesionado Saúl por las amenazas de Samuel y la creciente popularidad de David, trata de eliminarle por todos los medios. Intenta traspasarle con una lanza en el momento en que, por su mandato, toca el arpa para calmar su melancolía⁴. Manda capturarlo en su propia casa durante la noche, consiguiendo salvarse por la intervención de Mikāl⁵. Como su vida se encuentra en continuo peligro, se ve obligado a refugiarse, primero en casa de Samuel en Rāmāh⁶, y luego en el palacio del rey ʾĀkiš de Gat. Salva la vida en este lugar recurriendo a la estratagema de fingirse loco⁷. Por último, ante un intento, fracasado, de reconciliación entre ambos, llevado a cabo por Jonatán, decide alejarse definitivamente de la corte⁸. A partir de este momento, comienza su vida de fugitivo y proscrito⁹. Le vemos ahora constituido en jefe de banda en el desierto de Judá y en el Négeb, pasándose ocasionalmente al servicio de los filisteos. Por su conducta noble y valiente, capta el efecto de las tribus judías y de otros clanes no israelitas, burlando de este modo la persecución de Saúl.

Después de la muerte del rey y de su entrañable amigo Jonatán, a quienes llora amargamente, componiendo al efecto una sentida elegía¹⁰, fija su residencia en Hebrón, haciéndose proclamar rey por los de Judá¹¹. Las tribus del



norte siguen fieles al hijo de Saúl, ʾĪš Bāʾal (ʾĪšbōšet). De este modo sobreviene la guerra civil. David aprovecha las circunstancias favorables para afirmar su derecho al trono, basándose en la elección divina y en sus victorias contra los filisteos; pero prefiere llegar al reconocimiento de su autoridad por la vía de la conciliación, antes que por la violencia. Para llegar a un acuerdo, ʾAbnēr, sobrino y general de Saúl, inicia negociaciones con David, y le devuelve Mikāl, pero son frustradas por su muerte, perpetrada a traición por Joab, pariente y jefe militar de David. Al enterarse de lo ocurrido, David expresa su profundo dolor, componiendo una elegía al difunto¹² y tributándole las honras fúnebres. Poco después, dos jefes de banda de Saúl dan muerte al inofensivo ʾĪš Bāʾal para facilitar a David la acesión al trono, esperando recibir la recompensa. En lugar de recompensa, reciben como castigo la muerte¹³.

Mapa de Palestina en el que aparecen indicados los dominios de David

Siete años y medio transcurrieron en estas alternativas¹⁴ hasta que al fin también las tribus de Israel reconocen a David por único rey de todo el país¹⁵. La primera tarea de David como rey fue la de liberarse del yugo de los filisteos y después expulsarlos del territorio. Consiguió ambas cosas iniciando una guerra de guerrillas y reanudando la dura vida del desierto. Salió victorioso en la empresa, conquistando incluso una parte considerable del territorio filisteo. En adelante no volverán los filisteos a amenazar más la independencia de Israel.

Liberado el territorio nacional, emprende David la conquista de Jerusalén, último reducto de los jebuseos, adueñándose de la ciudadela de Sión¹⁶. Establece allí la capital del reino. La elección del lugar fue muy acertada. Por su situación geográfica, la ciudad ocupaba más o menos el centro del país y como no pertenecía a ninguna tribu facilitaba la unidad nacional. Desde el punto de vista estratégico era prácticamente inexpugnable. Por el traslado del Arca a Sión, y, más tarde, a consecuencia de la construcción del Templo, la ciudad de Jerusalén se convirtió en el centro religioso y político de todo el reino.

El libro de las Crónicas nos informa ampliamente sobre la labor realizada por David en beneficio de la ciudad y de la centralización del culto: preparativos para la construcción del Templo¹⁷, número, funciones y ordenación de los levitas y sacerdotes¹⁸, ordenamiento de los cantores, músicos, porteros y empleados del Templo¹⁹. El censo del pueblo²⁰ y la organización civil y militar²¹ reflejan la misma tendencia centralizadora. A pesar de estos esfuerzos por forjar y conservar la unidad nacional, se ve obligado a sofocar algunas rebeliones de las tribus del Norte²². Emprende después la expansión del reino, llegando a dominar casi toda la Palestina. Ataca a los filisteos²³; vence en distintas campañas, no bien precisadas por los documentos, a los edomitas²⁴; hace tributarios a los moabitas²⁵; se anexiona el territorio de los ammonitas²⁶ y vence también a los arameos²⁷. Con estas victorias llega a fundar un gran reino que se extiende desde Damasco hasta el mar Rojo, el reino más extenso y próspero que conoció Israel en toda su historia.

La auténtica impresión de grandeza que nos dan estos hechos queda, en parte, oscurecida por el adulterio con Betsabé²⁸, la muerte de Urías y la triste historia familiar de los últimos años de su reinado: violación de Tā-mār por su hermano ʾAmmōn, primogénito de David²⁹, rebelión y muerte de Absalón³⁰, y turbias maquinaciones por la sucesión al trono³¹. David muere exhausto a la edad de 70 años y es sepultado en la «ciudad de David». Su sepulcro era conocido aún en tiempo de Nehemías³² y de Cristo³³.

¹Sm 16,10; 17,12 y sigs.; 1 Cr 2,15; Rut 4,17-22. ²1 Sm 16,4-13. ³1 Sm 18,7. ⁴1 Sm 18,10.11; 19,9.10. ⁵1 Sm 19,11-17. ⁶1 Sm 19,18-24. ⁷1 Sm 22,11-16. ⁸1 Sm 20,1-42. ⁹1 Sm 21-2 Sm 1; 1 Cr. 12. ¹⁰2 Sm 1,17-27. ¹¹2 Sm 2-4. ¹²2 Sm 3,33.34. ¹³2 Sm 4,5-12, ¹⁴2 Sm 2,11. ¹⁵2 Sm 5,1-5. ¹⁶2 Sm 5,6-9. ¹⁷1 Cr 22,2-15. ¹⁸1 Cr 23-24. ¹⁹1 Cr 25-26. ²⁰2 Sm 24,1-9. ²¹2 Sm 8,15-18.20.23-26; 1 Cr 18,14-17; 27,1-15. ²²2 Sm 20,1-22; cf. 16,5-13; 19,10-15; 19,17-24. ²³2 Sm 5,17-25; 23,9-17. ²⁴2 Sm 8,13 y sigs. ²⁵2 Sm 8,2. ²⁶2 Sm 10,1 y sigs.; 12,26-31. ²⁷2 Sm 8,3-9. ²⁸2 Sm cap. 11. ²⁹2 Sm 13,19-36. ³⁰2 Sm 15-19,9. ³¹1 Re cap. 1. ³²Neh 3,16. ³³Act 2,29.

2. JUICIO SOBRE SU PERSONA. A pesar de sus pecados, que expió cumplidamente, David aparece ante la historia desde todos los puntos de vista como muy superior a su tiempo y a sus contemporáneos, sobre todo si se compara con su predecesor Saúl. El aspecto carismático de su elección y elevación al trono es menos relevante que en Saúl: David es, primero, jefe de banda por necesidad, rey de Hebrón por voluntad de la tribu de Judá, rey de todo Israel por decisión de los jefes de la nación. Como jefe de Estado fue admirable y clarivi-

dente. Efectuó la unión de las doce tribus. Dejó una dinastía estable y una capital fortificada. Fiel y moderado en el uso del poder, imparcial en la administración de la justicia y prudente en las decisiones.

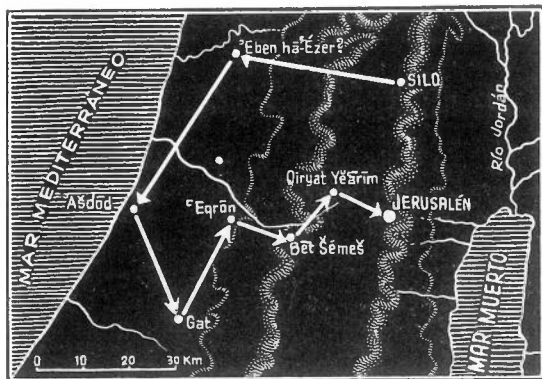
Como hombre religioso fue aún más admirable. Hombre de fe sencilla y profunda fue sincero y constante en la piedad. No fue soberbio en la prosperidad, ni desconfiado en la tribulación¹. Nada emprendía sin consultar antes la voluntad de Yahweh². Fue un hombre según el corazón de Dios, confiado y filial en sus relaciones con la divinidad³. En su piedad ardiente encontró la fuerza de ánimo para soportar la vida de proscrito, para cumplir su misión de rey y aceptar las pruebas familiares de los últimos años. Las generaciones posteriores le han considerado con razón como el modelo del rey ideal según el corazón de Dios. Los escritores bíblicos le han celebrado como el héroe más valeroso y perfecto. La tradición sagrada considera a David como un gran artista y poeta. Se le atribuyen lamentaciones sobre Saúl y Jonatán⁴, sobre ʾAbnēr⁵, un himno⁶ y el llamado «Testamento de David»⁷. Es cierto que compuso salmos. El número permanece incierto, aunque ha podido ser aumentado por la tradición posterior. El texto masorético le atribuye 73; la versión de los Setenta, 83.

¹1 Sm 22,3; 2 Sm 16,10 y sigs. ²1 Sm 22,3; 23,2.9. ³1 Sm 13,14. ⁴2 Sm 1,19-27. ⁵2 Sm 3,33 y sigs. ⁶2 Sm 22; Sal 19 (18). ⁷2 Sm 23,1-7; 1 Re 2,1-9.

3. DAVID Y LAS PROMESAS MESIÁNICAS. La esperanza mesiánica fue muy antigua en Israel. El autor del Géne-

Belén, patria de David, vista desde el norte. Aparece en el centro un extremo de la población actual y al fondo se vislumbra la cúspide del Herodium. (Foto P. Termes)





Itinerarios del traslado del Arca: salió de Šilōh siendo juez Eli; capturada por los filisteos, recorrió su país; devuelta a Bēt Šemeš, quedó instalada en Qiryat Yē'ārim, desde donde David la trasladó a Jerusalén

sis anuncia que el género humano vencerá a la serpiente por medio de un descendiente de la mujer¹. Dios prometió a Abraham, que entre todas las familias de la tierra, la suya daría los progenitores del Mesías². Jacob, moribundo, profetiza que en la descendencia de Judá se encontrará el fundador de un reino espiritual universal³. El adivino Balaam lanza la idea de un rey poderoso que surgirá de Israel⁴. A pesar de estas indicaciones, la esperanza mesiánica permanecía aun imprecisa. No se había hablado nunca de un reino eterno, ni se había elegido entre las distintas familias de Judá a la progenitora del Mesías. Esta novedad estaba reservada a la época de David. El profeta Nātān fue el heraldo. En 2Sm cap. 7 se contienen estos preciosos documentos que vamos a examinar brevemente. Según arroja la crítica literaria, existen tres recensiones de la profecía original — 2Sm cap. 7; 1Cr cap. 17 y salmo 89 (88) —, las cuales transmiten con bastante fidelidad la fuente primitiva. El salmo 89 es un testimonio independiente y, aunque sea postexílico, representa en muchos casos con más fidelidad que los otros la profecía original. El Cronista parece haber utilizado el texto de Samuel.

Los críticos independientes han negado casi unánimemente la historicidad y autenticidad de la profecía y han tratado de explicarla de distintas maneras sin llegar a un acuerdo definitivo. Los católicos admiten ambas cosas, aunque también existen divergencias con respecto al modo de concebir la mesianidad. Para responder a la crítica independiente basta una observación de carácter general. Las consecuencias que se derivan de la postura negativa son muy graves: ¿cómo se explicarían otros innumerables textos bíblicos posteriores que no son sino un eco de la antigua profecía? La historia hebrea posterior a David no se concibe sin el oráculo de Nātān. Los autores bíblicos hablan insistentemente de un hijo de David restaurador y continuador eterno de la «dinastía»⁵. La mesianidad de la profecía está igualmente puesta fuera de duda. San Pablo⁶ afirma que las palabras: «Yo seré para él Padre y él será Hijo para mí» se refieren explícitamente a Cristo. La misma conclusión se desprende, respecto a la eter-

nidad del reino, de las palabras del ángel Gabriel a María⁷. Los Santos Padres la afirman unánimemente. Los exegetas católicos modernos sólo discuten el sentido de esta mesianidad. Para unos lo es en sentido literal, para otros en sentido típico y para otros en sentido *plenior*. La última hipótesis parece la más verosímil. El oráculo se refiere literalmente a toda la dinastía davídica, en cuyo centro se halla Cristo. Sólo Él realizará plenamente los conceptos de Hijo de Dios y de eternidad del reino.

Con la profecía de Nātān la historia de la salvación ha dado un gran paso hacia adelante. Dios se ha ligado una vez más con la humanidad a través de un pacto. Le ligó primero con Abraham⁸, luego con Moisés y el pueblo de Israel constituido en nación⁹ y ahora, por tercera vez, con David. El término empleado (*bērit*) es el mismo, con la sola diferencia de una mayor gratuidad por parte de Dios, pues mientras el pacto Sinaítico podía disolverse por la malicia del pueblo¹⁰, éste permanecerá firme a pesar de la prevaricación de los mismos descendientes de David¹¹.

¹Gn 3,15. ²Gn 12,3; 18,18; 22,18, etc. ³Gn 49,8-12. ⁴Nm 24, 17 y sigs. ⁵1 Re 8,25 y sigs.; 9,4-5; 1 Cr 22,10; 28,7; Am 9,11 y sigs.; Os 3,5; Is 7,14 y sigs.; 9,6-7,11; Miq 4-5; Jer 17,25; 22,4; 33, 15 y sigs.; Ez 34,23; 37,24-25; Zac 12,7 y sigs.; 13,1; Sal 89 (88); 132 (131); 1 Mac 2,57; Mc 11,10. ⁶Heb 1,5. ⁷Lc 1,32.33. ⁸Gn 12,1-3; 15,7-21. ⁹Ex 19,3-8; 24,3-8. ¹⁰Dt 29,24; Jer 31,32. ¹¹2 Sm 7,14 y sigs.; Jer 33,20-21.

4. LA PROMESA DAVIDICA EN LA HISTORIA POSTERIOR. Este mesianismo, concretado ya en la familia de David, será amplificado y reafirmado en los siglos posteriores. En el reino del Norte, Amós anuncia la restauración de la «tienda de David» como en los días antiguos¹. Oseas prevé la vuelta de los efraimitas a la obediencia de la dinastía davídica². Con mayor insistencia aún, Isaías predice la perennidad de la dinastía, la inviolabilidad de Jerusalén y la extensión sin límites del reino³. En otro lugar anuncia la germinación de una vara del tronco de Jesé⁴. El vástago de David resucitará la vida paradisiaca del Edén, el retorno de los deportados de Asiria, la justicia incorruptible y la paz universal. Yahweh renovará incluso los prodigios de la gesta gloriosa de Moisés. Cien años más tarde Jeremías prevé que, después de la destrucción de la ciudad y del Templo, surgirá un nuevo Israel, liberado de ciertos ritos antiguos, pero cuya capital será de nuevo Jerusalén⁵. A pesar de las violentas diatribas contra los dirigentes davídicos de la nación, Jeremías permanece fiel a la esperanza mesiánica davídica. Proclama repetidas veces la restauración gloriosa de la dinastía y la venida de un príncipe que será un David redivivo⁶. Ezequiel sigue la misma línea de pensamiento: anuncio de la ruina del Templo y agrupamiento de los deportados en torno a un sucesor de David⁷.

Después del destierro, Ageo cristaliza las esperanzas mesiánicas en torno a Zorobabel, descendiente de David⁸. Zacarías anuncia una victoria futura y una restauración de la casa de David⁹. Algunos salmos postexílicos son testigos de este mesianismo davídico¹⁰. Entre los escritores sapienciales, Ben Sirac recuerda las promesas hechas a la dinastía de David¹¹. Durante el período asmoneo decae un poco el carácter davídico de la

esperanza mesiánica en beneficio de la dinastía de los grandes sacerdotes. Después de la muerte de Antígono reaparece en los apócrifos de esta época la fe de los grandes profetas: el autor de los *Salmos de Salomón* espera el triunfo espiritual de un Mesías davidico¹². Los rabinos contemporáneos o posteriores a Jesús piden por la venida del reino mesiánico de David¹³. Esta es doctrina común de los rabinos, aunque no sea absolutamente intangible, pues R. 'Āqibā' declara Mesías a Bar Kōkēbā, que no era descendiente de David.

¹²AM. J. LAGRANGE, *Le Messianisme*, pág. 216.

¹³Am 9,11. ¹⁴Os 3,5. ¹⁵Is 9,1-6. ¹⁶Is 11,1-8. ¹⁷Jer cap. 7. ¹⁸Jer 23,5-6; 30,9; 33,15-18. ¹⁹Ez 34,23-24; 37,24-25. ²⁰Ag 2,21 y sigs. ²¹Zac 12,8. ²²Sal 89 (88). ²³Eclo 47,11. ²⁴Sal. Salom. 17,1,21.

5. DAVID Y CRISTO. Los recuerdos de la vida de David ejercieron una influencia capital sobre los autores del NT y a través de ellos sobre todo el cristianismo. El cumplimiento de las esperanzas mesiánicas de los profetas del advenimiento de Cristo revierte sobre la persona de David una gloria inigualable. David aparece en el NT no sólo como el prototipo del Mesías esperado, sino del Mesías presente y nacido en Belén. Jesús es «Hijo de David» por la sangre. Él continúa y consume la obra del gran rey. Desde la primera página del evangelio se afirma la continuidad dinástica de David a Jesús. San Mateo (1,1) le llama «Hijo de David» antes de llamarle «Hijo de Abraham». El mismo título reaparece en labios de los que se acercan a Jesús en demanda de auxilio¹. Es la expresión con que la multi-

tud le aclama repetidas veces². Además de este apelativo existen otros en el evangelio que ponen a Jesús en relación con David, entre otros el de «vástago y posteridad de David»³. En el relato de la Anunciación, el ángel dice a María que «Dios le dará [al Hijo] el trono de David, su padre»⁴. En otros pasajes se afirma que Cristo sería descendiente de la «raza de David»⁵.

Numerosos son los hechos de la vida de Cristo que pueden relacionarse con otros de su antepasado David. En el bautismo, Jesús es proclamado Mesías por el Padre celestial, que le aplica el verso del salmista: «Tú eres mi Hijo muy amado, en Ti me complazco»⁶. Esta afirmación es como un eco de la respuesta que Yahweh dio a Nātān con respecto a David: «Yo seré para él un padre y él será para mí un hijo»⁷. Inmediatamente después del bautismo, Jesús lucha victoriosamente contra Satanás en el desierto, lucha que recuerda el duelo entre el joven David con el gigante Goliat. La misma predicción de Jesús no podría comprenderse íntegramente desligándola de toda referencia a David. El tema del «Reino de Dios» es básico en el NT. Ahora bien, este reino, aun cuando sea una realidad infinitamente rica y sobrepase inmensamente las perspectivas puramente temporales de un reino terreno, no puede desligarse de la idea del reino de Israel constituido en reino sagrado de Yahweh por obra de David. San Pedro en el discurso de Pentecostés⁸, san Pablo en Antioquía de Pisidia⁹ y Santiago en el Concilio de Jerusalén¹⁰ comparan la gloria de Cristo con la de David y afirman que se cum-

Valle del Terebinto, llamado en hebreo 'Ēmeq hā-'Ēlāh y en árabe Wādī el-Sanṭ. En él lucharon David y Goliat. Los filisteos acamparon en las colinas de la derecha y los israelitas en las de la izquierda. (Foto P. Termes)



plen en Jesús las promesas hechas al gran rey. A título de Mesías, Jesús ejerce como David las funciones de Juez y de Príncipe en el Reino de Dios. Al entrar solemnemente en Jerusalén va montado en una humilde pollina, recordando así la montura favorita de David, la mula real. Los habitantes de Jerusalén le reciben triunfalmente, como en otro tiempo recibieron los judíos a David victorioso de los filisteos, y le aclamaban al grito de: «Bendito el reino de David, nuestro padre, que comienza»¹¹. En el proceso religioso de la pasión, Jesús es acusado de mesianismo. El sumo sacerdote le pregunta si es «el Cristo, el Hijo de Dios»¹². El procurador romano, desconocedor de las doctrinas judías, sólo ve el aspecto político de la acusación; por eso, le pregunta si es «el rey de los judíos». Jesús, en la respuesta, no niega su dignidad de rey. Sólo aclara al pagano Pilato el profundo y verdadero sentido de su realeza. San Marcos vuelve insistentemente sobre estas palabras y no lo hace sin intención.

La influencia de la persona de David continúa viva en la Iglesia primitiva. Los primeros cristianos buscaron siempre en los Salmos, y en especial, en los salmos davídicos, la confirmación de su fe en Jesucristo. La epístola a los Hebreos está toda ella entrelazada de textos sálmicos, en los que aparece el sacerdocio real de

Cristo vinculado a David, en oposición al sacerdocio levítico¹³.

Jesús, en una palabra, es el heredero de las promesas davídicas y a través de Él la persona y la obra del santo rey entra en la eternidad.

¹¹Mt 9,27; 15,22; 20,30; Mc 10,47-48; Lc 18,38-39. ¹²Mt 12,23; 21,9.15. ¹³Ap 5,5; 22,16. ¹⁴Lc 1,32. ¹⁵Jn 7,42; Rom 1,3; 2 Tim 2,8. ¹⁶Lc 3,22. ¹⁷2 Sm 7,14. ¹⁸Act 2,29 y sigs. ¹⁹Act 13,22 y sigs. ²⁰Act 15,16 y sigs. ²¹Mc 11,10. ²²Mc 14,61. ²³Heb 5,5 y sigs.; 7,11.

Bibl.: M.-G. EASTON, *David the King of Israel. A portrait*, Edimburgo 1867. W. M. TAYLOR, *David, King of Israel. His Life and Its Lessons*, Londres 1880. B. BAENTSCH, *David und sein Zeitalter*, Leipzig 1907 (versión francesa por J. MARTY, *David Roi d'Israël*, París 1935). G. BEER, *Samuel, David und Salomo*, 1906. O. PROCKSCH, *Schauplatz der Geschichte Davids*, en *PJ*, 5 (1909), págs. 58-80. M. STRACKEY, *David the Son of Jesse*, Londres 1921. J. P. M. SMITH, *The Character of King David*, en *JBL*, 52 (1932), págs. 1-11. H. N. LAWSON, *David the Messianic King*, Londres 1936. P. BARGELLINI, *David*, Brescia 1936. F. ASENSIO, *David, recto ante el Señor*, en *ST*, 32 (1944), págs. 205-216. J. HEUSCHEN, *Het leven van David in the Boeken van Samuël en Kronieken*, en *Revue Ecclesiastique*, 32, Lieja 1945, págs. 346-354; id., *De religieuse waarde van Davidfigur*, ibid., págs. 412-420. G. SCHMITT, *David the King*, Nueva York 1946. D. COOPER, *Le Roi David*, París 1946. J. STEINMANN, *David Roi d'Israël*, París 1948. *DBS*, II, cols. 287-330; IV, cols. 743-745. H. VAN DEN BUSSCHE, *De Dynastische Profetie van Nathan (2Sam 7 = 1Kron 17)*, en *CollBG*, 1 (1951), págs. 285-303. M. SIMON, *La prophétie de Nathan et le Temple (Remarques sur 2 Sam 7)*, en *RHPPhR*, 32 (1952), págs. 41-58. A. DESCAMPS, *Le Messia-*

Jerusalén vista por el sur, desde el Wādī el-Nahr. David la atacó por el mediodía y, una vez la hubo tomado, la convirtió en la capital de su reino. (Foto V. Vilar, Archivo Termes)



nisme Royal dans le NT, en *RechB*; id., *L'Attente du Messie*, Brujas 1954, págs. 57-84. A. S. KAPELRUD, *König David und die Söhne des Saul*, en *ZAW*, 67 (1955), págs. 198-205. H. CAZELLES, *David's Monarchy and the Gibeonite Claim*, en *PEQ*, 87 (1955), págs. 165-175. G. J. BOTTERWECK, *Zur Eigenart der christlichen Davidgeschichte*, en *ThQ* (1956), págs. 402-435. J. P. BONNES, *David et les psaumes*, París 1957. H. J. STOEBE, *David und Mikal. Überlegungen zur Jugendgeschichte Davids*, en *BZAW*, 77 (1958), págs. 224-243. I. FRANSEN, *La geste de David*, en *BVC*, 21 (1958), págs. 59-72. A. MALAMAT, *The Kingdom of David and Salomon in its Contact with Egypt and Aram Naharaim*, en *BA*, 21 (1958), págs. 96-112. G. RINALDI, *L'ascesa di Gerusalemme*, en *BibOr*, I (1959), págs. 129-132. J. MORGENSTERN, *David and Jonathan*, en *JBL*, 78 (1959), págs. 222-225. A. M. BRUNET, *La théologie du Chroniste. Théocratie et messianisme*, en *SPag*, I (1959), págs. 384-397.

O. GARCÍA DE LA FUENTE

DAVID, Ciudad de. 1. LA JERUSALÉN PREDAVÍDICA. Ya en los textos execratorios egipcios de los siglos XXI-XIX A.C., conocida como *wššmm* (= *wrwsšlm*), se menciona la ciudad en los textos de el-*Amārnah* (Knudtzon, *EAT*, n.º 286-290) con el nombre de *urušalim* («ciudad del Dios Šaleṃ»)¹. Al tiempo de su conquista por David, la ciudad se llama *yēbūs* con la añadidura «esto es, Jerusalén»². Por el nombre de la ciudad, sus habitantes se llaman *ha-yēbūsi*³. En ambos textos se añade que residen en Jerusalén. En Jos 15,8; 18,16, se habla de un montículo de los jebuseos; se trata del monte del oeste de Jerusalén o más exactamente de su ladera sur. Seguramente pertenecía este terreno a los jebuseos, habitantes de la ciudad. En Gn 10,16 y en 1Cr 1,14 se habla de los jebuseos como descendientes de Canaán. Se hace, además, mención de jebuseos en las listas de los habitantes de la Palestina preisraelítica⁴. El profeta Ezequiel señala⁵, hablando de los orígenes de Jerusalén, a un amorreo como padre y a una hitita como madre. Este árbol genealógico amorreo-canaano-hitita queda corroborado en cierto sentido por los nombres *Yēbūs* y jebuseo, así como por el nombre del reyezuelo de Jerusalén en la época amārnica, Puti-Ḥepa (Ḥepa era una diosa hitita).

Según opinión concordante de los arqueólogos, la antigua ciudad de *Yēbūs* estaba situada en las estribaciones del sureste del monte oriental de Jerusalén, al sur de la actual plaza del Templo. El área de la ciudad era 320 m de largo y 60-80 m de ancho. Hacia el este, sur y oeste la protegen valles naturales profundamente entallados y la aíslan de sus alrededores. También hacia el norte existió un tajo parecido, que los habitantes pre-davídicos ahondaron aún más. El manantial Gihōn, al este, abasteció a la ciudad de agua. Se han descubierto construcciones, cuya finalidad era asegurar la obtención de agua en tiempo de asedio. Rodeada de murallas, como lo indican las excavaciones, era la ciudad, debido a su situación aislada, al abastecimiento de agua y a la circunstancia de estar apartada de la vista por el monte de los Olivos y del más alto monte del oeste, realmente una plaza fuerte bien protegida. Las viviendas debían ser, como en todas las ciudades de Canaán, de medidas muy reducidas. Alt hace referencia a 2 Sm 11,2, como ejemplo.

En la época de el-*Amārnah*, alrededor de 1360, reina en Jerusalén el reyezuelo Puti-Ḥepa. En las cartas que dirige al faraón pide ayuda, especialmente tropas de choque en pequeños contingentes de 50 hombres. A

juzgar por las cinco cartas, ha podido defenderse con éxito contra los *habiru*, al igual que contra las intrigas de los demás reyezuelos cananeos. Según Jue 1,21, la ciudad se defendió con éxito contra las tentativas de conquista de tribus israelitas. Naturalmente relata Jue 1,8 que la ciudad de Jerusalén fue conquistada por la tribu de Judá. Aceptando esto como hecho histórico, no es menos cierto que no pudieron afianzarse como dueños definitivos. La afirmación que asegura que antes de la conquista por David y en tiempo de la conquista la ciudad estaba en manos de los filisteos, no se puede rechazar sin más ni más, bien que no se han podido aducir en pro de la tesis pruebas irrefutables. En tal caso debió David, antes de la toma de la ciudad, vencer primero a los filisteos, cosa que se presenta como muy probable también por otros motivos.

¹Cf. Gn 14,18; Sal 76,3. ²Jue 19,10-11. ³Jos 15,63; Jue 1,21. ⁴Jos 3,10, etc. ⁵Ez 16,3.

2. LA ESTRATEGIA DE LA CONQUISTA DAVÍDICA. Las fuentes son 2 Sm 5,6-9 y 1Cr 11,4-8. El relato de las Crónicas contiene hechos históricos inverosímiles, por ejemplo, que David haya realizado la conquista con la bandera militar de Israel. También la contribución decisiva de Joab parece corresponder más bien al cuadro teológico del Cronista. Refleja los verdaderos acontecimientos la mención en 2 Sm 5,6 de que David y sus hombres, o sea su propia hueste, realizaron la conquista. Parece además desprenderse del oscuro texto de 2 Sm 5,6-9, que David se ocupó personalmente de la toma de Jerusalén, es decir, que estuvo allí él mismo.

Cuando David tomó posiciones para sitiar la ciudad, en los alrededores de ella vivían desde hacía tiempo tribus israelitas. De éstas debió de obtener David las informaciones necesarias sobre las fortificaciones, las posibilidades de acceso y abastecimiento de agua, así como sobre otros pormenores de interés¹. Con toda seguridad, los jebuseos no fueron ayudados por posibles aliados, ya que, de ser así, se hubiera aludido a ello en el relato. Como tales hubieran podido entrar en combinación en primer lugar los filisteos, pero es difícil suponer que David se hubiera lanzado a la conquista de la ciudad sin tener libre la retirada hacia el oeste. Como caudillo prudente debía tener en cuenta la posibilidad de un asedio prolongado. Por parte de otras ciudades-estado cananeas no había riesgo alguno de ataque en aquel tiempo. La derrota previa de los filisteos sin duda debió de ser un punto de su estrategia, dirigida a la conquista de Jerusalén. Frente a una ciudad políticamente aislada cuya conquista no era sino cuestión de tiempo, es de suponer que David entabló negociaciones para obtener una rendición sin lucha. Un fragmento del relato sobre tal negociación queda conservado en 2 Sm 5,6 en forma del discurso directo de los jebuseos, al que se juntan dos frases encabezadas por *lē-^mmōr*; evidentemente son relatos paralelos de los que uno debe ser considerado como alocución y el otro como una declaración general. El resultado de las negociaciones referente a la rendición de la ciudad debió de ser que los jebuseos la rechazaron, basándose en la situación estratégicamente favorable de la ciudad y en su excelente e inatacable abastecimiento de agua. Este último resalta del ver. 8. La alusión de

ciegos y cojos se aplica como metáfora a los atacantes. Ellos serán, frente a la favorable situación de la ciudad, sus murallas y abastecimiento de agua, como ciegos y cojos, los cuales serían incapaces de percatarse de la situación dada, o caso de percatarse, carecerían de fuerza para aprovecharse de ella. Si se hubiera contado con la ayuda de aliados extraños, esta circunstancia hubiera sido mencionada y hubiera dada eventualmente motivo a jugar cartas más fuertes contra David. Así, la no aceptación de la rendición pone a David ante el cometido de tomar la ciudad, si es que realmente dispone de hombres capaces de ver y marchar, es decir, sagaces y circunspectos guerreros, quienes saben dominar la situación táctica dada. Interpretándolo así, se saca del texto la conclusión de que los jebuseos estaban dispuestos a someterse, si David probaba su superioridad en las artes guerreras. El ver. 8 dice que David odiaba a los cojos y ciegos, es decir, sólo tenía entre sus soldados hombres capacitados. Debemos traducir la frase relativa en el ver. 8: «A los cojos y ciegos odia el alma de David». La primera frase en el ver. 8 representa una comunicación personal de David a sus guerreros, una instrucción esencialmente táctica: «Todo aquel que quiere batir a los jebuseos, tiene que dar en el *šinnör*». Seguramente se entiende con esto la parte de las construcciones arquitectónicas junto a la fuente de Gihōn, por lo que una parte del agua era llevada a la ciudad. Como hace constar Stoebe, basándose en la obra de Vincent, un dique fue suficiente para retener el curso del agua en el *šinnör*. La frase encabezada con *‘al kēn* es una descripción posterior que hizo referir la metáfora, quizá basándose en Lv 21,18, al Templo futuro. El propio acto de la conquista no se relata. Como se puede suponer a base de la alusión del rey, se logró el corte del agua, asaltando de improviso el puesto de los jebuseos, subiendo por el propio acueducto de la ciudad, por un audaz golpe de mano trepando por el declive de los muros o por traición. También esta última pertenece a la gama de las posibilidades. En todo caso, resalta con claridad del relato que no se trabó una batalla sangrienta por Yēbūs-Jerusalén. Al parecer, resolvió David rápidamente el problema que le pusieron los jebuseos. El rey se trasladó con su séquito y familia a la ciudad conquistada. La expulsión de los jebuseos por la fuerza no parece probable. La historia de la compra de la finca rústica del cananeo ʾĀrawnāh² no indica expulsión por la fuerza, ni apropiación de inmuebles y suelo. Las transformaciones emprendidas por David se refieren a los muros de la ciudad y a su palacio, si interpretamos el texto de 2 Sm 5,9b con Galling: «Edificó David los muros en derredor de su palacio».

¹Jue 1,7-8.21. ²2 Sm 24,18-19.

3. IMPORTANCIA POLÍTICA DE LA ELECCIÓN DE JERUSALÉN. Según el derecho posesional, Jerusalén pasó a ser por la hazaña de David su propiedad personal. Como antigua ciudad cananea no perteneció al territorio de ninguna de las tribus israelitas. No estaba, por lo tanto, hipotecada por ciertas reivindicaciones de índole de derecho profesional de las tribus, mediante las cuales se hubiera podido ejercer una presión política interna sobre el rey. En virtud de este derecho posesional quedó la

ciudad también fuera de la esfera de las tradiciones israelitas, religiosopolíticas o históricoculturales. Aun atendiendo al relato de Jue 1,7-8 de que Jerusalén estaba en otro tiempo en poder de Judá, ahora David conquista de nuevo la ciudad, que por este hecho se convierte en su propiedad.

La ciudad estaba situada, además, entre los dos grandes territorios del norte y sur, pertenecientes a las tribus y ofrecía la posibilidad de ejercer el dominio sobre ambos. A ella fue trasladada el Arca¹. Esto abrió nuevas posibilidades de desarrollo políticoreligioso, enlazado a la antigua tradición de la anfictionía de Yahweh, llegando hasta la creación de un centro de culto religioso en la figura del Templo.

También el emplazamiento estratégico de la ciudad debió atraer mucho al rey. La situación aislada, de difícil conquista, ofreció buenas posibilidades de defensa. Situada en el rincón noroeste del desierto de Judá, aseguró hasta en las dificultades políticas la posibilidad de refugiarse en este desierto. Cuando la rebelión de Absalón, lo experimentó el mismo David, y aun el último rey Sedecías pudo huir de Jerusalén, y llegar hasta las proximidades de Jericó². Respecto a esta inteligente elección de David, no debemos olvidar que la situación geográfica de la ciudad no la predestinó en absoluto para ser la capital. La antigua ciudad de Siquem se hubiera prestado mejor para ser el centro de reino. Ni la carretera que siguió la línea divisoria de las aguas, ni las líneas de comunicación este-oeste enlazaban directamente con la ciudad escogida por David!

¹2 Sm cap. 6. ²2 Re 25,5.

4. LA CIUDAD DE DAVID. La expresión *‘ir dāwīd* se lee en varios pasajes de los libros históricos¹. Para comprender el significado de este nombre hay que partir del punto central 2 Sm 5,6-9. En el ver. 7, en una frase aclaratoria, se dice: «... y ella llegó a ser la ciudad de David». Esto significa que al tiempo de redactarse este texto todavía se la llamaba comúnmente con el nombre de Ciudad de David. En el ver. 9 explica con más detenimiento que este nombre se lo dio David mismo: «David habitó en aquel fuerte y lo llamó *Ciudad de David*». Este nombre no es, pues, un título honorífico que la ciudad hubiera recibido eventualmente de los hombres de David que tomaron parte en la conquista para honrar al rey. Se ha de interpretar, por consiguiente, en el sentido de derecho posesional. Esta ciudad pertenece a David. El antiguo nombre desapareció; el nuevo nombre daba a conocer a todos que el rey era el dueño de esta ciudad, que en ella se hallaba en su propia tierra y que era, por consiguiente, independiente. Sin embargo, también en otro sentido tenía el nombre importancia. Indicó el fin del estado cananeo. Los tiempos estaban maduros para terminar ya con el tipo de organización de ciudad-estado en Palestina. El nuevo nombre anunciaba el principio de una nueva forma de organización, a saber: la del estado nacional de Israel, cuyo regente era David, y en donde él quiso poner el centro del imperio, allá estaba éste, debido al fuerte poder monárquico que de allí emanaba.

La *mešūdat šīyyōn* ha de ser equiparada en el ver. 7 con la ciudad de Yēbūs. No se puede pensar en un con-

junto arquitectónico que hubiera conquistado David. No se trata aquí de una cierta parte de la ciudad de Yēbūs, porque en tal caso también la Ciudad de David sería sólo una parte de la ciudad jebusea, habiendo, sin embargo, quedado bien sentado que la ciudad de David comprendía toda la ciudad de Yēbūs-Jerusalén de aquel entonces. La denominación de Šiyṣōn se refiere al montículo del sureste y con la expansión de la ciudad se trasladó al norte, ampliándose.

¹² Sm 5,7,9; cf. 1 Cr 11,5,7; 1 Re 8,1; 11,27; 2 Cr 5,2.

Bibl.: A. ALT, *Das Tal der von Jerusalem*, en *PJ* (1928), pág. 81. J. DE GROOT, *Zwei Fragen aus der Geschichte des alten Jerusalem*, en *BZAW*, 66, págs. 191-197. K. G. GALLING, *Textbuch zur Geschichte Israels*, Tubinga 1950, págs. 23-28. M. NOTH, *Jerusalem und die israelitische Tradition*, en *OTS*, 8 (1950), págs. 28-46. J. SIMONS, *Jerusalem in the Old Testament. Researches and Theories*, Leiden 1952. A. FERNÁNDEZ, *El Šinnōr de 2 Sm 5,6-8*, en *Bibl*, 35 (1954), pág. 218 y sigs. H. J. STOEBE, *Die Einnahme Jerusalems und der Šinnor*, en *ZDPV*, 73 (1957), págs. 73-99. A. ALT, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, III, Leipzig 1959, págs. 243, 249-250, 331.

H. BARDTKE

DAVID, Crónicas (heb. *dibrē ha-yāmim la-mélek dā-wid*; βιβλίον λόγων τῶν ἡμερῶν βασιλέως Δαυίδ; Vg. *Fasti regis David*). Fuente histórica no canónica, en la que

consta que no se registró el censo del pueblo llevado a cabo por David¹. Posiblemente era una fuente independiente del *Libro de los reyes de Judá e Israel*.

¹ Cr 27,24.

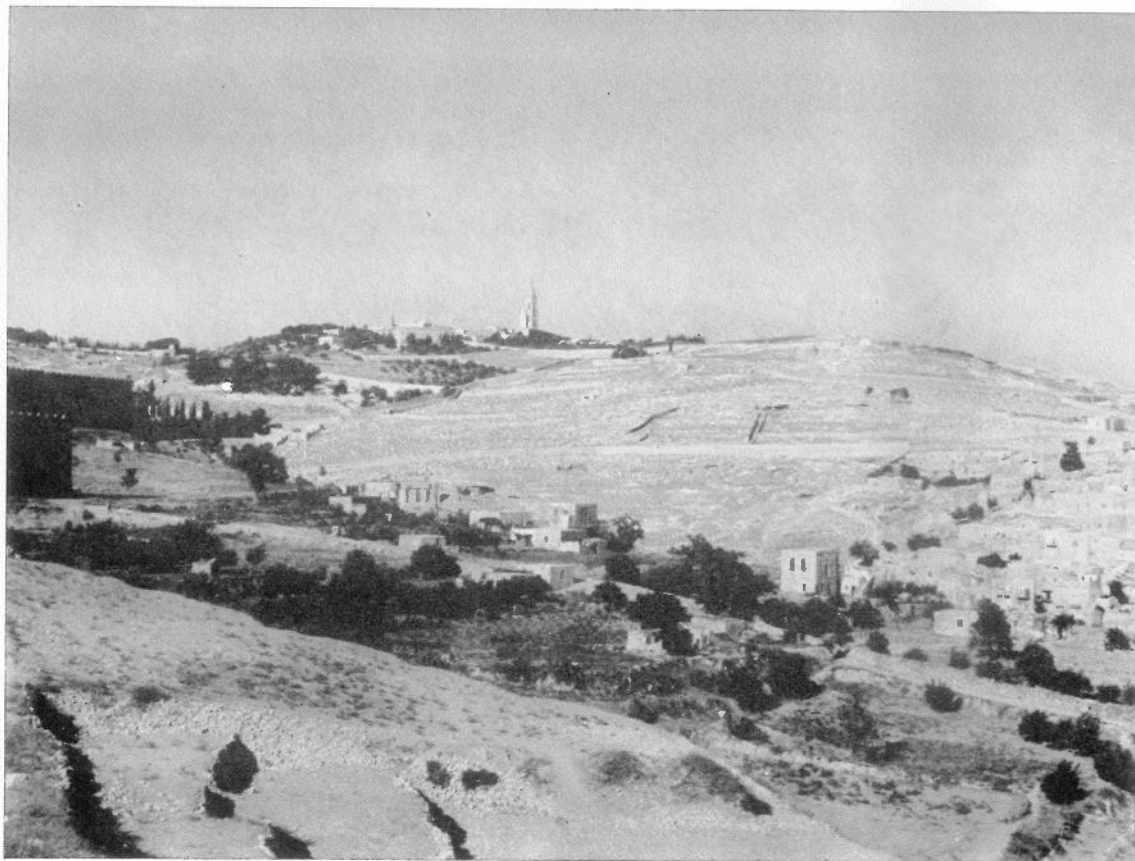
Bibl.: L. MARCHAL, *Les Paralipomènes*, en *La Sainte Bible*, IV, París 1952, págs. 10, 117-118.

J. VIDAL

DAVID, Dinastía de. En el caso de la dinastía de David, pueden admirarse espléndidamente las vicisitudes encontradas de la historia política de los tiempos en contraste con la acción dominadora divina, que utiliza la trama de la historia profana para tejer la historia de la salud. El punto de partida es la profecía de Nātān a David. Desde entonces, la gran promesa del Mesías descendiente de David y, de consiguiente, la perpetuidad absoluta de la dinastía davídica, quedaba garantizada por la omnipotencia divina¹. La realidad histórica se desenvolvió según esta predicción.

Ante todo, contrasta vivamente la inestabilidad de la dinastía del reino del Norte, nacido a la muerte de Salomón, con la perpetuidad de la dinastía davídica en el reino de Judá, a pesar de los críticos momentos religiosos (→ *Atalía*) e internacionales por que tuvo que pasar.

Jerusalén, desde San Pedro in Gallicantu. A la izquierda están las murallas de la explanada del Templo y el monte Olivete. La primitiva «ciudad de David» ocupaba la franja diagonal de terreno que arranca de las murallas del santuario. (Foto P. Termes)



Porque desde la fundación del reino de Israel (ca. 929 A.C.), hasta la caída de Samaría (721 A.C.), se suceden nueve dinastías, cuyos primeros y a veces únicos representantes fueron: (I) Jeroboam, (II) Baasa, (III) Zimrí, (IV) los omridas, (V) Jehú, (VI) Šallūm, (VII) Menahem, (VIII) Péqaḥ y (IX) Oseas. En cambio, en el reino de Judá sigue ininterrumpida la línea dinástica de los descendientes de David desde Roboam (929-913 A.C.) hasta Sedecías (597-587) en tiempo de la caída de Jerusalén.

Parece que la cautividad babilónica había de arrasar la casa davídica definitivamente, como la caída de Samaría barrió toda principalía dinástica en el reino de Israel. Al pasarse Sedecías al bando egipcio y provocar la lluvia de fuego sobre Jerusalén y su destrucción por mano de Nabucodonosor (605-562 A.C.), Joaquín o Jeconías, el descendiente real davídico, hacía ya once años que se hallaba en Babilonia con su familia y los pocos de su corte. En el año 37 de su cautiverio, el nuevo rey de Babilonia, ʾĒwīl Mērōdak, le «levantó la cabeza», sacándole de la cárcel, y «colocó su trono más alto que el de los otros reyes que con él estaban»². En una tablilla cuneiforme, hallada en el palacio de Nabucodonosor, en Babilonia, se habla de la asignación real para Iaʾukinu, rey de Judá. Este trato de favor puede considerarse como un hecho notable en la historia.

Es Zorobabel, hijo de Šēʾaltīʾēl, el primogénito de Jecónías³, o de Pēdāyāh⁴ por ley de levirato o bien por Šēʾaltīʾēl su abuelo, el descendiente de David, que, después del destierro babilónico, reconstruye Jerusalén, entronca ininterrumpidamente con la Promesa y es el depositario de los títulos mesiánicos⁵.

Las vicisitudes de supremacía sobre Palestina de los seleucidas, herederos de Alejandro Magno; de los asmoneos, sucesores de los macabeos, y de Herodes el Grande y sus hijos, no son más que anécdotas periféricas en la constante dinastía davídica de la historia de la salud. Mateo llega hasta el término: Jesús de Nazaret, el Mesías, es descendiente directo, real y jurídico, de David. A través de José, el entronque dinástico llega hasta Zorobabel⁶. Lucas va a lo mismo; pero su línea sigue probablemente la genealogía de María o supone entrecruces por virtud de la ley del levirato⁷.

El pensamiento del NT puede resumirse en estos términos. José hijo de David reconoce la plenitud dinástica y jurídica de los derechos davídicos y mesiánicos, según los divinos oráculos, en Jesús, hijo de su esposa virginal⁸. Por otro camino, el mensajero celeste certifica que Jesús de Nazaret se sentará en el trono dinástico de David, su antepasado, y que su reinado no tendrá fin⁹. Así como la muerte de Jesucristo tiene eficacia redentora una vez para siempre¹⁰, así su dinastía queda inmutable en su resurrección gloriosa¹¹ y reinará a través de su representante sucesivo y con poder santificador, jurídico y doctrinal en el nuevo Israel de Dios¹², hasta la consumación de los siglos¹³.

² 2 Sm cap. 7; 1 Re 8,25; 1 Cr cap. 17. ³ 2 Re 25,27-30. ⁴ Esd 3,2; 5,2. ⁵ 1 Cr 3,19. ⁶ Ag 2,23; Zac 6,12 y sigs. ⁷ Mt 1,12-18. ⁸ Lc 3,23-27. ⁹ Mt 1,18-25. ¹⁰ Lc 1,30-33. ¹¹ Heb 10,12-13. ¹² Rom 6,9. ¹³ Gál 6,16. ¹⁴ Mt 16,16-19; 28,20.

Bibl.: HAGEN, III, cols. 195-201. P. VOGT, *Der Stammbaum Christi*, en *BSt*, 12 (1907), pág. 3. A. DURAND, *L'enfance de J.Chr.*,

Paris 1908, págs. 198-216. J. M. HEER, *Die Stambäume Jesu nach Mt und Lc*, en *BSt*, 13 (1910), págs. 1-2. M. HETZENAUER, *De Genealogia Iesu Christi*, Roma 1923. P. POUS, en *VD*, 7 (1927), págs. 267-271. F. PRAT, en *DB*, III, cols. 166-171. I. M. VOSTÉ, *De duplici genealogia Domini nostri*, en *StTh*, I (1933), págs. 83-110. J. OBERNHUMER, *Die menschliche Abstammung Jesu*, en *ThPQ*, 91 (1938), págs. 524-525. B. W. BACON, *Genealogy of Jesus Christ*, en *Hastings*, II, págs. 137-141. U. HOLZMEISTER, *Genealogia S. Lucae*, en *VD*, 23 (1943), págs. 9-18. S. BARTINA, en *Ecclesia*, 13 (1953), pág. 435.

S. BARTINA

DAVID, Pozo de. Se da este nombre a la cisterna cercana a la puerta de Belén, de donde, estando en guerra con los filisteos, tres valientes sacaron agua para David con riesgo de sus vidas, agua que el rey se negó a beber porque le hubiera parecido apagar su sed con la sangre de aquellos héroes.

2 Sm 23,13-17.

Bibl.: A. MÉDEBIELLE, *Les Livres des Rois*, en *La Sainte Bible*, III, Paris 1955, págs. 557-558.

J. A. PALACIOS

DAVID, Salmo idiógrafo de. Himno apócrifo, comprendiendo ocho versículos, que aparece al fin del Salterio, con el número 151, en los mss. y ediciones de la Biblia griega. El título del mismo declara su condición de apócrifo: «David escribió particularmente (ιδιόγραφος) este salmo, aunque fuera de número, cuando luchó solo contra Goliat». En él se canta la elección de David como rey, por especial misericordia divina, y su combate con Goliat. Se compuso entre los siglos I A.C. y II D.C., tal vez en griego, y se encuentran versiones en latín, armenio, siríaco, copto y etíope. No hay noticias seguras sobre su autor. En el responsorio de la VI lección de las dominicas cuarta a undécima después de Pentecostés entran sus vers. 3 y 4.

Bibl.: J. B. FREY, *De Psalmo 151 apocrypho*, en *VD*, 5 (1925), págs. 200-202. A. VACCARI, *I Libri poetici della Bibbia*, Florencia 1949, pág. 342 (trad. italiana). A. PENNA, *Salmo idiografo di David* en *ECart*, IV, Roma 1950, col. 1242.

J. A. G.-LARRAYA

DAYYĀN. Reconstrucción hipotética de un texto de Esdras¹. Se trataría de un nombre de lugar. → **Dineos**.

¹ Esd 4,9.

DĒBĀRĪM (o ʾēlleh ha-dēbārīm, «estas son las palabras»). Nombre que tiene en el AT hebreo el → **Deuteronomio** tomado de las primeras palabras con que empieza el texto de dicho libro.

DĒBĪR (et. ?; sudar. *dʾbr*; saf. *dbṛhʾbh*; Δαβίρ, Δαβίρ [A]; Vg. *Dabir*). Rey de ʿEglōn, aliado de ʾAdonisédeq, rey de Jerusalén, en la campaña contra los gabaonitas y los istaelitas capitaneados por Josué. Al ser derrotado, cayó prisionero y murió en la horca (?). El nombre pudiera ser una abreviatura de Dibri o un nombre teóforo abreviado. Se propone por etimología la discutible de «el que habla [en la asamblea]».

Jos 10,1-26.

Bibl.: G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, págs. 290, 328, 407. E. LITTMANN, *Safaitic Inscriptions*, Leiden 1934, pág. 131.

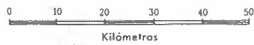
R. SÁNCHEZ

SIRIA Y PALESTINA EN LA ÉPOCA DE DAVID

SIGNOS

- Reino de Hebrón
- Reino de Jerusalén
- Máxima extensión del reino

ESCALA



DĒBĪR (et. ?; cf. sudar *dābar*; ár. *dabara*; Vg. *Dabir*). Nombre de varios lugares del AT:

1. (heb. *gēbūl li-dēbīr*; τὰ ὄρια Δαιβών). → **Lō Dēbār**.

2. (heb. *dēbīr*, *dēbir*, *dēbīrāh*; Δαβίρ). Ciudad emplazada en los confines de la tribu de Judá y próxima al valle de 'Ākōr¹. El nombre se encuentra en el de la actual Tograt el-Debir y ha de localizarse de una manera vaga en las inmediaciones del valle de 'Ākōr.

¹Jos 15,7.

Bibl.: G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, pág. 328. ABEL, II, pág. 304. *Miqr.*, II, col. 590. SIMONS, §§ 314, 326, 469.

3. Localidad situada en la montaña de Judá, al suroeste de Hebrón. Fue conquistada por Josué, como se menciona en el resumen de sus campañas contra el sur de Palestina¹. Más tarde se menciona el ataque de Josué contra los 'ānāqīm de Dēbir², la raza de gigantes que ya habían encontrado los primitivos exploradores manda-

formar parte de la tribu de Judá; el autor de la hazaña fue 'Ōtnī'ēl, con lo que logró la mano de la hija de Caleb, que éste había prometido al que conquistase la ciudad⁶. Pasó a formar parte de las ciudades levíticas⁷. En el pasaje que narra el episodio de 'Ōtnī'ēl, se hace hincapié en que el nombre primitivo de Dēbir fue bajo los cananeos Qiryat Séfer⁸. Parece ser que Qiryat Séfer y Qiryat Sannāh eran la misma población, ambas idénticas a Dēbir, teniendo en cuenta la lista de las ciudades de Judá⁹.

Algunos autores suponen que se conserva el antiguo nombre de Dēbir, Qiryat Séfer, en el *bt-tp* del Pap. *Anastasi*, I, 22,5 de Egipto. La identificación es muy dudosa. Normalmente se acepta la localización con Tell Beit Mirsim, a unos 8 km al sur de el-Daweimah y unos 20 km al suroeste de Hebrón. La precedente teoría, seguida por Albright, ha sido discutida por Noth, que prefiere Ĥirbet Terrāmah, a unos 9 km al suroeste de Hebrón. Gallings ha propuesto Ĥirbet Rabūd, a unos 5 km al suroeste del lugar precedente. Los dos últimos lugares



Tell Beit Mirsim suele identificarse con la Dēbir bíblica situada en la montaña de Judá y al suroeste de Hebrón. La ilustración muestra la planta de una tintorería del siglo VII a.C.

dos por Moisés durante el Éxodo³. Entre la lista de los reyes vencidos en la Cisjordania, se menciona el de Dēbir⁴. Es una de las ciudades que servían de hito para señalar la frontera de la tribu de Gad⁵. Posiblemente, a pesar de la campaña de Josué, quedaron reductos sin dominar o volvió a recobrar su independencia; al menos eso se desprende del relato en que se describe la conquista que llevó a cabo Caleb, con lo que pasó a

tendrían la ventaja de la existencia de Seil el-Dilbah, que podría tener relación con las fuentes mencionadas en Jueces 1,15. Puede considerarse como totalmente descartada la hipótesis de Conder, que suponía habría que buscar Dēbir en el-Zāhiriyah, a unos 5 km al suroeste de Ĥirbet Rabūd.

Generalmente se acepta hoy día Tell Beit Mirsim como el lugar idóneo para situar a Dēbir, sobre todo a

partir de las excavaciones efectuadas entre 1926 y 1933 por la *American School of Oriental Research* de Jerusalén, al mando del profesor Albright. Durante las cinco campañas, se sacó a la luz una ciudad que tenía una extensión de 3 hectáreas. El yacimiento, que va desde el Bronce Antiguo III hasta finales del Hierro II, es la mejor muestra de la forma de vida en la primera ocupación israelita de los siglos XII y XI. Se han encontrado diez u once períodos de ocupación, que van desde el 2000 hasta el 589 A.C. Al primer estrato pertenece un imponente muro, con un espesor de 4 m, que rodeaba completamente la ciudad. El estrato correspondiente a finales del Bronce, corresponde posiblemente a la destrucción acaecida durante la conquista israelita, existiendo la importante laguna del tiempo en que no se habitó. El final de la ciudad vino marcado por la conquista asiria, correspondiente a la destrucción del 589 A.C. La importancia principal de los descubrimientos efectuados en este tell se debe a los de cerámica, que se ha convertido en índice de comparación para los arqueólogos. Fue el primer lugar en que se halló un tipo de decoración, perteneciente a un estadio intermedio entre el Bronce Antiguo y el Medio, consistente en asas horizontales dobladas (*envelope ledge-handles*), que luego se encontraron en Megiddo y otros lugares. Es riquísimo el hallazgo de cerámica y otros objetos, correspondiente al último período de asentamiento; se

han encontrado cubiertos por una capa de cal, debida a la gran cantidad que se calcinó durante el asalto y al estar tantos siglos expuesta a la intemperie.

¹Jos 10,38-39. ²Jos 11,21. ³Nm 13,25-34. ⁴Jos 12,13. ⁵Jos 12,26. ⁶Jos 15,15-19; Jue 1,11-15. ⁷1 Cr 6,57-58. ⁸Jos 15,15. ⁹Jos 15,49.

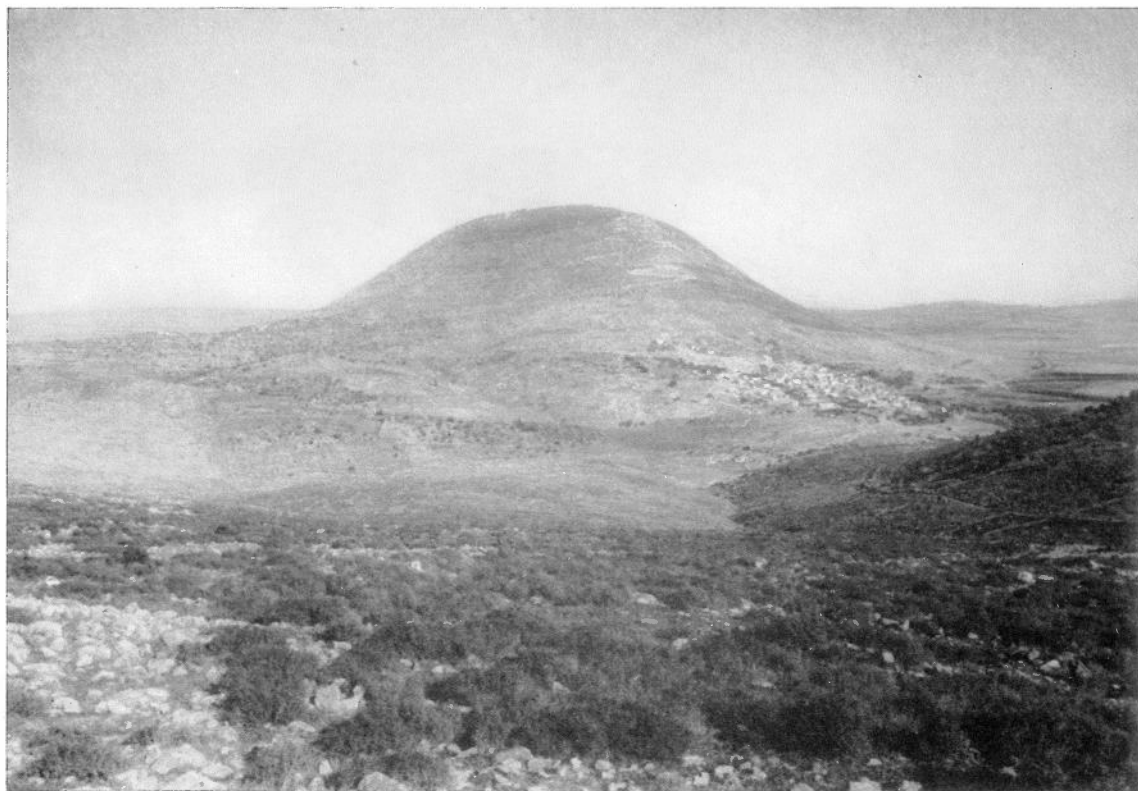
Bibl.: GUÉRIN, *Judée*, III, págs. 361, 367. CONDER-KITCHENER, III, págs. 402, 406-407. W. F. ALBRIGHT, *The Excavations of the Beit Mirsim*, estudiando todas sus campañas, en *AASOR*, 12 (1932), 13 (1933), 18 (1939), 21-22 (1943), en que describe respectivamente la cerámica de las tres primeras campañas, la de la cuarta, la edad del Bronce y la del Hierro; id., *Archaeology of Palestine and the Bible*, Nueva York 1932. ABEL, II, págs. 303-304. *Migr.*, II, cols. 588-590 (con bibliografía). M. NOTH, *Geschichte Israels*, Gotinga 1959, págs. 38, 57, 75, 137. SIMONS, §§ 319 (A-5), 514 (con bibliografía sobre las últimas localizaciones propuestas). K. M. KENYON, *Archaeology in the Holy Land*, Londres 1960, págs. 152, 154, 166, 176, 181, 194, 197, 212-214, 230, 254, 273, 290-291, 306. W. F. ALBRIGHT, *Arqueología de Palestina*, Barcelona 1962, págs. 42-43, 79, 80, 84, 111, 132-135, 141-144 (trad. esp.).

R. SÁNCHEZ

DĒBĪR. Se llama así al lugar más sagrado de los templos, especialmente el de Jerusalén. La palabra significa de modo especial la parte interior del santuario en que la divinidad se manifiesta.

DÉBORA (heb. *dēbōrāh*, «abeja»; Δεμβώρα, Δεββωρά [A]; Vg. *Debora*, *Debbora*). El nombre corresponde a tres mujeres del AT:

Monte Tabor, visto desde el oeste, con Dabbūriyah a sus pies. En los alrededores de este lugar los israelitas, instigados por Débora y al mando de Bārāq, derrotaron a Sisērā². (Foto P. Termes)



1. Nodriz de Rebeca, a la que acompañó desde Mesopotamia, cuando la joven partió de allí para casar con Isaac¹, aunque no se mencione su nombre, pero así lo indica Gn 35,8. Se la nombra explícitamente al referirse su muerte en época de Jacob en el pasaje antes citado, diciendo que la enterraron en la ladera de la colina de Betel, al pie de una encina, que se llamó en adelante 'Alhōn Bākūt.

2. Profetisa, mujer de Lappidōt. Ejerció una función extraordinaria, similar a la de los Jueces, debajo de una palmera que luego recibió su nombre Tāmār Dēbōrāh, en el monte de Efraím, entre Rāmāh y Betel. Resentida de la grave opresión que las fortalezas cananeas ejercían sobre las tribus del norte, comunicó a Bārāq, en nombre de Yahweh, su papel de liberador, asegurando que triunfaría. Éste reunió diez mil hombres de Neftalí y Zabulón, y con la ayuda de otras tribus, atacó a las fuerzas enemigas mandadas por → Sī-sērā² y las derrotó. El general enemigo pereció en la tienda de → Yā'ēl. Este triunfo no es sólo una victoria de carácter militar, sino que representa la solidaridad de las tribus de Israel, unidas por el pacto del Sinaí. Débora con Bārāq compusieron con tal motivo un himno (→ *Poesía bíblica*), en el que ella recibe el título de «madre de Israel». A diferencia de los otros Jueces, a los que inspira el Espíritu de Dios de modo esporádico, Débora gozó del carisma de juez o profetisa con relativa permanencia. Su himno parece indicar que cantó también durante la batalla, como los árabes, a fin de enardecer a los combatientes³.

3. Abuela paterna de Tobías³.

¹Gn 24,59; 35,8. ²Jue 4,4-24; 5,1-31. ³Tob 1,8 (gr.).

Bibl.: I. GOLDZIEHER, *Abhandlungen zur arabischen Philologie*, Leiden 1899, págs. 19-25. M. J. LAGRANGE, *Le livre des Juges*, Paris 1903, págs. 64-117. C. F. BURNEY, *The Book of Judges*, Londres 1920, págs. 78-176. J. GARSTANG, *Josua-Judges*, Londres 1931, págs. 286-306. *Migr.*, II, cols. 582-584. HAAG, col. 316.

M. GRAU

DECACORDE, DECACORDIO. Nombre de un instrumento que, etimológicamente, significa «diez cuerdas», el cual se aplica especialmente al arpa de David (→ *Música*).

DECÁLOGO. 1. NOMBRE. La palabra gr. δεκάλογος parece que fue empleada por primera vez por Ireneo⁴, y no aparece en la Biblia, aunque en dos pasajes bíblicos exista la expresión «diez palabras»¹, sin duda alusión a los diez mandamientos del Decálogo que primitivamente debieron de estar formulados de una manera más esquemática que la actual de Éx 20,1-17 y Dt 5,6-18. Estas dos formulaciones bíblicas parecen ampliaciones de un núcleo sustancial más reducido.

⁴IRENEO, en PG, 7,1012.

¹Éx 34,28; Dt 4,13; 10,4.

2. DISTRIBUCIÓN DE LOS PRECEPTOS. Los autores no convienen en la distribución de las «diez palabras» o preceptos. Siguiendo a Filón, a Josefo y a muchos Padres, recientes autores distinguen como dos mandamientos diferentes la prohibición de la idolatría y la del culto a las imágenes. Así serían los dos primeros

mandamientos. Orígenes, en cambio, agrupa ambas prohibiciones en un precepto, y distingue como dos mandamientos prohibitivos el deseo de la mujer y el de los bienes materiales, lo que constituiría respectivamente el noveno y décimo precepto⁴. Los que siguen la primera distribución unifican esta dos prohibiciones en una. Tampoco convienen los autores al determinar los preceptos incluidos en cada una de las «dos tablas» de la Ley; así mientras unos distribuyen cinco preceptos en una y cinco en otra, no faltan quienes prefieran poner en la primera tabla los cuatro primeros relativos a los deberes para con Dios; los otros seis, relativos al prójimo quedarían incluidos en la segunda tabla.

⁴AGUSTÍN, en PL, 34,620-621.

3. FORMULACIÓN Y EXPOSICIÓN DE LOS PRECEPTOS. Los críticos suelen atribuir el núcleo sustancial redaccional de Éx 20,1-17 al autor «elohista», aunque se admitan retoques redaccionales posteriores de tipo «sacerdotal» y «deuteronomico».

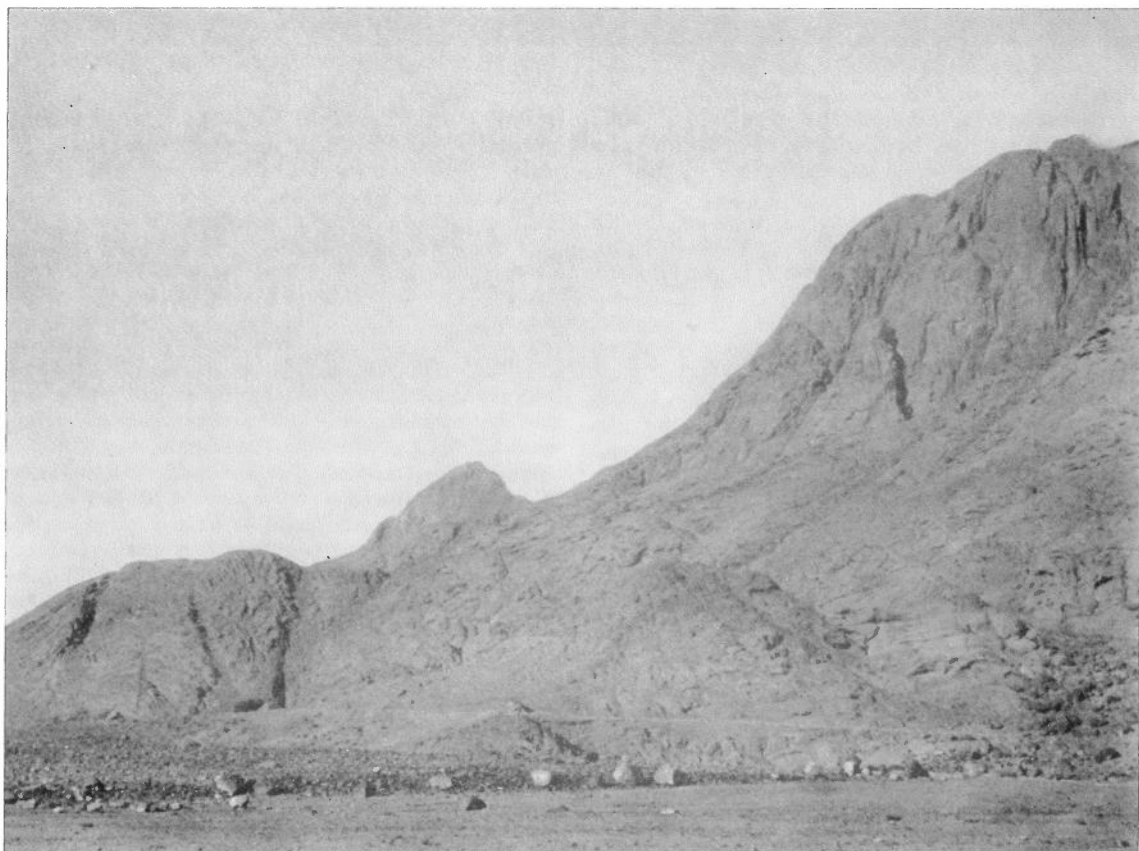
Respecto a la formulación se debe notar que Dios se presenta con los mayores caracteres de exigencia, sin dar razones éticas de los preceptos, apelando a su autoridad indiscutible como Libertador de la servidumbre egipcia: «Yo soy Yahweh, tu Dios, que te hice salir de la tierra de Egipto» (vers 1). La afirmación es solemne y enfática, e implica el derecho de Yahweh a imponer su voluntad indiscutible a su pueblo salvado por Él milagrosamente. El hagiógrafo insiste en el origen divino del Decálogo, diciendo que los preceptos fueron grabados en piedra «con el dedo de Dios»¹. Es una expresión realista y antropomórfica al estilo oriental para recalcar la procedencia divina de las ordenaciones que iban a ser la base de la teocracia hebrea.

¹Éx 31,18; 32,15.

El primer precepto («No tendrás otro Dios que a mí») refleja el carácter celoso y exclusivista del Dios del Sinaí. No se admiten otras divinidades junto a Él como en las religiones de los gentiles que, aparte del dios nacional, reconocían otros de inferior categoría.

En la formulación de este precepto, pues, se afirma el monoteísmo estricto, si bien la fórmula no es tan clara como la de Dt 5,4: «Oye, Israel, Yahweh, nuestro Dios, es único». Por eso el primer mandamiento es totalmente insólito en el ambiente politeísta de los pueblos de la antigüedad. Bajo este aspecto, Israel estará muy por encima, en lo religioso, de pueblos culturalmente superiores a él. Esta doctrina monoteísta no se presenta en la Biblia como fruto de una abstracción filosófica, sino que de modo concreto se enseña ya en los primeros relatos de la época patriarcal y antediluviana la existencia de un Ser que gobierna el mundo y dirige la historia de la humanidad (→ *Monoteísmo*).

Segundo precepto. «No te harás imágenes talladas» (ver. 4). También en esto se revela la originalidad de la religión hebrea, ya que en todos los pueblos se representaba a las distintas divinidades bajo diferentes imágenes sensibles, tomadas del mundo astral, animal o botánico. En Egipto existía la más crasa zoolatría. Para evitar esa propensión a la idolatría, Dios prohíbe representar a la divinidad bajo cualquier imagen sen-



El Sinaí. Vista del Ra's el-Şafsafah, elevación del terreno en el macizo sinaítico, que tradicionalmente se considera como el monte del Decálogo. (Foto F. Nicolau, Archivo Termes)

sible. Yahweh es el trascendente, el «santo», *el que es*, sin más determinaciones. Es el Ser misterioso que dirige el mundo, pero que está por encima de todo.

Tercer precepto. «No tomarás en falso el nombre de Yahweh» (ver. 7). Se trata de evitar el abuso del juramento en nombre de Dios, sobre todo en los juicios. El «nombre» de Dios era expresión de su naturaleza y, por lo tanto, jurar en falso era declarar mentiroso al mismo Dios. El juramento religioso aparece en todos los antiguos códigos orientales y el perjurio severísimamente perseguido. En los preceptos anteriores importaba salvaguardar la unicidad y espiritualidad de Dios; en este tercero se trata de salvar su santidad.

Cuarto precepto. «Acuérdate del día del sábado para santificarlo» (ver. 8). En todos los pueblos se ha destinado un día «sagrado» para dedicarlo a la divinidad y descansar de los trabajos diarios. La división del mes en períodos de siete días, cerrándose cada uno con un día de descanso, llamado «sábado» (de *šābbāt*, «descansar»), parece propia de la legislación mosaica. Los egipcios dividían el mes en períodos de diez días. No obstante, parece que hay antecedentes babilónicos del «sábado», pues en los textos cuneiformes aparece un día llamado *šabattū*, día de purificación y de expiación para restablecer las amistades con la divinidad (→ Sá-

bado). En la época patriarcal no aparece la institución sabática. En la legislación mosaica se prohíbe todo trabajo en un día de «sábado»¹ y se prescriben ciertos actos positivos de culto².

¹Cf. Éx 16,23.26-30; 34,21; 35,3. ²Cf. Nm 18,9-10; Lv 23,3.

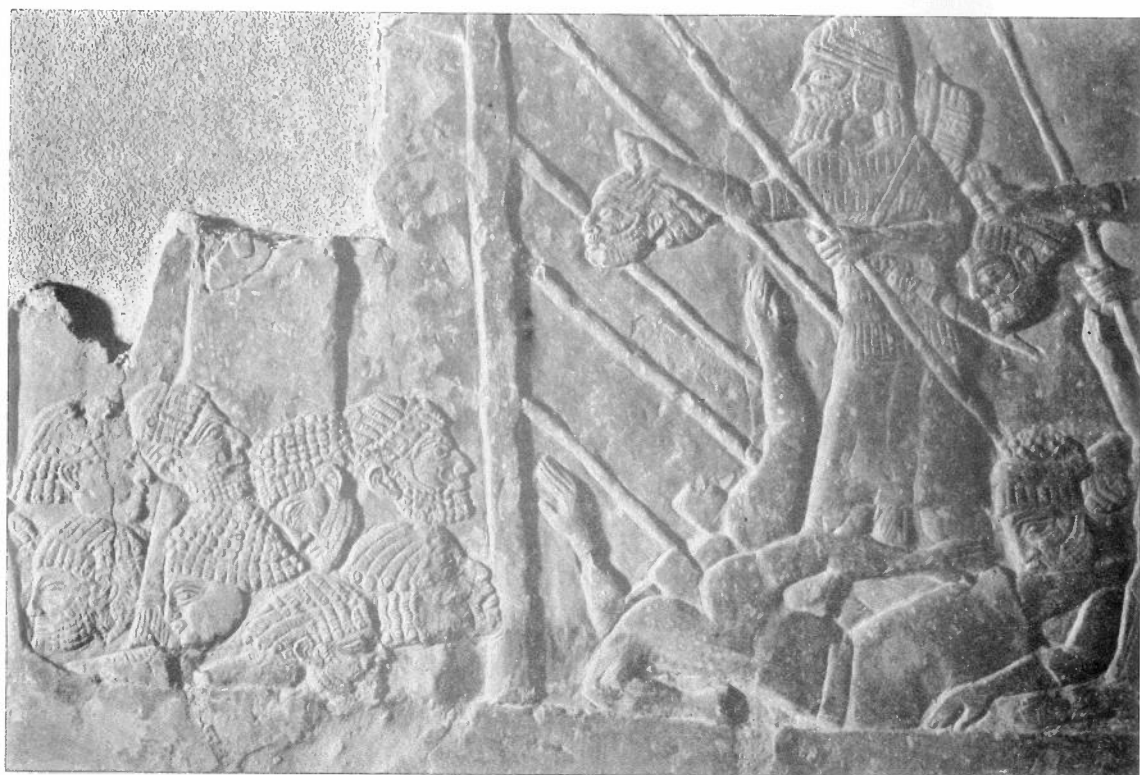
Quinto precepto. «Honra a tu padre y a tu madre» (ver. 12). Después de Dios, el ser más sagrado son los padres que dieron la vida. El honor a los padres aparece como un deber fundamental en las sociedades patriarcales primitivas, pues es la base de la organización social. Con este precepto se inauguran los mandamientos relativos a los deberes sociales y, entre ellos, el primero de honrar a los progenitores. Este precepto es expresión de la ley natural y aparece en los códigos de todos los pueblos.

Sexto precepto. «No matarás» (ver. 13). El respeto a la vida del prójimo es el deber más elemental en las relaciones sociales. El homicidio aparece condenado en los primeros capítulos del Génesis y en todas las legislaciones, pues el respeto a la vida también pertenece al fondo primordial ético de la humanidad. En el *Libro de los Muertos* el difunto aparece ante Osiris proclamando que no ha matado a nadie^A.

^ACf. ANET, págs. 34, 35.



Los relieves asirios retratan especialmente los hábitos militares mesopotámicos. Las tablillas y prismas de sus monarcas se jactan del número de condenados a muerte, sobre todo por decapitación, en las ciudades que conquistaban y con cuyas cabezas formaban montones de gran tamaño. (Foto *British Museum*)



Séptimo precepto. «No adulterarás» (ver. 14). Para velar por la legitimidad de la prole y el buen orden social, el legislador prohíbe el adulterio. No se alude aquí al simple pecado de fornicación, que aparece prohibido claramente en el NT. También este pecado de adulterio aparece catalogado en la confesión negativa del difunto ante Osiris.

Octavo precepto. «No robarás» (vers. 15). Para evitar trastornos sociales se admite la legitimidad de la propiedad, como era ley en todos los pueblos antiguos. y por eso se dan severas penas contra los que atentan contra ella, pues los bienes propios se consideran como prolongación de la persona propietaria. También en la confesión negativa del *Libro de los Muertos* el difunto proclama que no ha «robado».

Noveno precepto. «No testificarás contra tu prójimo falso testimonio» (ver. 16). Se trata de falso testimonio en causa judicial, severísimamente castigado en la legislación mosaica.

Décimo precepto. «No desearás la casa, ni la mujer de tu prójimo...» (ver. 17). Se prohíbe la codicia de los bienes ajenos para matar de raíz todo propósito de hurto o apropiación indebida. Entre estos bienes del prójimo está en primer lugar la «esposa». Así, pues, aquí se prohíbe el deseo de la mujer *ratione iustitiae*, no *ratione castitatis*. En el NT se prohibirá el deseo de la mujer por motivos de castidad.

4. ORIGEN MOSAICO DEL DECÁLOGO. Entre las dos tesis extremistas, la que supone que el Decálogo aparece por primera vez en la predicación profética del siglo VIII A.C., y la otra que sostiene que el Decálogo, tal como aparece redactado es de la época mosaica, escogemos una posición media, según la cual el Decálogo substancialmente es de la época de Moisés, pero ha sido redactado y amplificado en su formulación actual. De hecho no hay ninguna objeción importante contra la autenticidad mosaica. Los Profetas, al recriminar a la sociedad israelita, suponen la existencia de un código moral, aunque expresamente no aludan al Decálogo. Los tres primeros preceptos son la base de la teología israelita y los siguientes son expresión de la simple ley natural. Es necesario suponer un núcleo legislativo referente a los deberes éticos primordiales como base de la organización teocrática hecha por Moisés.

5. EL DECÁLOGO Y LOS «DECÁLOGOS» EXTRABÍBLICOS. Si se exceptúan los tres primeros preceptos relativos al monoteísmo estricto, a la prohibición de las imágenes y a la observancia del sábado, los otros preceptos como expresión de la ley ética natural primitiva se encuentran formulados en las legislaciones de los otros pueblos no israelitas. He aquí la confesión negativa del difunto ante Osiris, tal como aparece formulada en el *Libro de los Muertos*: «No cometí injusticia; no robé, no fui ávido, no maté, no disminuí las medidas, no pronuncié mentira; no deshonré a Dios»^A. Y en un ritual de exorcismo babilónico se interroga al paciente si ha despreciado a los dioses, si ha odiado a los antepasados, si guarda rencor a su hermana, si ha despreciado a sus padres, si ha dicho sí en vez de no, o viceversa, si ha penetrado en casa ajena, si ha vertido la sangre de su prójimo^B.

En esta enumeración hay un paralelo de los preceptos del Decálogo bíblico. No es necesario suponer dependencia mutua, sino simplemente reflejo de la conciencia humana en sus elementales manifestaciones éticas.

^ACf. ANET, loc. cit. supra. ^BG. RICCIOTTI, *Historia de Israel*, I, Barcelona 1949, págs. 212-213.

Bibl.: E. MANGENOT, *Decalogue*, en DTC, IV, 1, cols. 161-164. A. EBERHARTER, *Decalogue*, en DBS, II, cols. 341-351. R. H. CHARLES, *The Decalogue*, Edimburgo 1923, págs. 64, 294. A. GAMPERT, *Le Decalogue*, en RThPh, 60 (1926). J. HERRMANN, *Das zehnte Gebot*, en *Sellin-Festschrift*, 1927, págs. 69-82. S. MOWINCKEL, *Le Decalogue*, Paris 1927, pág. 126. A. VACCARI, *De praeceptorum Decalogi ordine et distinctione*, en VD, 17 (1937), págs. 317-320. P. HEINISCH, *Das Buch Exodus*, Bonn 1939, págs. 149-150. A. VAN DER BORN - H. CAZELLES, *Dekalog*, en *Bibel Lexikon*, 1951, cols. 316-317. A. CLAMER, *Exode*, en *La Sainte Bible*, II, 2.ª parte, Paris 1956, págs. 172-173.

M. GARCÍA CORDERO

DECAPITACIÓN (Vg. in *occisione gladii* y parecidos circunloquios). Esta pena no existía en la legislación hebrea. En el NT se habla tres veces de este género de castigo: Herodes el tetrarca mandó degollar a san Juan Bautista, por culpa de Herodías y de su hija¹; Agripa I decapitó al apóstol san Santiago² y las naciones paganas martirizaron con el mismo suplicio a muchos creyentes que se negaron a apostatar³.

¹Mt 14,3-11. ²Act 12,2. ³Hebr. 11,37.

J. A. PALACIOS

DECÁPOLIS (Ἡ Δεκάπολις, «territorio de las diez ciudades»; lat. *Decapolis*). Conjunto de diez ciudades helenísticas: Damasco, Rafana, Kanata, Escitópolis, Dión, Gerasa, Filadelfia, Pella, Hippos y Gadara, situadas (salvo Escitópolis), al este del Jordán y dentro del ámbito de la autoridad de los judíos. Compusieron una confederación que se mantuvo en existencia, con distintas vicisitudes, desde el 63 A.C. al siglo II de nuestra era. Mencionan el nombre diferentes documentos, entre los que destacan los evangelios.

Al comenzar su divina predicación, una gran muchedumbre, entre la que había gente de la Decápolis, siguió a Jesucristo¹. En su territorio un endemoniado, que sanó gracias a la milagrosa intervención del Señor, se convirtió en su misionero². Partiendo de Sidón, camino del lago Genezaret, Jesús cruzó el terreno decapolitano y curó al sordomudo³.

En el año 63 A.C., la intervención de Pompeyo independizó a las ciudades de la Decápolis, que consiguieron autonomía y se encontraron bajo la regencia directa del procurador de Siria. Las poblaron colonos, llegados en época seleucida y ptolemaica, de religión, derecho y lengua griegos. Los judíos carecieron de ciudadanía, pero disfrutaron de libertad religiosa. El número y el nombre de las ciudades varió con el acontecer político, sin que se alterara la denominación de Decápolis (→ *Geografía de Palestina* §13). Por ejemplo, Hippos y Gadara pertenecieron a Herodes por donación de Augusto y a su muerte recobraron la independencia. La confederación se disolvió en el siglo II, cuando Filadelfia y Gerasa se incorporaron a la provincia romana de Arabia.

¹Mt 4,25. ²Mc 5,2-20. ³Mc 7,31-37.

La región de la Decápolis o de «las diez ciudades», buena parte de las cuales mencionan los evangelios

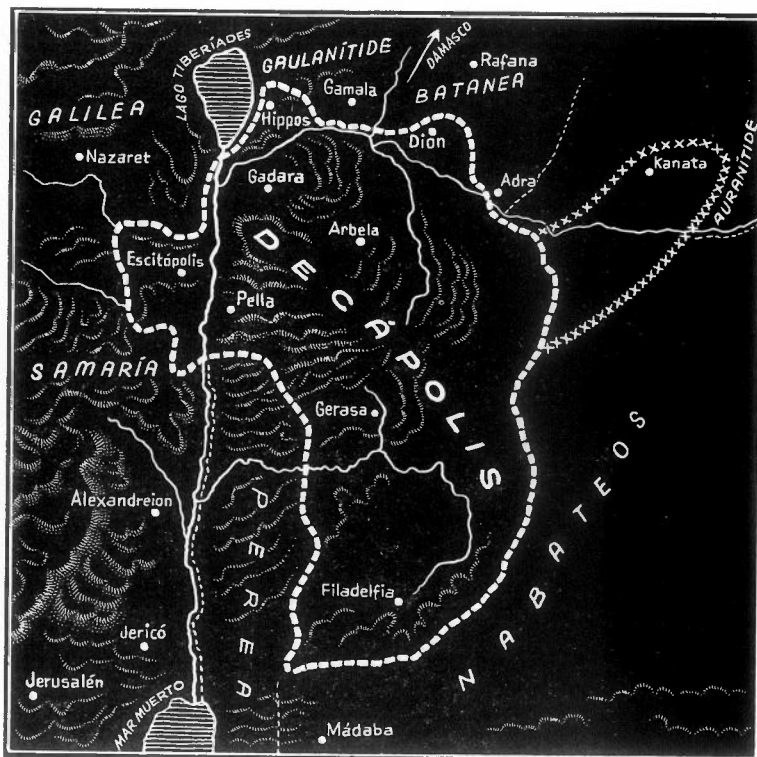
Bibl.: PLINIO, *Hist. Nat.*, 5,74. E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, II, 4.^a ed., Leipzig 1909-1911, págs. 148-149. A.H. M. JONES, *The Cities of the Eastern Roman Provinces*, Oxford 1937. HAAG, col. 320.

D. VIDAL

DECURIÓN (δεκάδαρχος; Vg. *decurio*). En el ejército romano, jefe de una decuria o escuadra de diez hombres. Judas Macabeo dividió su ejército de 6000 hombres en destacamentos de diferente importancia numérica; unos de los oficiales subalternos, a las órdenes de los Macabeos, eran los decuriones¹. La Vg. traduce por «decurión» el término griego βουλευτής, «senador», usado en atención a los gentiles para designar a un miembro del sanedrín (→ José de Arimatea)².

¹ Mac 3,55. ² Mc 15,43; Lc 23,50.

C. COTS



La actual Ammán recibió en los tiempos neotestamentarios el nombre de Filadelfia, cuando era una de las ciudades de la Decápolis. En el centro, hacia la izquierda, de la ilustración se distinguen las gradas de su teatro. (Foto G. del Cerro, Archivo Termes)





Gerasa, la actual Ĝeraš, fue una de las ciudades de la Decápolis. La ilustración muestra un aspecto del tetrapilón o del sur, situado en la Vía Sacra, como prueba de la magnificencia de la ciudad. (Foto P. Termes)

DĒDĀN (et. ?; Δαδάν, Δεδάν, Δαιδάν; Vg. *Dadan*, *Dedan*). Descendiente de Cam. Fue hijo de Ra'māh, nieto de Kūš y hermano de Šēbā', según una genealogía¹; según otra, Dēdān y Šēbā' fueron hijos de Yōqšān, hijo de Abraham y de su mujer Qēṭūrāh². Josefo menciona a Dēdān como hijo de Šūah, hijo asimismo de Qēṭūrāh. Las diferencias genealógicas de los pasajes bíblicos obedecen a distintas tradiciones, indicando el segundo de ellos un parentesco más íntimo con los israelitas. Dēdān es el epónimo de un pueblo que la SE relaciona con los kušitas (camitas) y su nombre sirve para denotar una región.

Los dedanitas (heb. *dēdāneh*, *dēdānim*) eran un importante pueblo de Arabia, citado a una con Teimā³, dedicado al comercio⁴; traficaban en jaeces para monturas⁵. También señala el T. M. que vivían en las inmediaciones de Edom⁶. Parece haber sido un lugar central de Arabia, ciudad o oasis, más que una tribu dispersa en el desierto, situado en la gran ruta caravarrera. Sin embargo, atendiendo al texto bíblico, parece que hubo varias localidades llamadas Dēdān, o habitadas por los dedanitas, lo cual pudiera explicarse teniendo en cuenta que dicho pueblo quizá irradió desde la capital a una amplia extensión de tierra en vez de concentrarse en un único sitio. Así, el lugar relacionado con → **Edom** debió de pertenecer a tal región y no a la misma Arabia; hubo otro más al sur, en el oasis de el-ʿEla, con el que acostumbra a identificarse Dēdān, entre Teimā y Medina, mencionado en una inscripción minea. Abel opina, no

obstante, que la altiplanicie de el-Ḥesmah, que atravesaban las caravanas dedanitas, ha de considerarse como territorio suyo y aun como una prolongación de Edom, a diferencia de Jaussen y Savignac que lo desdoblan geográficamente. Clamer apunta, siguiendo a los autores anteriores, que el Dēdān de Gn 10,7 tiene que buscarse aún más al mediodía, en el Yemen, cerca de su hermano Šēbā'.

De las inscripciones se desprende que los lihyaníes, al frente de los cuales había un rey, poblaban Dēdān; mas existía asimismo un *kebīr* o residente mineo del reino meridional de Ma'in. Musil supone que hubo en Dēdān un *kebīr* sabeo durante la hegemonía de Saba y que los asirios no hablan de Dēdān por estimarlo incluido en el reino de los sabeos (cf. Abel).

¹Gn 10,7; 1 Cr 1,9. ²Gn 25,3; 1 Cr 1,32. ³Is 21,13-14; Jer 49, 7-8; Ez 25,13. ⁴Ez 38,13. ⁵Ez 27,20. ⁶Jer 49,8; Ez 25,13.

Bibl.: F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, I,15,1. A. JAUSSEN - R. SAVIGNAC, *Mision archéologique en Arabie*, II, Paris 1914, pág. 29 y sigs. M. LIDZBARSKI, *Ephemeris*, III, Giessen 1915, pág. 273. F. HOMMEL, *Grundriss der Geographie und Geschichte des Alten Orients*, 2.^a ed., Munich 1926. ABEL, I, págs. 293-294, con bibliografía. G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, págs. 328-329. F. WINNET, *A Study of the Lihyanite and Thalmudic Inscriptions*, Toronto 1937. W. F. ALBRIGHT, *Dedan*, en *BHTh*, 16 (1953), págs. 1-12. A. CLAMER, *La Genèse*, en *La Sainte Bible*, I, Paris 1953, págs. 210-211. SIMONS, §§ 60, 68, 377, 1428 (a).

J. A. G.-LARRAYA

DĒDĀNEH. Según el libro de Ezequiel¹, nombre que se da a los descendientes de → **Dēdān**, llamados co-

rrientemente en el AT hebreo con el nombre de *dēdānīm* (o dedanitas).

¹Ez 25,13.

DĒDĀNĪM. Descendientes o hijos de → **Dēdān** nombre que se da en el AT a uno de los descendientes de Abraham, habido de su segunda mujer Qēṭūrāh.

DEDICACIÓN, Fiesta de la (heb. *ḥānukkāh*; τὰ ἐγκαίνια, ἐγκαίνισμός; Vg. *dedicatio*). Jidas Macabeo estableció esta fiesta para conmemorar la purificación del Templo tres años después que Antíoco Epífanes lo profanase, esto es, en 25 de *kislēw* (= noviembre-diciembre) del año 168 A.C., el 148 de la era seleucida. La «fiesta de la Dedicación» duró ocho días; se ofrecieron sacrificios pacíficos y estuvo acompañada de músicas y cánticos. La iluminación de las casas y de las sinagogas, que ponía de relieve su carácter alegre, hizo que se llamara también «fiesta de las Luces». Recibe asimismo los nombres de «fiesta de la Inauguración» (= *ḥānukkāh*), «de la Renovación» y «de la Dedicación», que son la traducción de sus nombres griego y latino. Se convirtió en la gran fiesta del invierno. Para que perdurase el recuerdo de tan fausto suceso, se decidió renovar la festividad de año en año, durante ocho días. En ellos se celebraban, sin que cesase el trabajo, servicios religiosos especiales. La fiesta de la Dedicación persiste en el actual calendario judío con su nombre hebreo.

1 Mac 1,54; 4,36-59; 2 Mac 1,9.18-36; 2,9 y sigs.; 10,1-8.

Bibl.: F. JOSEFO, *Ant. Jud.*, 12,7,325. F. M. ABEL, *La fête de la Hanoucca*, en *RB*, 53 (1946), págs. 538-546; id., *Les Livres des Macabées*, Paris 1949, *ad. loc.* A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, II, Paris 1953, págs. 416-417. HAAG, col. 1595.

P. ESTELRICH

DEDO (heb. *ʿešbaʿ*; δάκτυλος; Vg. *digitus*). Unas veces aparece citado en la Biblia en sentido recto¹ y otras en sentido figurado, para indicar la potencia o actividad del que obra; por ejemplo, el dedo del hombre hace ídolos² o el de Dios hizo los cielos³.

¹Éx 29,12; 2 Sm 21,20, etc. ²Is 2,18. ³Sal 8,4.

DEDO (cf. *supra*; sum. *ŠU ŠI* = *ubanu*). La más corta medida de longitud judía, equivalente a 0,018 m, citada una sola vez en el AT¹. En cambio, aparece con frecuencia en el Talmūd y en las diversas metrologías de la antigüedad (→ **Metrología**).

¹Jer 52,21.

Bibl.: A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, II, Paris 1953, págs. 245, 246. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, Paris 1958, pág. 299.

J. VIDAL

DEDO DE DIOS (heb. *ʿešbaʿ ʿēlōhīm*; δάκτυλος Θεοῦ; Vg. *digitus Dei*). Hay unos pocos pasajes en la Biblia en que la palabra «dedo» se aplica a Dios.

Es propio del genio de las lenguas semíticas expresar lo abstracto con lo concreto y las realidades espirituales con nombres de realidades corpóreas. Por eso se aplica la palabra «dedo» a Dios en sentido figurado. Aun dentro de este lenguaje a veces, en virtud de una sinécdoque en que se toma la parte por el todo, «dedos»

indican lo que en otros pasajes dicen igualmente «mano» o «brazo». En este caso, «dedos» representan la potencia o actividad divinas, expresadas con una atrevida metáfora antropomórfica que hemos de reducir a su justo valor. El salmista, al considerar las maravillas del firmamento, afirma jubilante que son obra de los dedos de Dios¹, donde sin duda quiere subrayar también la facilidad con que Dios las ha hecho y deducir de la grandeza de lo creado algo de la grandeza infinita del Creador. La fase lapidaria del AT: «el dedo de Dios escribió las tablas de la Ley»², con la cual se señala el origen divino del Decálogo y de la Ley mosaica, tiene un sugerente contrapeso en la narración evangélica, cuando Jesús, para librar a la mujer acusada de adulterio, iba escribiendo con su dedo en el polvo los pecados ocultos de los acosadores; con lo cual, dado que prácticamente sólo sabían leer, con exquisita sabiduría humana y pleno poder divino solucionó una cuestión legal en el espíritu de la nueva Ley³. Pero por antonomasia se habla del dedo de Dios, cuando Yahweh obra milagros y prodigios. En las maravillas de las plagas de Egipto, los adivinos no logran remediar la presencia de los mosquitos que aparecieron por medio de la acción de Aarón, y exclaman: «Esto es el dedo de Dios»⁴, es decir, el portento es de tal clase, que sólo puede provenir de Dios y, por tanto, la legación de sus dos enviados, Moisés y Aarón, es auténtica. En contraposición a estas afirmaciones, es trágica la ironía contra los ídolos, hechos por dedos de hombres⁵ y cuyos dedos inertes no pueden hacer nada⁶. En esta misma línea, si los dedos de Jesús, personaje histórico, obran portentos divinos, es prueba de que Él es legado auténtico de Dios y es Él mismo Dios (Yahweh), como afirma. Jesús separa a un sordomudo de la turba, le pone un punto de saliva en la lengua (en aquel tiempo se le atribuían virtudes medicinales), le entra suavemente los índices en ambos oídos. Hasta aquí ha empleado un lenguaje de gestos para aquel que no podía oír el lenguaje de la voz. Le indica con ello que le quiere curar la lengua para que hable y abrirle los oídos taponados por la enfermedad constitucional para que oiga. Levantando luego los ojos al cielo, Jesús suspira. Con ello indica al tarado que pida en su corazón auxilio a Dios. Cuando le ha preparado convenientemente, impera Jesús de su propia autoridad «¡Abríos!» a lengua y oídos, y se produce el milagro⁷. Del mismo modo, cuando echa a los demonios, para demostrar que ha llegado el Reino de Dios (que es la Iglesia con sus personas, atributos y prerrogativas), porque de lo contrario el demonio se destruiría a sí mismo⁸, se dice que los echa con el dedo de Dios, es decir, con virtud divina⁹. Es interesante constatar el lugar paralelo de Mateo, que confirma la explicación fundamental de la palabra en este sentido. Donde Lucas pone «dedos», Mateo habla de «Espíritu de Dios» (ἐν Πνεύματι Θεοῦ)¹⁰, es decir, Jesús obra con virtud y potencia divinas. La fe católica expresa bellamente su doctrina trinitaria, sirviéndose, entre otras, de esa imagen concreta de la Biblia. Como el brazo procede del que lo posee, y el dedo del brazo y a la vez del que lo posee, el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo. De ahí que se le llame «dedo de Dios»¹¹, atendiéndose especialmente a su manifestación como potencia infinita. Por

eso se canta en el himno pentecostal: *Digitus paternae dexterae*.

Caso especial forma un pasaje de Isaías. El profeta habla en aquel contexto de la pronta liberación del pueblo de Yahweh. Dios es capaz de cumplir todas sus promesas, porque su potencia, verdad y sabiduría son infinitas. Para expresar esto gráficamente, dice Isaías que nadie de los mortales ha podido medir sin esfuerzo, a causa de su magnitud, los componentes tripartitos del mundo universo: mar, cielo y tierra. Pues eso que para el hombre es inmenso, para Dios es como nada; lo abarca con los sencillos elementos de su mano:

«¿Quién ha conmensurado con sólo el hueco de su mano todas las aguas del mar, y ha abarcado el firmamento con sólo la extensión de su palma, y con sus tres dedos ha sujetado todo el barro que forma la tierra?»¹²

La dudosa lectura de 12 a *mym*, «aguas», del T.M. la resuelve el manuscrito de Qumrān 1QIs por haplografía *my ym*, «aguas del mar». El palmo (12 b) era, como medida, la extensión que daban los cuatro dedos de la mano plana sin extender. En Éx 25,25 y 37,12, donde el Texto Masorético pone «palma», la Vg. dice «cuatro dedos». En 12 c las versiones (LXX y Vg.) tienen «tres dedos», donde el T.M. pone *šālīs*. Según algunos comentaristas (Fillion), *šālīs* es un tercio de 'ēfāh, medida para áridos, a la cual se han dado muy distintos valores. Vigouroux menciona para una 'ēfāh, litros 39,392; 38,88; 36,44; 29,376; 21,420; 18,088.

Suponiendo 38,88, su tercio o *šālīs* sería 12,91 litros, cantidad exorbitante. Ahora bien, el versículo 12 abc es un tríptico entre evidentes dísticos que le preceden y le siguen. Teniendo en cuenta los otros elementos de ese tríptico de Isaías, puestos en paralelismo (cuenco de la mano, palmo estrecho), el *šālīs* ha de ser una cosa diminuta, algo así como el pellizco de barro que coge el alfarero con el pulgar, índice y medio. Según esta última explicación, que parece más probable, se hablaría en Is 40,12 c de los dedos de Dios, más inmensos que la inmensidad y de potencia suprema, expresándose con una metáfora el infinito poder de Dios.

¹Sal 8,4. ²Éx 31,18; Dt 9,10. ³Jn 8,1-11. ⁴Éx 8,15 (Vg. 8,19). ⁵Is 2,8. ⁶Sab 15,15. ⁷Mc 7,31-37. ⁸Lc 11,14-23. ⁹Lc 11,20. ¹⁰Mt 12,28. ¹¹Cf. Éx 8,15. ¹²Is 40,12.

Bibl.: DB, II, col. 1864. L. CL. FILLION, en *La Sainte Bible*, V, 3.^a ed., París 1901, pág. 423. F. FELDMANN, *Das Buch Isaías*, II, en *Exegetisches Handbuch zum Alten Testament*, Münster 1926, pág. 34. R. AUGÉ, *Isaías*, en *La Biblia de Montserrat*, Montserrat 1936, pág. 52. E. POWER, *Isaías*, en *Verbum Dei*, II, Barcelona 1956, pág. 460. A. PENNA, *Isaia*, en *BG*, Turin 1958, pág. 409.

S. BARTINA

DEFFENNAH, Tell. Nombre de lugar árabe moderno de Palestina relacionado con la identificación del topónimo del AT llamado en hebreo → *Tahpēnēs*.

DEĞÜN, Hīrbet. Topónimo árabe moderno de Palestina que se relaciona con la localización de → **Bēt Dāgōn**, población citada en la segunda provincia de Judá, situada en la Šēfēlāh.

DEHĀWĒ (q. *dehāyē*; pr. *daha*; Δαυαῖοι [A]; Vg. *Dievi*). Uno de los pueblos que enviaron, con Rēhūm

y Šimšay, una carta al rey Artajerjes acusando a los habitantes de Jerusalén de restaurar la ciudad¹. Los masoretas lo consideran como el nombre de un pueblo y ciertamente se menciona, así llamado, en los textos persas (*daha*) y en los autores clásicos (por ejemplo, Herodoto y Estrabón: Δάιοι, Δάαι, y Livio: *Dahae*), que quizá sea el Daguestán. Muchos especialistas no admiten esta interpretación, viendo en el vocablo una grafía errónea de *dī hū* («es decir»).

¹Esd 4,9.

Bibl.: HERODOTO, *Hist.*, 1,125. ESTRABÓN, *Geog.*, 7,3,12. T. LIVIO, *Hist.*, 35, 48. J. BEWER, *Text des Buches Ezra*, Gotinga 1922, pág. 51. F. HOMMEL, *Ethnologie und Geographie des Altan Orients*, Munich 1926, págs. 196-198. H. H. SCHAEDEER, *Iranische Beiträge*, I, Halle 1930, pág. 220. F. MICHAËLI, en *BP*, I, pág. 1480, n. 9.

G. SARRÓ

DEHĀYĒ. Nombre que aparece en el texto hebreo del AT como una corrección propuesta por los masoretas al nombre de → *Dehāwē*.

DEIR 'ALLAH, Tell. Topónimo de la Palestina actual, que se identifica con la situación de la antigua ciudad bíblica de → *Sukkōt*.

DEIR EL-DŪMAH, Hīrbet. Nombre de un sitio arqueológico moderno de Palestina, citado según su transcripción árabe, que se identifica con la antigua población del T.M. llamada → *Dūmah*.

DEIR SALLĀM, Hīrbet. Antiguo conjunto de ruinas, según la grafía dialectal árabe de la moderna Palestina, con el cual se identifica la población del período helenístico denominada → *Cafarsalama* cuya etimología es, atendiendo a la forma que transmite el AT, «aldea de la paz», etimología que corresponde bastante exactamente a la forma árabe actual.

DĒLĀYĀH(Ū) («Dios libró»; saf. *dly*; El. *dlyh*; cf. ár. *dalā*; Δαλαῖας, Δαλαῖα; Vg. *Dalaia*[s]). Nombre de cinco personales veterotestamentarios:

1. (heb. *dēlāyāh*). Sexto hijo de Elyō'ēnay, de la posteridad de Zorobabel¹.

2. (Ἀδαλαῖ; Vg. *Dalaiau*). Jefe de la vigésimotercera clase de los sacerdotes, establecida en tiempos de David².

3. Príncipe, hijo de Šēma'yāhū. En compañía de Jēlnātān y de Gēmaryāhū, suplicó al rey Joaquín que no arrojase al fuego el rollo que contenía la profecía de Jeremías³.

4. (heb. *dēlāyāh*). Fundador de una familia. Sus descendientes regresaron con Zorobabel y no pudieron demostrar genealógicamente su origen israelita⁴.

5. (heb. *dēlāyāh*). Hijo de Mēhētab'ēl, padre de Šēma'yāh y contemporáneo de Nehemías⁵.

¹1 Cr 3,24. ²1 Cr 24,18. ³Jer 36,12,25. ⁴Esd 2,60; Neh 7,62. ⁵Neh 6,10.

Bibl.: A. COWLEY, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.*, Oxford 1923. NOTH, 375, págs. 21, 180. G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, págs. 66, 274.

M. V. ARRABAL

DELFIN. En varios pasajes de Éxodo¹ y Números² se citan pieles destinadas a cubrir el Tabernáculo o a envolver ciertos objetos del mismo. El animal a que pertenecían se llama en hebreo *tāḥaš* (pl. *tēḥāšim*), en cuyo nombre las versiones antiguas vieron una alusión a un color (LXX, ὑακίνθινον; Vg. *ianthinus*, «violeta»). Se refiere, en realidad, a la piel o cuero de un animal, que se ha identificado con el tejón, la marta, la foca, el carnero, etc. La identificación más comúnmente aceptada, basándose en la analogía de su nombre árabe (*tuḥas*), es con el «delfín», aunque también se ha propuesto asimilarlo a la voz egipcia *ths*, «piel, cuero», o *ths*, «un modo de adobar las pieles». En Ezequiel³ se habla de calzado hecho con *tāḥaš*. A causa de la dificultad que ofrece la captura del delfín, es quizá preferible reconocer en el *tāḥaš* al dugongo, corriente en el mar Rojo, cuyo cuero utilizan aún los beduinos en la confección de calzado, lo que permitiría interpretar adecuadamente el texto mencionado de Ezequiel.

¹Éx 25,5; 26,14; 35,7.23; 36,19; 39,34. ²Nm 4,6.8.10-12.14. ³Ez 16,10.

Bibl.: F. S. BODENHEIMER, *Animal and Man in Bible Lands*, Leiden 1960.

T. DE J. MARTÍNEZ

DELITO (heb. *‘ābērāh*, «transgresión»; ὀδίκημα; Vg. *delictum*). 1. CONCEPTO DEL DELITO Y CRIMEN EN EL AT. Según el derecho penal actual, delito o crimen es toda acción u omisión voluntaria contraria a la ley positiva y penada por ésta; según el derecho penal mosaico y los tratados jurídicos hebreos, el delito y el crimen no son puramente una transgresión de la ley en vigor: todo delito es una *‘ābērāh*, una transgresión, un pecado, una ofensa a Dios. No hay en el derecho hebreo leyes únicamente humanas, ni mandamientos exclusivamente penales.

Siendo ése el carácter del delito bíblico, se comprende que las penas del derecho mosaico sean más de índole expiatoria (expiación de la ofensa hecha a Dios) que vindicativa.

El código mosaico no asigna una pena a todos los delitos. Sin embargo, algunos de ellos se castigan, siendo la autoridad humana la encargada de aplicar la sanción (→ **Penas**).

2. CLASE DE DELITOS. Los delitos penados por la Ley mosaica son de tres clases:

a) Delitos contra la persona (*adversus iura personarum*): homicidio voluntario o involuntario, y mutilación. herida de un miembro o parte del cuerpo humano. Este género de delitos se consideran no sólo como una ofensa a Dios, sino como ofensa al Estado y, por lo mismo, no se admite en su caso una compensación monetaria.

b) Delitos contra la propiedad (*adversus iura rerum*). Dado que los de esta índole no lesionan derechos tan intrínsecos y personales como los anteriores, cabe en ellos la indemnización pecuniaria.

c) Delitos contra el culto, la religión, la sociedad, la nación y el Estado, esto es, la transgresión de preceptos de carácter religioso, social y político, tales como la

profanación pública de los mandamientos rituales, el sacrilegio, la idolatría, falso testimonio, inmoralidad e incesto.

Los delitos enumerados pueden agruparse en las siguientes divisiones: delitos contra la religión, delitos de sangre, contra la familia, contra la moral y contra la propiedad.

3. DELITOS CONTRA LA RELIGIÓN. En los tres primeros mandamientos del Decálogo se expresan explícitamente los principales delitos contra la religión¹, estando implícitamente comprendidos en ellos: la blasfemia, el sacrilegio, la apostasía, la idolatría, el perjurio y la inobservancia de las fiestas.

La Biblia juzga de modo inexorable a quienes intentan persuadir al individuo o la colectividad de que adoren a un dios ajeno o descuiden los deberes del culto. Por ello se prohibía la adoración de las imágenes y divinidades extrañas, amenazando con el exterminio de los transgresores de dicho precepto². El Talmūd, aunque no eliminó por completo la pena capital, introdujo algunas variaciones con el fin de dificultar la ejecución del reo. La blasfemia era también castigada con la pena más severa, sin distinguir si el culpable era israelita, gentil o prosélito³. Asimismo se penaban las artes mágicas, a las que tan aficionados eran los pueblos del antiguo Oriente. El AT condena la hechicería y la adivinación: «A la hechicera no dejarás viva»⁴. En lo que atañe a la inobservancia del sábado, la Ley se muestra muy rigurosa⁵. Existen rigurosas sanciones contra los que no ayunaban en el Día del Perdón, así como contra los que no respetaban las ceremonias de las Pascua; su infracción se pagaba con la vida⁶.

¹Éx 22,20. ²Dt 4,3.4.24.25. ³Lv 22,2.3.10; Nm 18,7; Lv 24, 11.14.16. ⁴Éx 22,17. ⁵Éx 31,14-15; Nm 15,32-36. ⁶Lv 23,27-29; Nm 9,13.

4. DELITOS DE SANGRE. Muchos pasajes veterotestamentarios indican que el homicidio se castiga con la pena de muerte; sin embargo, el crimen debe ser probado por no menos de dos testigos¹. Se distinguía entre homicidio voluntario e involuntario, no siendo este último castigado con la muerte. El culpable podía refugiarse en una ciudad de asilo² o huir; pero el derecho de asilo se extinguía cuando había mediado odio o astucia. En tal caso, los parientes de la víctima gozaban del derecho de venganza y, si requerían la presencia del culpable, éste estaba obligado a comparecer. Sin embargo, en caso de que se comprobara su inocencia, se le restituía a la ciudad de refugio (→ **Goelato y Asilo, Derecho de**).

El Talmūd reconoce también el derecho de legítima defensa. Hay una serie de normas precisas y severas para castigar los delitos de lesión³. Si el golpeado o lastimado sobrevive, la pena se reduce al pago de una indemnización a título de daños y perjuicios. Un esclavo maltratado por su dueño, si sobrevivía a los golpes, recibía la libertad.

La Ley dispone que el culpable de infanticidio sea reo de la última pena, lo mismo quien produzca un aborto o infiera lesiones a una mujer grávida. El AT establece que los animales, como el hombre, están sujetos a la pena que castiga el homicidio. Así, por ejemplo, el buey



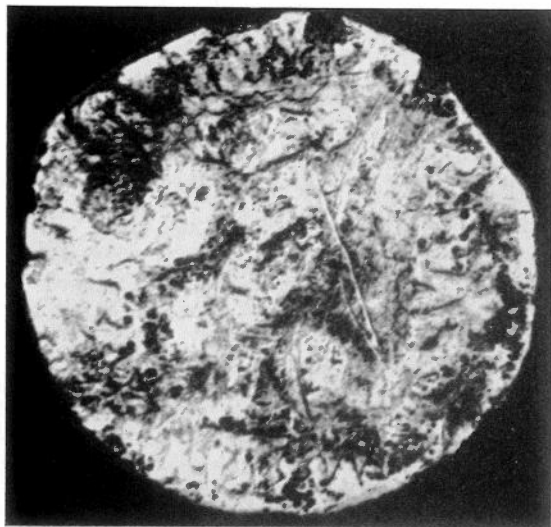
Anverso de una moneda acuñada por el soberano Demetrio I. (Foto Monasterio de Montserrat)

que mataba a un hombre debía ser lapidado hasta la muerte.

¹Gn 9,6; Éx 21,12.14. ²Dt 19,4; Jos 20,3.9. ³Éx 21,14.18.19. 21.28.31.

5. DELITOS CONTRA LA FAMILIA. El AT no señala ninguna pena sobre el parricidio, tal vez porque albergaba la convicción de que jamás hombre alguno cometería acto tan bárbaro. No obstante, estableció penas severas para el hijo que, oralmente o de hecho, maltratase o injuriase a sus padres, así como al que los maldijera, condenándole a sufrir la pena de muerte por ello¹. El Deuteronomio establece que el hijo desobediente

Demetrio I. Reverso de la moneda seleucida anterior. (Foto Monasterio de Montserrat)



morirá apedreado². El derecho absoluto del padre sobre sus hijos, en cuestiones de vida y muerte, no se aplicó según parece: sin embargo, ello no significa que la Biblia no lo autorizase. La Ley proporciona una idea de la amplitud de la autoridad del jefe de la familia sobre cuantos constituían parte integrante de la misma.

¹Lv 20,9. ²Dt 21,18-21.

6. DELITOS CONTRA LA MORAL. Este concepto engloba una serie de faltas tales como la calumnia, el falso testimonio, el adulterio y los atentados contra el honor y la honestidad. La Biblia extrema sus disposiciones para combatir la calumnia y la injurias, y recomienda a los jueces que no presten oído a las palabras de un impostor. En castigo del falso testimonio³ debía aplicarse el Talión, aunque se ignora si se puso siempre realmente en práctica. El AT habla únicamente de las personas capacitadas para atestiguar, no de las excluidas, tales como las mujeres y los parientes de la víctima.

Las más duras penas castigaban los delitos contra la honestidad. Los adúlteros debían morir, tanto el hombre como la mujer; la sentencia no se ejecutaba siempre de la misma forma: unas veces eran lapidados⁴, otras condenados al fuego⁵, etc. La acción por adulterio competía solamente al marido. El ayuntamiento carnal extramatrimonial era un delito imputable no sólo a la mujer, sino también al hombre⁶. En el AT se halla el ejemplo de Tāmār condenada a morir en las llamas⁷; esta sentencia le fue dada (aunque no se cumplió) no por prostitución, sino por ser *yēbāmāh* (→ Viuda). En el delito de seducción el castigo (pago del *mōhār*) recaía sobre el seductor⁸.

¹Ecl 5,1-2; Éx 23,1-7; Prov 6,16-19. ²Dt 19,16.18.19.21. ³Dt 22,24. ⁴Lv 21,9. ⁵Dt 23,18. ⁶Gn 38,12.24. ⁷Éx 22,15-16.

7. DELITOS CONTRA LA PROPIEDAD. La Biblia castiga los delitos contra la propiedad por lo general con penas de tipo pecuniario, nunca con castigos corporales. Si el robo se realiza con violencia y el ladrón era matado, el que la infería la muerte era inocente¹. Si el ladrón conservaba en su poder lo robado, tenía que restituirlo y abonar el doble de lo robado a modo de indemnización². Si carecía de dinero, la pena se aplicaba sobre sus bienes muebles o inmuebles³. La legislación distingue entre el robo y el hurto. Cuando se trataba del hurto de un artículo en depósito, si el depositario decía, mintiendo, que le habían robado, debía restituir. Si el ladrón no era habido, el depositario declaraba ante los jueces no haber participado en el acto.

Se consideraba también delito contra la propiedad el falseamiento de las pesas y las medidas. El Deuteronomio⁴ prohíbe emplear pesos de diferentes tamaños a los establecidos, y en las sentencias de Salomón se encuentran diversas normas a este respecto⁵. La legislación mosaica prohíbe asimismo la usura⁶. El Levítico: y el Deuteronomio⁸ prohíben explícitamente, dadas las condiciones económicas de aquel tiempo, que se preste dinero o cualquier bien con interés «al hermano», pero permite tal género de préstamo al *nōkrī* («extranjero»), y prohíbe en especial prestar dinero con interés al pobre del pueblo⁹.

¹Éx 22,1. ²Éx 22,1-4.7-9.11.12.13. ³2 Re 12,2-4. ⁴Dt 25,13. ⁵Prov 11,1. ⁶Éx 22,24. ⁷Lv 25,36. ⁸Dt 23,19.20. ⁹Éx 22,24.

Bibl.: G. OSTBORN, *Tórah in Old Testament*, Lund 1945. D. DAUBE, *Studies in Biblical Law*, Cambridge 1947. J. VAN DER PLOEG, *Studies in Biblical Law*, en *CBQ*, 12 (1950), págs. 248-259; 13 (1951), págs. 28-32, 164-171, 296, 307. H. CAZELLES, *Loi Israélite*, en *DBS*, V, París 1952-1953, cols. 497-530, con amplia bibliografía. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, París 1958.

J. FAUR

DELOS (Δῆλος; Vg. *Delus*). Isla del mar Egeo, correspondiente al archipiélago de las Cícladas, célebre por su templo de Apolo. Su actividad más destacada fue la comercial. Floreció entre los años 315-166 A.C. Tuvo una colonia judía, muchos de cuyos miembros obtuvieron la ciudadanía romana. En la Biblia figura entre los pueblos y naciones a los que Roma anunció la firma del tratado de alianza con los judíos en época de Simón.

1 Mac 15,23.

Bibl.: F. M. ABEL, *Les Livres des Maccabées*, París 1949. SIMONS, § 1197.

D. VIDAL

DELTA. → **Egipto.**

DEMÁS (Δημᾶς, «hombre del pueblo», abr. de Δημήτριος, Δημόδορος, etc.; Vg. *Demas*). Cristiano de Roma, colaborador de san Pablo, por cuya mediación saludó a los colosenses¹ y a Filemón². Más tarde, «por amor a este siglo», abandonó al apóstol y fuese a Tesalónica³. Leyendas posteriores, que se basan en este último pasaje, le enjuician desfavorablemente.

¹ Col 4,14. ² Flm 24. ³ 2 Tim 4,10.

Bibl.: F. X. PÖZZL, *Die Mitarbeiter des Weltapostels Paulus*, Regensburg 1911, págs. 357-360. HAAG, cols. 320-321. J. SCHMID, *Demas*, en *LThK*, III, Friburgo 1959, col 213.

P. ESTELRICH

DEMETRIO (Δημήτριος, «perteneciente a Deméter»; lat. *Demetrius*). Nombre de cuatro personajes bíblicos y de otro que no aparece en la Biblia, pero que está relacionado con los tiempos bíblicos:

1. Demetrio I Sóter, que reinó en Siria entre 160-150 A.C. Era hijo de Seleuco IV Filopátor y sobrino de Antíoco IV Epífanes, el cual se adueñó del trono a la muerte de su hermano, mientras Demetrio, heredero legítimo, estaba en Roma como rehén. Éste hizo asesinar más tarde a Antíoco V y a Lisias, y se proclamó señor del reino. Impuso a Alcimo por sumo sacerdote de Jerusalén mediante su general Báquides, hasta que la actitud de Judas Macabeo y de sus partidarios le obligó a enviar a Nicanor, que murió derrotado por el jefe judío, y a Báquides, que mató a Judas en un batalla. Por sus discordias con Alejandro Balas, Demetrio hubo de hacer concesiones a Jonatán Macabeo, hasta que al fin, apoyó decididamente al aspirante Alejandro. Demetrio pereció en su lucha contra éste.

1 Mac 7,1-10.50; 2 Mac 14,1-40.

2. Demetrio II Nicátor, rey seleucida (145-138, 129-125 A.C.), hijo del anterior, se sublevó contra Alejandro Balas, forzándole a huir a Arabia, donde pereció asesinado. Por lo tanto, Demetrio pudo adueñarse del mando. Sin embargo, Diodoto Trifón, general leal al



Anverso de una moneda del monarca seleucida Demetrio II.
(Foto Monasterio de Montserrat)

soberano muerto, proclamó casi inmediatamente al hijo aún menor de Alejandro Balas, llamado Antíoco VI. Jonatán Macabeo apoyó al rebelde, aumentando su poder de una manera notable gracias a ello. Los partos aprisionaron a Demetrio durante una incursión que efectuaba en Persia, y en ella estuvo cautivo diez años. Pero, antes de que tal percance le ocurriera, había concedido independencia casi absoluta a los judíos. Finalmente recobró la libertad y el trono. A poco fue derrotado (en época de Juan Hircano) por Ptolomeo IV. Se refugió en Ptolemaida y zarpó en una nave hacia Tiro, donde le asesinaron.

1 Mac 10,67 y sigs.

Reverso de la anterior moneda del rey Demetrio II.
(Foto Monasterio de Montserrat)



3. Demetrio III Euceros (94-88 A.C.), cuarto hijo de Antíoco Grippo. Ayudado por los fariseos, que más tarde le abandonaron por favorecer a su propio rey judío, se opuso a Alejandro Janneo. No es seguro que el comentario a Nahúm, hallado entre los manuscritos del mar Muerto, se refiera a él cuando dice: «[Deme]trio, el rey griego que intentó entrar en Jerusalén con la ayuda de los que buscan la adulación»^A.

^AJOSEFO, *Ant. Iud.*, 13,13,5.

4. Platero de Éfeso, que vendía reproducciones de plata del famoso templo de Diana de dicha ciudad. Temiendo que las predicaciones de san Pablo redujeran sus grandes beneficios, excitó a sus conciudadanos y colegas hasta que se produjo el tumulto que indujo al apóstol a trasladarse a Macedonia¹.

5. Cristiano que mereció la recomendación de san Juan².

¹Act 19,23-20,2. ²2 Jn v. 12.

Bibl.: A. BOUCHÉ - H. LECLERCQ, *Histoire des Séleucides*, I, París 1913, págs. 239-337, 334-393. R. H. PFEIFFER, *History of New Testament Times*, Nueva York 1947, págs. 17-20. W. REES, *Demetrius I, King of Syria, in Scripture*, 4 (1949), págs. 107-114. F. M. ABEL, *Histoire de la Palestine*, I, París 1952, págs. 152-214. HAAG, cols. 321-322. J. M. ALLEGRO, en *JBL*, 75 (1956), pág. 90.

J. A. PALACIOS

DEMOFÓN (Δημοφών; Vg. *Demophon*). Gobernador y general sirio a raíz de la tregua concluida entre Antíoco V Eupátor y Judas Macabeo. Como los anteriores jefes de las guarniciones sirias, no fue fiel al pacto concertado por el monarca seleucida y su actitud hostil, seguida por sus colegas, incitó a los habitantes de las ciudades filisteas a reanudar la aniquilación de los residentes judíos.

2 Mac 12,2.

Bibl.: F. M. ABEL, *Les Livres des Maccabées*, París 1949, ad. loc.

D. VIDAL

DEMONIO (δαίμων, δαίμονες, δαιμόνια; Vg. *daemonium, daemon, daemones*). Nombre que se da a los ángeles que se rebelaron contra Dios y fueron precipitados en el infierno¹. Se aplica tanto al príncipe de ellos — el Demonio —, como a sus compañeros, los demonios. La palabra está tomada del griego, en que no tiene necesariamente sentido peyorativo, y se aplica a espíritus buenos y malos; pero en el NT siempre se adjudica a los malos espíritus, enemigos de los hombres². Recibe en la SE otros muchos nombres, unos aplicados exclusivamente al jefe, otros a todos en general: → **Satanás** («adversario»), diablo («calumniador», «acusador») → **Belcebú**, dragón, serpiente antigua, tentador maligno, adversario, espíritu inmundo, príncipes y gobernadores de este mundo de tinieblas, príncipe de este mundo, etc. El nombre de → **Lucifer** o **Luzbel**, con que tan corrientemente se designa al jefe de ellos, no está en la Escritura aplicado al demonio, aunque se ha tomado de Is 14,12-15, interpretándolo en sentido figurado.

¹2 Pe 2,4. ²Mt 9,34; Lc 11,14; Jn 8,49.

Bibl.: → *Demonología*.

A. PACIOS

DEMONOLOGÍA. Aunque el demonio se introduce obrando ya en el tercer capítulo del Génesis, bajo la forma de serpiente, y se presenta como causa de todos los males y de la muerte que aqueja a la humanidad y, aunque la creencia en espíritus malos forma parte del patrimonio universal de las creencias humanas, en las SE se evita nombrarle hasta los tiempos exílicos, sin duda para eludir la posibilidad de idolatría, común en los países vecinos que adoraban dioses del mal — piénsese, vgr., en el Set egipcio. En el libro de Job se le da ya el nombre de Satán¹ y lo mismo en Zacarías²; en Tobías se llama a uno de ellos el nombre de Asmodeo³; pero después del destierro se prohibió también pronunciar su nombre⁴. En el AT se le menciona con mucha frecuencia y dándole toda clase de nombres.

^A*Bērākōt*, 60,1.

¹Job 1,6,9,12; 2,1,3, etc. ²Zac 3,1-2. ³Tob 3,8.

1. **SU NATURALEZA**. Es la misma que la angélica, pues son ángeles caídos¹. Su pecado de soberbia² los convirtió en demonios. Su número es ingente, aunque parece ser menor que el de los ángeles que permanecieron fieles³. Su príncipe, que los incitó a la rebeldía, recibe varias denominaciones: diablo⁴, satanás⁵, dragón⁶, serpiente antigua⁷, Belcebú⁸ y Belial⁹. De sus compañeros conocemos el nombre de Asmodeo¹⁰, ángel del Abismo (→ ¹¹*ʿĀbaddōn*)¹¹ y, según algunos, ¹²*ʿĀzʾzēl*¹². Buscan en todo el mal de los hombres y Jesús vino a destruir su obra¹³.

¹Jn 13,44; 2 Pe 2,4; 1 Jn 3,8; cf. Ez 28,12-16; Is 14,12-15. → *Angelología*. ²Tob 4,14; Eclo 10,15; 1 Tim 3,6. ³Ap 12,4. ⁴Mt 25,41. ⁵Lc 11,18. ⁶Ap 12,7. ⁷Ap 20,2. ⁸Mt 10,25. ⁹2 Cor 6,15. ¹⁰Tob 3,8. ¹¹Ap 9,11. ¹²Lv 16,10. ¹³1 Jn 3,8.

2. **SU ACCIÓN EN LA SAGRADA ESCRITURA**. Hacen caer al primer hombre¹, disfrazándose de serpiente², y por su acción entró la muerte en el mundo³, por lo que Cristo le llama homicida⁴. Desde entonces siguió su lucha con el género humano⁵. En el libro de Job se nos presenta como recorriendo la tierra para hacer daño⁶, y acusando a Job ante Dios⁷, dando muerte a sus hijos e hijas y castigándole a él físicamente⁸, pero todo lo hace previo el permiso de Dios⁹: es, pues, un poder subordinado, y no aparece la menor traza de dualismo. En Tobías, Asmodeo mata a los siete maridos de Sara¹⁰, pero se nos advierte que fueron entregados a su poder por haberse abandonado a sus pasiones¹¹, y se nos enseña que con la oración puede vencerse¹². En los evangelios y epístolas, aunque no se desconoce su poder de hacer daño físico — recuérdense todos los posesos que Jesús curó —, se insiste sobre todo en su poder de hacernos mal espiritual con las tentaciones¹³, se nos previene contra sus engaños, ya que sabe transformarse en ángel de luz¹⁴, pero se insiste en que no se le debe temer, porque con la ayuda de Dios — oración y fe — se le puede y debe resistir, ya que Dios siempre da su ayuda para ello¹⁵. Por desgracia, no todos lo hacen¹⁶; de ahí que los hombres se hallen divididos en hijos de Dios o hijos del diablo¹⁷. En el Apocalipsis se describe esta lucha entre los dos bandos, que durará hasta el fin: Satanás y sus secuaces por una parte, como enemigos de la Iglesia, y los ángeles y fieles por otra. Pero su de-

rrota final está asegurada y su imperio, antes prácticamente indiscutido, lo destruyó Cristo con su muerte¹⁸.

¹Gn 3,1-6. ²Gn 3,1; Ap 12,9; 20,2. ³Gn 3,19; Sab 2,24; Heb 2,14. ⁴Jn 8,44. ⁵Gn 3,15. ⁶Job 1,7; 2,2; 1 Pe 5,8. ⁷Job 1,10-11; 2,4-5; cf. Ap 12,10. ⁸Job 1,13-19; 2,7-8. ⁹Job 1,12; 2,6; cf. 1 Cor 10,13. ¹⁰Tob 3,8. ¹¹Tob 6,17. ¹²Tob 3,10-25; 8,3. ¹³Lc 22,31; Act 5,3; 1 Cor 7,5; 2 Cor 2,11; 12,7; Ef 4,27; 6,11-12. ¹⁴2 Cor 11,4. ¹⁵Rom 16,20; Ef 6,12; 1 Pe 5,8. ¹⁶Jn 8,41.44. ¹⁷Act 26,18; Col 1,13; 1 Jn 3,10. ¹⁸Col 2,14-15; Heb 2,14.

3. SU ACCIÓN EN LOS HOMBRES ES TRIPLE a) Los impugna mediante la tentación¹, hasta el punto de llamarse el Tentador², y admitiéndose por algunos que cada uno tiene, al par de un ángel custodio, un demonio especial que le tienta. b) Los impugna mediante la obsesión o posesión diabólica³, y por eso Cristo dio a sus discípulos potestad para arrojar los demonios⁴, aunque a veces las simples enfermedades se atribuyen en la antigüedad al demonio, como causa más remota de la presencia del mal en el mundo. c) Procura, finalmente, atraérselos mediante pacto. En los evangelios se nos describe cómo el demonio se atrevió a proponerlo al mismo Cristo⁵.

¹Lc 8,12; 22,31; Ef 6,11-16; 1 Pe 5,8; Sant 4,7. ²Mt 4,3; 1 Tes 3,5. ³Mt 4,24; Mc 1,23-26; Lc 8,30-33, etc. ⁴Mt 10,1; Mc 16,17. ⁵Mt 4,9.

Bibl.: P. CARUS, *The History of the Devil and the Idea of Evil from the Earliest Times to the Present Day*, Chicago 1900. H. LESÉTRE, *Démon, Démoniaques*, en DB, II, cols. 1366-1373, 1374-1379. T.W. DANZEL, *Symbole, Dämonen und heilige Turme*, Hamburgo 1930. A. GRAF, *The Story of the Devil*, Nueva York 1931. B. RIGAUX, *L'Antéchrist*, Gembloux 1932. J. BONSRVEN, *Le judaïsme palestinien au temps de J.C.*, Paris 1935, págs. 239-246. F. OGARA, *«Adversarius... diabolus tamquam leo rugiens» (1 Pe 5,6-11)*, en VD, 16 (1936), págs. 166-173. H. TORCZYNER, *How Satan came into the World*, en Exp, 48 (1936-1937), págs. 563-565. D.J. SAUNDERS, *The Devil and Divinity of Christ*, en ThSt, 9 (1938), págs. 536-553. J. KÖNN, *Gott und Satan*, Friburgo de Br. 1949. U. URRUTIA, *El diablo. Su naturaleza, su poder y su intervención en el mundo*, 2.ª ed., México 1950. I. KAUFFMANN, *Töledot ha-šemünah ha-yisra'elit*, I, Jerusalén-Tel-Aviv 1955, págs. 742, 752; II, págs. 735-750.

A. PACIOS

DENABA. → Dinhabāh.

DENARIO (δηνάριον; Vg. *denarius*, «decena»). Moneda de plata, equivalente a diez ases, o a un dracma, con la efigie y la leyenda del César. Se le menciona muchas veces en el NT¹, especialmente como el jornal familiar de un viñador² y de un operario. Como el precio de dos medidas de trigo y seis de cebada³. Fue corriente en Palestina desde medio siglo A.C. (→ Monedas).

¹Mt 18,28; 22,19; Mc 12,15, etc.; Lc 7,41; 10,35, etc.; Jn 6,7, etc. ²Mt 20,9.13. ³Ap 6,6.

Bibl.: F. PRAT, *Le cours des monnaies en Palestine au temps de Jésus-Christ*, en RSR, 15 (1925), págs. 441-448. O. ROLLER, *Münzen, Geld und Vermögensverhältnisse in den Evangelien*, Karlsruhe 1929. HAAG, col. 322.

J. VIDAL

DENUNCIA. → Acusado y Acusador.

DEPORTACIÓN. Como pena por la que se confina o destierra a alguien a un lugar, por lo general alejado de la metrópoli, la deportación es un concepto propio del derecho romano, en el que la introdujo Augusto o quizá Tiberio. Los asirios y los babilonios deporta-



Denario con la efigie del emperador Marco Aurelio, anverso. (Foto Monasterio de Montserrat)

ban también a los pueblos vencidos total o parcialmente, tanto a Mesopotamia como a cualquiera otra parte de su imperio. En su caso, la deportación equivalía a un desarraigo de las personas que la sufrían, muchas veces completo y definitivo, por el que los soberanos mesopotámicos se proponían colonizar alguna región escasamente poblada de su imperio o minar la energía nacional y romper el sentimiento patriótico de las gentes subyugadas. La primera deportación se menciona en las fuentes del Próximo Oriente antiguo en el reinado de Tiglpileser I y aparece con frecuencia

Reverso del denario acuñado por el emperador Marco Aurelio. (Foto Monasterio de Montserrat)



en las mismas desde Tiglatpileser III en adelante (→ **Exilio**).

Bibl.: *ANET*, págs. 282-317, 321-322. A. VAN DEN BORN, *Déportation*, en *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, Turnhout-Paris 1960, col. 437.

J. VIDAL

DEPÓSITO (heb. *piqqādōn*; παραθήκη; Vg. *deposítum*). Contrato gratuito que permite la custodia de un objeto, que no se usa y se devuelve a petición del propietario. Si el depositario lesiona o hace desaparecer el depósito, paga una compensación, más un quinto del valor de la cosa, si su declaración es falsa¹. El Código de la Alianza² tiene en cuenta el depósito de animales, objetos muebles y dinero. Las disposiciones legales de las leyes de Ešnunna y el Código de Hammurabi son análogas a las israelitas.

¹Éx 22,6-12; Lv 5,21-26 (Vg. 6,2); Tob 1,14; 4,1.20; 5,3; 9,5. ²Éx 22,6-12.

Bibl.: *ANET*, pág. 159 y sigs., 163 y sigs. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*. I. Paris 1958, pág. 259.

G. SARRÓ

DEPÓSITO DE LA FE. Con esta expresión, derivada de algunos textos escriturísticos y sancionada por el Concilio Vaticano, la teología católica designa el conjunto de las verdades *per se* reveladas explícita o implícitamente, que, recibidas por los apóstoles, han sido confiadas al magisterio infalible de la Iglesia para que las guarde íntegramente, explique rectamente y defienda con eficacia según las necesidades de los tiempos^A. Estas verdades fueron reveladas a los apóstoles (órgano de la revelación pública) por Jesucristo en su convivencia de tres años con ellos, o por el Espíritu Santo luego de la ascensión del Señor, según su propia promesa¹. El «depósito de la fe», estrictamente entendido, quedó totalmente constituido o cerrado con la muerte del último de los apóstoles, estando contenido por completo en las llamadas fuentes de la revelación que son la SE y la tradición divina. A estas fuentes recurre el magisterio eclesiástico para conocer cuáles son las verdades reveladas por Dios, en cuya labor goza de la asistencia del Espíritu Santo, prometida por Jesucristo, por lo cual los fieles pueden someterse razonadamente y tienen obligación de asentir a la doctrina propuesta por el magisterio, que es la regla próxima de la fe de todos los fieles^B.

^A *Concilio Vaticano I*, sesión 3.^a, cap. 4 (DENZ, 1798, 1800). ^B Cf. Pio XII, *Humani generis*, en *AAS*, 42 (1950), págs. 563, 567, 569.

¹Jn 16,12-15.

No forma parte del depósito de la fe lo que solamente tiene un nexo necesario con las verdades reveladas, o sea lo revelado virtualmente y no formalmente. La Iglesia, en cumplimiento de su oficio de defender y explicar el contenido del depósito de la fe, puede imponer a los fieles, incluso bajo pena de excomunión, esas verdades sólo virtualmente reveladas, las cuales, sin embargo, siempre conservan su condición de tales y, por consiguiente, quedan fuera del depósito de la fe. Tampoco entran en él las revelaciones privadas, aun cuando disfruten de la sanción favorable de la Iglesia.

El origen de la expresión «depósito de la fe» ha de buscarse en san Pablo, quien, escribiendo a Timoteo,

habla por dos veces del depósito, en griego παραθήκη¹. La expresión se encuentra también en Tertuliano, con su explicación, que ha pasado a ser común en la teología y fue tomada por el mismo Concilio Vaticano citando a san Vicente de Lerins^A.

^A TERTULIANO, *De praescriptione*, 25, en *PL*, 2,37. V. DE LERINS, *Commonitorium primum*, 22, en *PL*, 667; cf. *Concilio Vaticano I*, sesión 3.^a, cap. 4 (DENZ, 1800).

¹ 1 Tim 6,20; 2 Tim 1,14.

Bibl.: Se desarrolla este tema en todos los tratados sobre la Iglesia, y en las tesis del Magisterio y su objeto. E. DHANIS, *Révélation explicite et implicite*, en *Lo sviluppo del Dogma*, Roma 1953, págs. 168-218. La definición del dogma de la Asunción (implícitamente contenido en el depósito de la fe) dio lugar a una abundante literatura sobre nuestro tema que recoge K. RAHNER, en *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln 1954, págs. 49-90. Entre otros, conviene destacar los estudios de C. COLOMBO, *La costituzione dogmatica «M. D.» e la Teologia*, en *SC*, 79 (1951), págs. 67-71, y C. DILLEN-SCHNEIDER, *Le sens de la foi et le progrès dogmatique du mystère marial*, Roma 1954.

J. CAPMANY

DÉQER (et. ?; cf. aram. *daqrā* *duqrā*, «zapapico»). Padre del intendente salomónico → **Ben Déqer**.

1 Re 4,9.

Bibl.: NOTH, 380, pág. 241.

DERBE (Δέρβη, gentilicio Δερβήτης^A; Vg. *Derbe*, gentilicio *Derbetes*^B). Ciudad de Licaonia, situada en la vía que iba de Antioquía a Iconio¹. Los romanos la incorporaron a Capadocia hacia el año 65 A.C., pero la reconquistó el indígena Antípater, amigo de Cicerón^C. En 41 D.C., el emperador Claudio la incorporó a la provincia romana de Galacia. Después de ser ape dreados en Listra, durante su primer viaje, Pablo y Bernabé visitaron y evangelizaron a Derbe², y el apóstol de las Gentes volvió a ella en su segundo viaje³. Algunos creen que fue la patria de Gayo (Γερβασίος⁴), pero a causa del adjetivo gentilicio usado (Γερβασίος y no Δερβήτης como Estrabón, Cicerón e Inscrpción) y Act 19,29, es mejor leer δουβ[η]πίος con D*gig, de Doberes, ciudad macedónica situada entre Anfipolis y Filipos.

Leake (1824) identificó a Derbe con Maden Sehir, en la región de Karaman. Posteriormente se la localizó en la comarca de Listra (a causa de Act 14,6), en Zosta o Losta por Sterrett y en Gudelissin por Ramsay. M. Ballance^D sitúa a Derbe mucho más hacia oriente, en Kerti Hüyük, a 22 km al norte nordeste de Karaman y a 90 km al este de Listra. La identificación se funda en una inscripción dedicatoria del consejo y del pueblo de Derbe (Δερβήτων ἡ βουλή καὶ ὁ δῆμος), que figura en la base de piedra caliza de una estatua descubierta en Kerti Hüyük. Una noticia turca del siglo xv se refiere a la aldea de Dirvi de la misma región de Karaman.

^A ESTRABÓN, *Geog.*, 12,6,3. PTOLOMEO, *Geog.*, 5,6,71 e *Inscrpción*. ^B CICERÓN, *Ad fam.*, 13,73. ^C Ibid. ^D *AnSt*, 7 (1957), págs. 147-153.

¹ Act 15,35; 16,1. ² Act 14,6.20-21. ³ Act 16,1. ⁴ Act 20,4.

M. MCNAMARA

DERCON. → **Darqōn**.

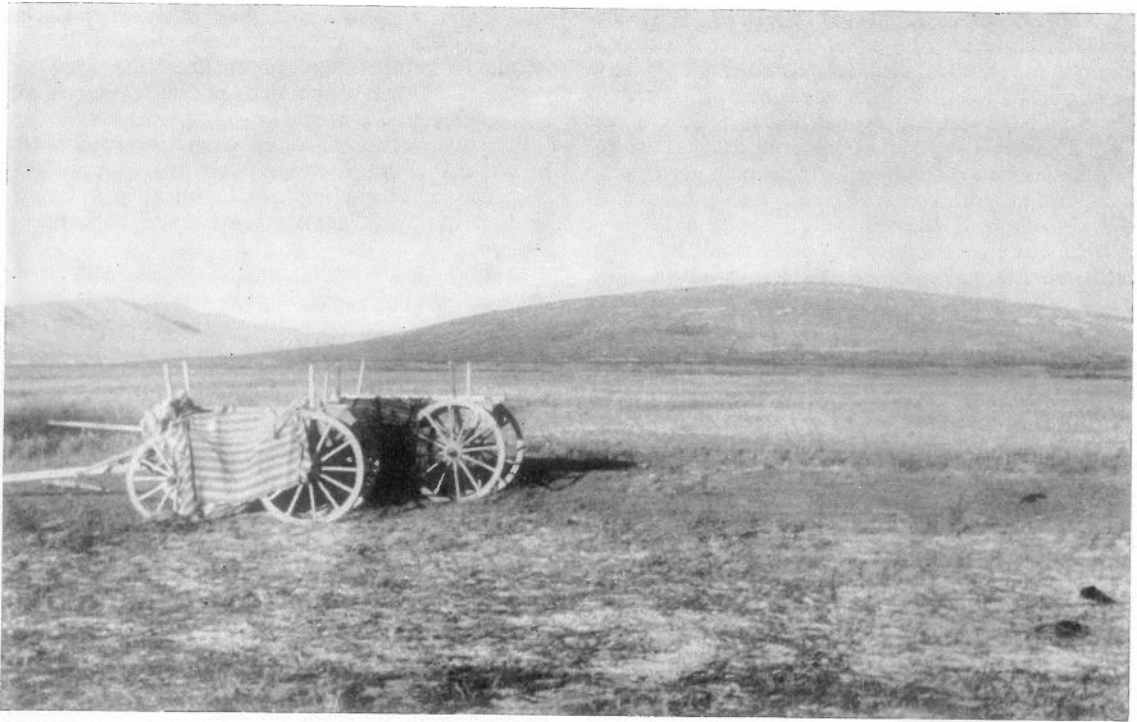
DERECHO CANÓNICO Y LA BIBLIA. El conjunto de leyes y normas, mediante las cuales lleva a



Monte del Decálogo. El Sinaí. Los picos de Ra's Šafšāfah forman parte del Ġebel Mūsā. Según una extendida tradición, desde la nube tempestuosa, posada en este monte, promulgó Yahweh los mandamientos del Decálogo. (Foto S. Bartina)

El-Rāḥah. Camino al Ġebel Kāterin, a lo largo del mačizo sinaítico. Este anfiteatro natural, capaz para centenares de miles de personas, se cree que fue el lugar donde se promulgó la Ley y se estableció la primera Alianza. (Foto S. Bartina)





Kerti Hüyük. Tell o colina artificial de la actual Turquía, que, muy probablemente, se ha de identificar como el lugar en que estuvo la antigua ciudad de Derbe. (Foto J. M. Villalaz, Archivo Termes)

cabo la Iglesia el bien común sobrenatural, halla en el NT su fuente primera y su inmutable constitución. Ésta puede reducirse a la institución del primado (Pedro y sus sucesores: can. 219)¹ y del Colegio de los Doce (apóstoles y obispos: can. 329)², con el poder de jurisdicción para atar y desatar en la triple esfera de las relaciones humanas (can. 948, 196): del hombre para con Dios, de los hombres entre sí y del hombre para con la Iglesia. El escaso número de normas constitucionales — inmutables por razón de su legislador, Jesucristo — permite al derecho canónico su característica elasticidad, elasticidad requerida por el predominio del aspecto ético y por una especial atención al bien personal. A la intangibilidad de la Ley revelada (Tōrāh) y a la inautenticidad de su mera interpretación (Talmūd), han sucedido en el NT la mutabilidad de la ley meramente eclesiástica (la mayor parte del derecho canónico) y la autenticidad de su interpretación, aun tratándose de la ley divina.

La jurisdicción de la Iglesia tiene por objeto las verdades reveladas (dogmáticas y morales: canon 1322)³ y los medios de santificación (sacramentos: canon 731)⁴, cuyas enseñanza y administración le han sido confiadas como presupuesto del acto de fe y causa o aumento de la vida sobrenatural (fin de la Iglesia y de su derecho).

La vida sobrenatural en sí misma, como interna que es, no está sujeta al poder eclesiástico: no es un bien social; pero por voluntad divina debe actuarse socialmente y para ello es preciso una organización de la Iglesia. Las dos funciones eclesiásticas (actuación y organización: orden y jurisdicción), aunque formalmente

diversas, están íntimamente ligadas en su realización. Ello explica el que aun el restablecimiento de la relación personal de amistad entre el alma y Dios, confiada por Jesucristo a la mediación jurisdiccional de la Iglesia, fuese regulada en los primeros siglos a través del instituto social y externo de la penitencia. Sólo lentamente ha ido la Iglesia desgajando el derecho canónico en sentido estricto — como organización social — del aspecto sacramental del fuero interno. La permanencia en la organización jurídica canónica de un fuero interno social, y el interés particular de la Iglesia por el bien individual del alma, vinculan el derecho canónico al NT con una radical diferenciación del derecho bíblico del AT y de cualquier otro derecho nacional.

No todo el dogma, la moral, el culto y la disciplina reveladas en el NT se hallan canónicamente formulados y urgidos, pero cabe distinguir en la ley formalmente eclesiástica — producida o al menos determinada y socialmente urgida por la Iglesia — cánones dogmáticos, morales, litúrgicos y políticos o constitucionales de origen bíblico, aparte los cánones disciplinares o estrictamente eclesiásticos, de los que hallamos los primeros indicios en el NT⁵, y que han ido variando en el correr de los tiempos con la progresiva acomodación del derecho positivo a las diversas circunstancias sociales (salvo el especial respeto que merecen a la Iglesia el derecho estrictamente apostólico y aun todo derecho tradicional). Incluso estos cánones se refieren siempre a alguno de los cuatro capítulos indicados: fe, costumbres, culto y régimen. Esta división del derecho canónico conserva reminiscencias del AT, donde hallamos

leyes dogmáticas, leyes morales (Decálogo), leyes ceremoniales de culto y leyes judiciales. Pero los nuevos cánones reciben toda su fuerza socialmente obligatoria de la voluntad del legislador eclesiástico. El que Jesucristo no haya venido a destruir la Ley y los profetas, sino a darles cumplida perfección⁶, debe entenderse principalmente del aspecto ético y del plan providencial del Creador, quien con la ley del AT no había pretendido sino tutelar la integridad de la fe y preparar la Nueva Alianza con una progresiva perfección moral del pueblo escogido. Los preceptos del AT han quedado, pues, como tales, abrogados y rigen a lo más en virtud de una nueva promulgación (*Conc. Trid.*, sesión XXIV, *De Matrimonio*, can. 3; DENZ, 973). El Talmúd e incluso la Tōrāh han perdido su valor aun como norma directiva por la naturaleza de la sociedad eclesiástica, espiritual⁷ y católica o universal⁸, muy diversa de la sociedad judaica, que era nacional y vinculada en gran parte a lo terrestre y temporal (social), aun en su mismo aspecto ético (obligación-responsabilidad-sanción).

El común origen remoto de la ley (Dios) ha movido al legislador eclesiástico a adoptar algunas normas del AT o a tomarlas como patrón de las nuevas, cuando servían al fin de su legislación, sobre todo en materia litúrgica y judicial: consagración de las iglesias y altares (canon 1165 y 1199)⁹; pago del diezmo (canon 1502)¹⁰; irregularidad del homicida (canon 985, 4.^o), etc.¹¹.

En los fragmentos de las antiguas decisiones pontificias o conciliares, que pasaron a ser cánones del *Corpus Iuris Canonici* abundan las citas de los libros sagrados sin otra pretensión que la de autorizar el texto con una reminiscencia bíblica (era frecuente en el ambiente cultural del tiempo). En vano pretenderíamos explicar el canon por el sentido literal o propiamente acomodado de la expresión revelada y citada.

El derecho litúrgico forma parte del derecho canónico (canon 2) y mezclado con las leyes disciplinares aparece en la *Didagé* y en las cartas de san Clemente Romano y de san Ignacio, pero habiendo aumentado extraordinariamente el número y complejidad de sus normas se vieron pronto recensionadas en derechos especiales y han venido a constituir una legislación paralela del derecho canónico más estrictamente dicho. Éste se limita en materia de culto a regular las líneas sustanciales.

¹Mt 16,16 y sigs.; Jn 21,15 y sigs. ²Mt 18,18 y sigs.; Jn 20,23. ³Mt 28,16 y sigs.; Act 6,4; 8,4. ⁴Act 6,6; 8,14 y sigs. ⁵Act 15,28-29; 1 Cor 5,1 y sigs.; 10,27-28; 11,6 y sigs. 33-34; 1 Tim 3,2,12; 2 Jn 10, etc. ⁶Mt 5,17. ⁷Jn 18,36. ⁸Mt 28,19. ⁹Ex 40,9 y sigs. ¹⁰Lv 27,30 y sigs. ¹¹Ex 21,14.

Bibl.: A. HARNACK, *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhundert*, Leipzig 1910. R. SOHM, *Kirchenrecht*, I: *Die geschichtlichen Grundlagen*, Leipzig 1892; II: *Katholisches Kirchenrecht*, Leipzig 1923. A. MÉDEBELLE, *Eglise*, en *DBS*, II, col. 487 y sigs. J. COLSON, *Les fonctions ecclésiastiques aux deux premiers siècles*, Paris 1956. G. D'ERCOLE, *Gesù Legislatore e l'ordinamento giuridico della sua Chiesa nei Vangeli*, Roma 1957.

M. CUYÁS

DERECHO CIVIL Y LA BIBLIA. El estudio comparado de la legislación bíblica con las legislaciones que contemporáneamente vigían en otros pueblos, muestra la superioridad ética y social del sistema israelita, sobre

todo en materia de matrimonio, servidumbre (esclavitud) y derecho patrimonial. Aparecen en el derecho bíblico un principio general de libertad e igualdad¹ y un régimen de favor para con el débil², que son aún hoy una aspiración de las reivindicaciones sociales.

El influjo de la Biblia en los diversos derechos civiles ha sido más bien indirecto, a través de las convicciones difundidas en el ambiente social cristiano y de las exigencias, que estas mismas convicciones obligaban a satisfacer.

El espíritu de clemencia, equidad y humanidad, propio del derecho bíblico, imprimieron una profunda huella en la evolución del derecho romano, codificado por Justiniano. Con la constitución y vigencia medieval del derecho común tuvo lugar una nueva penetración de los principios bíblicos en el derecho civil a través del derecho canónico.

Los principios generales del derecho común, que tanto deben a la Biblia, estuvieron en la base de los nacientes derechos nacionales y han recibido una más acusada formulación en los códigos modernos, por obra de quienes, aun profesándose escépticos y ateos, obraban a impulsos de exigencias puestas por Dios en su alma y desveladas por el contacto, al menos indirecto, con el derecho bíblico.

¹Nm 15,14-16. ²Ex 23,10-11; Lv 25,23 y sigs.

Bibl.: B. BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, Milán 1954. N. JAEGER, *Il diritto nella Bibbia*, Asís 1960.

M. CUYÁS

DERECHO HEBREO COMPARADO CON EL GRIEGO Y EL ROMANO. La ley bíblica, como la jurisprudencia griega y la romana, es un elemento significativo de la ley del antiguo mundo mediterráneo o como Leopold Wenger lo tituló, *Antike Rechtsgeschichte*. Aunque no se perciba ninguna influencia directa de la ley bíblica sobre la griega y la romana, o viceversa, resulta sumamente instructivo observar las semejanzas y, más aún, las diferencias entre las disposiciones y las nociones legales de estos tres pueblos, que tan transcendental influjo cultural tuvieron en la civilización europea.

Los pueblos antiguos consideraron por lo regular su ley como de origen divino. En la Escritura se declara explícitamente que Dios reveló a Moisés el acervo legal del Pentateuco. Igualmente Demóstenes aseveró que «cada ley es un descubrimiento y un don divino»^A; Cicerón mantuvo asimismo que *Lex nihil aliud nisi recta et a numine deorum tracta ratio*: «La ley no es sino la razón recta y proveniente de la celsitud de los dioses»^B. La ley empezó a adquirir una forma definida en cuanto los hombres comenzaron a presentar sus litigios a un juez¹. El pueblo de Israel, en el desierto, acudía con sus querellas a Moisés. Las sentencias que dictaba se llamaron *tōrōt*, lo que corresponde al término homérico δίκη, θέμις. Los hebreos creían que aquellos estatutos eran únicamente para ellos²; también los griegos aseguraban que sus leyes y costumbres eran privativas suyas, como nación, y que ofrecían un claro contraste con las de otros pueblos^C; y Cicerón decía que «era inverosímil cuán desordenada y absolutamente absurda es toda ley nacional distinta de la nuestra»^D.

^AAristoteít., A, 16. ^BPhil., 11,12. ^CEURÍPIDES, *Androm.*, 174 y sigs. y DEM., in *Lacritium*, 45. ^DDe *Oratore*, 1,44.97.

¹Cf. Éx 18,13-27. ²Cf. Dt 4,7-8; Sal 147,19-20.

La familia, en la acepción de unión de un hombre con una mujer y de los hijos nacidos de ellos, se considera por lo general el origen de la primitiva sociedad europea y el de la moderna. La Biblia describe la historia del pueblo judío como la evolución de la familia de Abraham¹. De modo parecido, los primeros recuerdos de la sociedad griega y romana tratan de la familia como de algo sólidamente establecido y universalmente considerado como una de las primeras asociaciones humanas. Aristóteles explica que la primera familia, οἰκία πρώτη, era una combinación de la posesión de propiedad, fuese de esclavos o de animales domésticos, con la relación del varón con la mujer, autorizando esta opinión con una cita de Hesíodo^A: οἶκον μὲν πρόω-τιστα γυναικά τε βοῦν τ' ἄροτῆρα.

Cuando la Escritura dice de Abraham: *Scio enim quod praecepturus sit fillis suis et domui suae post se*²: «Bien sé que mandará a sus hijos y a su casa después de él...», lo hace usando *domus* (heb. *báyit*) con el mismo valor que Ulpiano^B.

^APolítica, 1,2,5. ^BDigest., 50,16,195,4.

¹Ez 33,24; Is 51,2,2; cf. Mt 3,9. ²Gn 18,19.

Resulta, pues, natural que honrar a los propios padres fuese en la sociedad antigua un deber básico, como figura en el Decálogo¹; en Lv 19,3 se lee: «Cada

uno temerá (obedecerá reverencialmente) a su madre y a su padre, y mis sábados respetaréis». Nótese lo que Isócrates ha de decir: «Temed a los dioses, honrad a vuestros padres, respetad a vuestros amigos y obedeced las leyes»^A, «Pórtate con tus padres como quisieras que tus hijos se portasen contigo»^B. Esta última sentencia de Isócrates se anticipa a la *Regla Aurea*.

No sorprenderá, por lo tanto, que el acto de golpear a los propios padres mereciese la pena capital en la ley hebrea². Entre los griegos, el mismo delito es castigado con atimia (pérdida de los derechos de ciudadanía)^C, con el encarcelamiento o con el pago de una multa establecida^D. Según Platón, el ofensor era desterrado de por vida, y si regresaba a la tierra natal se le condenaba a muerte. La ley romana castigaba al que pegaba a sus padres amputándole la mano: *Qui patrem pulsaverit, manus ei praecidantur* («A quien golpear a su padre le sean cortadas las manos»)^E.

Se exigía con rigor la obediencia a los padres. El hijo rebelde era sentenciado a muerte según el juicio de los ancianos de la ciudad³. Pero los hebreos ignoraban el *ius vitae necisque* («derecho de vida y muerte»), que los romanos concedían al cabeza de familia en la función de su *patria potestas*⁴.

^AA Demónico, 16. ^BA Demónico, 14; cf. también Nícoles, 61.

^CESQUINES, *Timarco*, 4,42. ^DDEMÓSTENES, *Contra Timócrates*, 733.

^ECf. ALBANESE, *Scritti Ferrini*, III, Milán 1948, págs. 343-366.

¹Éx 20,12; Dt 5,16. ²Éx 21,15. ³Dt 21,18. ⁴Prov. 19,18.

La isla Tiberina de Roma durante una crecida del Tiber. En ella se abandonaba a los esclavos gravemente enfermos, los cuales quedaban libres si recobraban la salud. La suerte del esclavo romano contrasta con la del esclavo israelita. (Foto P. Termes)



Respecto al matrimonio de parientes cercanos, existen bastantes semejanzas entre la ley judía, griega y romana. Una importante diferencia está en que la judía prohíbe el de hermanastro¹. La misma regla se encuentra en la ley romana². Sin embargo, la griega permite que el hermano se case con la hermanastra, si la esposa no nació de la misma madre³. Entre los hebreos, un varón puede contraer matrimonio con su sobrina, pero no con su tía⁴, al paso que entre los romanos no podía casarse con ninguna de las dos⁵.

¹JUSTINIANO, *Inst.*, 1,10,1. ²LIPSIUS, *Das attische Recht*, pág. 476, n. 24. ³JUSTINIANO, *ibid.*, 1,10,3 y 5.

⁴Lv 18,9. ⁵Lv 18,12-14.

En la antigua sociedad, la esclavitud tenía una importancia inmensa, sobre todo en el mundo romano, como se infiere de las innumerables reglas del *Digesto* sobre la cuestión. En la Escritura, hay algunos estatutos que tienden a dulcificar la suerte de los esclavos. Por ejemplo, si el dueño golpea a uno, produciéndole la pérdida del ojo o de los dientes, tiene que manumitirlo¹. En la ley griega, si el amo maltrata al esclavo, éste puede acogerse a un asilo y demandar que le venda a otra persona². Igualmente, en Roma, si el esclavo maltratado se refugiaba en un templo (*fana deorum*), o junto a la estatua del emperador, se investigaba la queja y, si resultaba cierta, el esclavo era vendido a otro dueño³. Según Éx 21,20-21, si un hombre apaleaba un esclavo, y éste moría bajo su mano, le vengaba el debido procedimiento legal (*iudicio vindicetur*); pero si el lesionado sobrevivía uno o dos días, no era vengado, puesto que se trataba de la propiedad del amo. El autor de la *Collatio* (3,1,1) cita la regla paralela del derecho romano: «Si el esclavo muere a consecuencia de los azotes, el dueño no será acusado de asesinato, salvo que hubiese abrigado la intención de matar». Se disponía que, incluso tratándose del castigo o corrección de los esclavos, la medida del castigo debía tener límites.

¹Cf. LIPSIUS, *op. cit.*, pág. 428, n. 33. ²GAYO, 1,53.

³Éx 21,26-27.

Referente a la *lex talionis*, recuérdese que representa un principio subyacente a todos los primitivos estatutos y derechos de la humanidad. Es la primera definición de la justicia que aparece en la sociedad antigua, existiendo en cada código y sistema legal temprano de que se tiene conocimiento⁴. Entre los romanos, la ley del → **Talión** se aplicaba si las partes interesadas no llegaban a una componenda⁵.

⁴Sobre paralelos de Éx 21,24-26, cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nic.*, 5,5,3. ⁵GELIO, 20,1,14, citando las *Doce Tabas*.

Bibl.: E. R. GOODENOUGH, *The Jurisprudence of the Jewish Courts in Egypt*, New Haven 1929. HEINEMANN, *Philons griechische und jüdische Bildung*, Breslau 1932. B. COHEN, *The Relationship of Jewish to Roman Law*, reimpresión de *JQR*, NS, 34 (1943), págs. 267-280, 409-424; *id.*, *Civil Bondage in Jewish and Roman Law*, reimpresión del *Louis Ginsberg Jubilee Volume*, Nueva York 1945, págs. 113-132. *id.*, *On the Theme of Betrothal in Jewish and Roman Law*, reimpresión de los *PAAJR*, Nueva York 1949, págs. 69-135.

B. COHEN

DERECHO Y JUSTICIA BÍBLICOS. En la Biblia la denominación de ley, en su más amplia acepción, es *tōrah*, que abarca tanto la civil como la religiosa. En-

tiéndase por ley civil las disposiciones legales que prevalecen entre los miembros de una sociedad constituida. El término *mišpāt* (literalmente, «juicio pronunciado por un juez») significa, en su sentido más estricto, las reglas de legislación civil y, en el más amplio, la ley religiosa; así el Código de la Alianza¹ contiene estatutos civiles y religiosos, y en él hay una separación bastante definida entre ordenanzas de uno y otro género.

¹Éx 20,22-23,19.

Otro término empleado es *hōq* o *huqqāh*, derivado de *hāqāq*, «grabar». En la antigüedad se acostumbraba a grabar las leyes en tablas de piedra o de metal para su pública exhibición. Quizá el Código de la Alianza se grabó en piedra o madera y se mostró en algún santuario, pues la Escritura dice: «Éstos son los derechos que les propondrás»¹, y en Éx 24,4 se declara que Moisés escribió esas leyes y erigió doce pilares. Tal vez el *sēfer ha-bērit* se esculpió en dichas estelas. El Código de Hammurabi se colocó en el templo de Šamaš en Sippar; en Europa, el de Gortina se expuso en dicha ciudad de Creta y las Doce Tabas se exhibieron en el Foro Romano para que todos las leyesen.

¹Éx 21,1.

En 1 Sm 30,25 se narra que David dispuso que el botín se distribuyera a partes iguales entre combatientes y no combatientes, y que ese *hōq* y ese *mišpāt* debían ser el precedente para las edades siguientes. Polibio registra una similar disposición romana². Es digno de nota que Moisés creyó necesario establecer algunas leyes después del paso del mar Rojo y antes de la teofanía del Sinaí, que reciben la denominación de *hōq* y *mišpāt*³.

²10,16,15.

³Éx 15,25.

La ley primitiva descansaba originalmente en la costumbre, como observaron los escritores sagrados⁴. Se dio un importante paso para el desarrollo de la ley, cuando las partes se decidieron a presentar el asunto litigioso ante un juez o un tribunal, a fin de que sentenciara. Una vívida ilustración de esta fase de la historia legal de Israel se tiene en Éx 18,13-27, donde se informa de que las decisiones que pronunciaba Moisés en las querellas civiles a él presentadas están de acuerdo con el espíritu de los estatutos y leyes de Dios (*huqqē hā-ʾēlōhīm wē-tōrōtāw*)⁵.

⁴Gn 32,33; 34,7; Rut 4,7. ⁵Éx 18,16.

Las antiguas leyes civiles de los hebreos respondían a las necesidades de la época; pero como las leyes que se interpretan demasiado literalmente llegan a producir injusticias, algunas se aplicaron de modo más libre, conforme a los principios de justicia y de misericordia que preconizaron los grandes profetas, los cuales denunciaron también la mala administración legal y el extravío de la justicia, inevitables en una sociedad, aunque los imperfectos seres humanos tienen la facultad de juzgar a su prójimo desdichado, metido en las redes de la ley a causa de deudas o de cualquier otra iniquidad.

La Tōrah, la Ley por excelencia, ocupó siempre un lugar preponderante en la vida y en el pensamiento

El mar devónico, hace 320 millones de años, con su característica ictiofauna: un pez acorazado, *Dinichthys*, acosando a un par de tiburones primitivos, de 1 m de largo



judíos. Es digno de atención este pensamiento del profesor Kent: «La ley y la profecía no son antitéticas, sino diferentes expresiones de la misma revelación divina, aquélla mediante la vida y las instituciones de la nación, ésta por medio de la experiencia y los espíritus de algunos hombres especialmente iluminados por Dios. Los profetas proclamaron principios que los legisladores aplicaron práctica y concretamente a las necesidades de su tiempo y su raza. Unos y otros, a su modo, ejecutaron la voluntad de Dios en la vida nacional e individual, pero los legisladores estaban en contacto más próximo con la vida y, por consiguiente, sus escritos la retratan de manera mucho más concreta y viva»^A.

^A*Israel's Laws and Legal Precedents*, Nueva York 1907, pág. V.
Bibl.: Cf. el art. anterior.

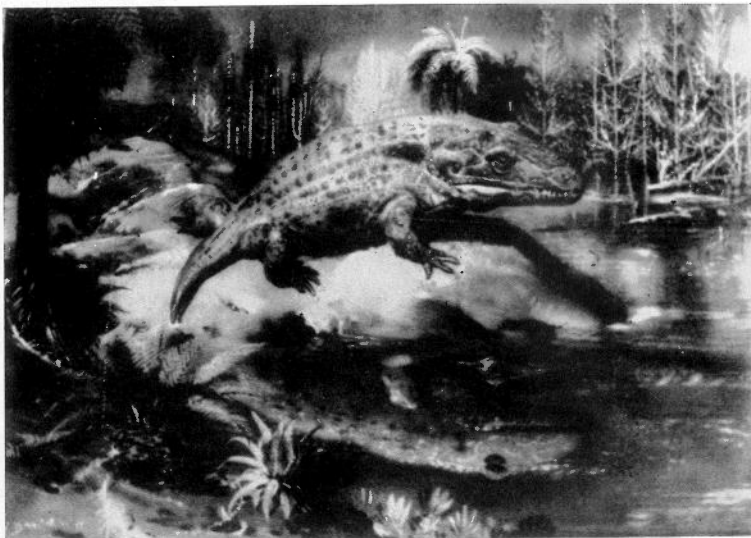
B. COHEN

DESARROLLO DE LOS ANIMALES. Como base para el enjuiciamiento del → **transformismo** tan íntimamente relacionado con la doctrina bíblica, es preciso atender al desarrollo de los animales, en su aspecto histórico y científico más amplio.

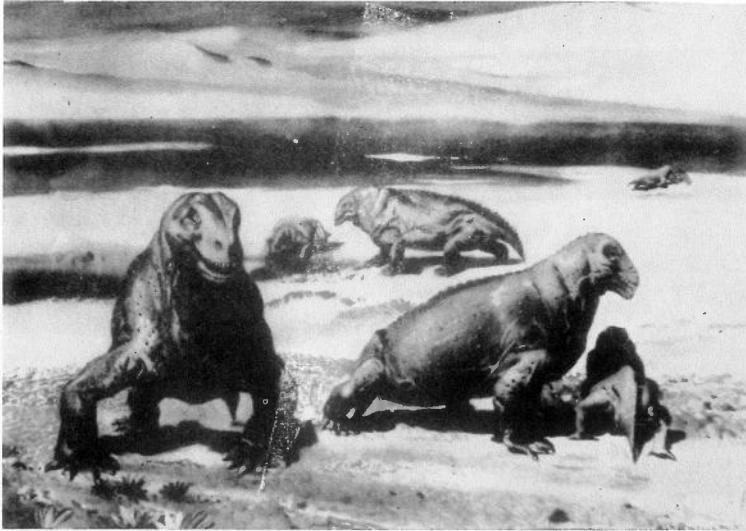
El desarrollo de los animales, en sentido figurado, es el que ha tenido lugar en el reino animal en el transcurso de los tiempos geológicos. En la era arcaica, se tienen indicios de la existencia de ciertos organismos unicelulares, radiolarios, flagelados, foraminíferos, y de algunos invertebrados inferiores, equinodermos, esponjas, celentéreos, braquiópodos y moluscos, aunque la escasez de fósiles no permite un conocimiento detallado de estas faunas primitivas. Pero ya desde el principio de la era primaria, hace más de 500 millones de años, encontramos diferenciados todos los tipos de invertebrados, que desde entonces, han evolucionado independientemente. La era primaria o paleozoica se caracteriza por el desarrollo de ciertos crustáceos (trilobites), de los cefalópodos arcaicos (ortocerátidos, goniatites), de los graptolitos, de los braquiópodos espiriféridos, de ciertos crinoides y de los tetracoral-

rios; en el carbonífero se desarrollaron extraordinariamente los artrópodos terrestres de tipo arcaico (insectos, miriápodos y arácnidos primitivos). La era secundaria o mesozoica se caracteriza por el extraordinario desarrollo de ciertos cefalópodos (ammonites y belemnites), de los braquiópodos (rinchonellas y terebrátulas), de los gasterópodos y lamelibranquios de tipos especiales (rudistas), de los equínidos regulares y de los exacoralarios. La era terciaria o cenozoica, presenta faunas de invertebrados casi iguales a los actuales, caracterizándose por la existencia de unos protozoos gigantes, los nummulites, y por el amplio desarrollo de los moluscos modernos.

En cambio, los vertebrados se han desarrollado íntegramente en épocas geológicas de las que poseemos abundantes fósiles, y su historia puede seguirse paso a paso desde principios del paleozoico, durante casi 500 millones de años. A grandes rasgos, el orden de aparición es el mismo que se esboza en el Génesis



El *Mastodonsaurus giganteus*, anfibio propio del triásico, de más de 3 m de largo, vivió hace 180 millones de años en la Europa central



Grupo de *Moschops*, reptiles del permotriásico, que existieron hace unos 200 millones de años en el África austral. Median alrededor de 2 m de largo y eran carnívoros

(Gn 1,20-25). Primero los vertebrados marinos, y entre éstos, primero los peces; luego los terrestres, primero los reptiles, luego las aves y los mamíferos. Este orden lógico de complejidad, de los más sencillos a los más perfectos, es también el orden cronológico de aparición sobre la tierra, según los documentos fósiles que poseemos: en el silúrico los agnatos y ostracodermos, peces sin mandíbulas ni aletas pares y de esqueleto cartilaginoso; en el devónico, los peces acorazados o placodermos,

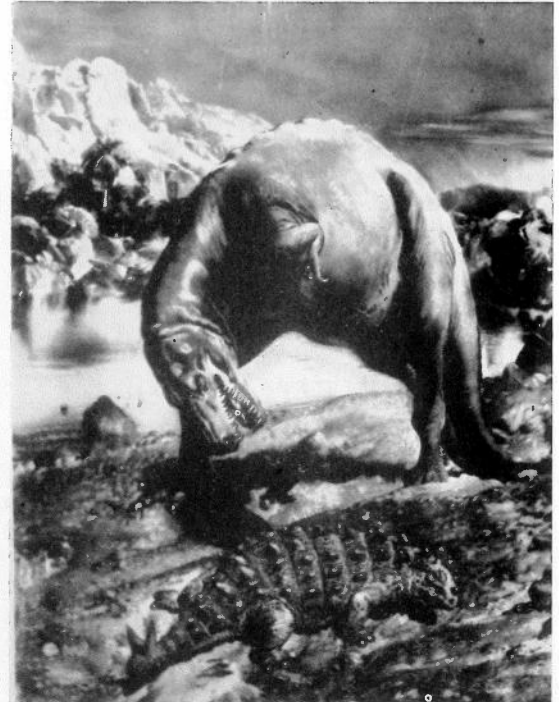
con mandíbulas y aletas de tipo especial, y los elasmobranchios o escualos de esqueleto completamente cartilaginoso, que han perdurado hasta nuestros días sin grandes variaciones en su estructura; simultáneamente los primeros peces óseos, los crossopterigios, en los que ya se esbozan todos los elementos anatómicos de los demás vertebrados, pues tenían un cráneo perfectamente construido por los mismos huesos que luego encontraremos en los tetrápodos, podían respirar el aire atmosférico mediante un par de vejigas o sacos

pulmonares, y hasta en sus extremidades encontramos los mismos huesos de las patas de los tetrápodos. De estos peces, queda aún un representante, el famoso coelacanto pescado hace pocos años en aguas de Madagascar. Y a partir de estos peces arcaicos, se van diferenciando, por una serie evolutiva ininterrumpida durante el período carbonífero y la era secundaria, todos los demás peces, hasta que culminan en los actuales teleosteos.

Iguanodonte, dinosaurio bípedo y hervívoro, de considerable tamaño, pues media unos 5 m de alto



Gorgosaurus libratus, dinosaurio carnívoro, de 15 m de alto, atacando a un dinosaurio *Scolosauo*, de 5 m de largo



Los vertebrados terrestres, llamados tetrápodos por poseer cuatro patas ambulatorias, se inician al final del devónico con los primeros anfibios, tan parecidos a los crossopterigios, que es muy difícil establecer una separación neta entre ambos grupos. Los anfibios se desarrollan en gran escala durante el carbonífero hasta el triásico, época que bien puede llamarse «era de los anfibios», pero ya desde finales del carbonífero empiezan a diferenciarse los reptiles: al principio con formas tan semejantes a los anfibios (seymuriamorfo), que su separación es difícilísima, pero pronto se marcan dos tendencias evolutivas dentro de estos tetrápodos ya definitivamente terrestres, los saurópsidos que son los reptiles auténticos, y los terópsidos que evolucionarán hacia los mamíferos.

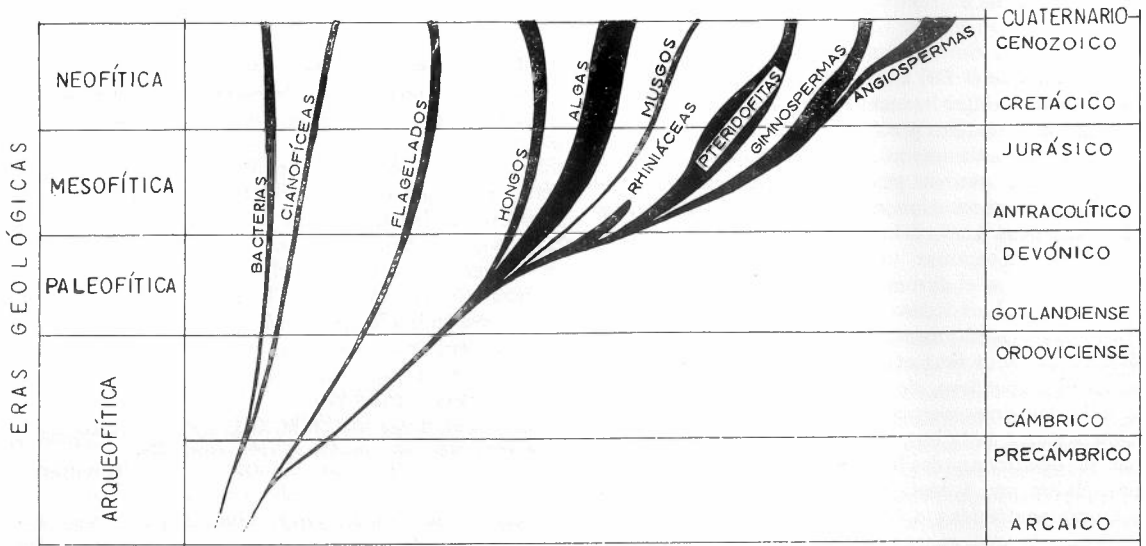
La era secundaria es la «era de los reptiles», pues a parte de los grupos que han perdurado hasta la actualidad (sauros, ofidios, quelonios, cocodrilos), existieron una serie de formas ya extinguidas que poblaron con profusión los continentes (dinosauros), el mar (ictiosauros, plesiosauros, mosasauros) y el aire (reptiles voladores o pterosaurios). Muchos de estos reptiles eran realmente gigantes, como los saurópodos que llegaron a medir 30 m de longitud con 40 toneladas de peso, o los terópodos temibles carnívoros bípedos de hasta 15 m de altura; otros eran de aspecto extraño, con el cuerpo cubierto de placas óseas o de púas. Pero todos estos extraños animales desaparecieron al final de la era secundaria.

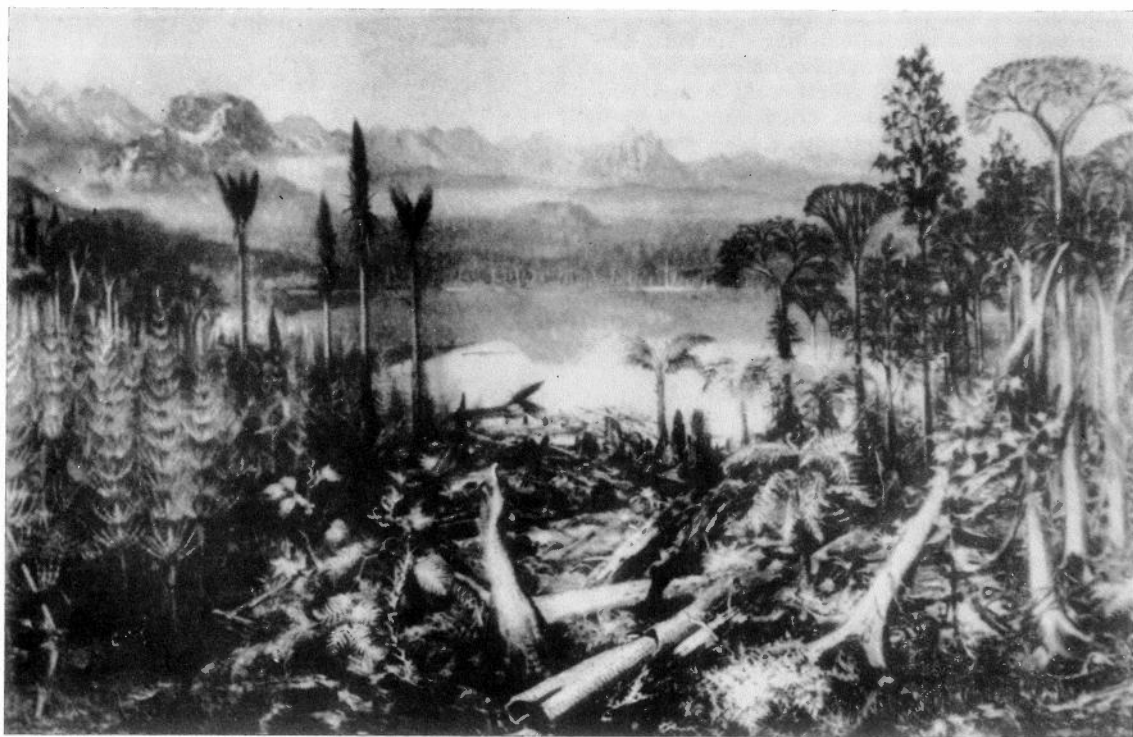
Las aves constituyen un grupo muy especializado, directamente emparentado con los dinosauros, hasta el punto de que, las primeras, aparecidas en el jurásico, han merecido justamente el calificativo de «dinosauros con plumas». Pero su verdadero desarrollo coincide con la era terciaria, después de la desaparición de los reptiles voladores.

Los mamíferos derivan de los reptiles terópsidos, en el jurásico inferior, hace aproximadamente 150 millones de años, pero tampoco se desarrollan hasta la era terciaria, cuando la extinción de los dinosauros les deja el campo libre. En cambio, en los últimos 60 millones de años, se han desarrollado en forma espectacular: ya al final del eoceno están diferenciados más de 25 órdenes distintos, y luego, dentro de cada uno de éstos, asistimos a una evolución de detalle, que concluye con la extinción de muchos de ellos, terminando con la fauna actual, en la que muchos grupos forman ya una fauna residual (elefantes, jirafas, hipopótamos, rinocerontes, sirenios, etc.).

En el desarrollo de los vertebrados, asistimos a una marcada y progresiva independización del medio ambiente: primero tiene lugar la adquisición de extremidades pares que les permite mayor libertad de movimiento, y las mandíbulas que facilitan la captura del alimento; luego en una segunda etapa, aparece la respiración aérea, que les permite abandonar el medio acuático (parcialmente en los anfibios, totalmente en los reptiles), y simultáneamente las extremidades pentadáctilas les permiten libertad total de movimientos en tierra firme, con posibilidades de todas las adaptaciones imaginables a la carrera, al vuelo, a la natación, etc. La aparición de un sistema termorregulador (en las aves y en los mamíferos), con las adecuadas protecciones, les permiten una independización casi total, con relación al clima excesivamente frío, donde los animales de sangre fría no pueden vivir. Simultáneamente, el proceso reproductor sufre las necesarias modificaciones, desde el oviparismo acuático, en que los huevos quedan abandonados, hasta el viviparismo, en que los embriones se desarrollan totalmente en el interior del cuerpo de la madre. Y el sistema nervioso se va concentrando y complicando, para permitir una vida psíquica cada vez más comple-

Esquema filogenético del reino vegetal, en el que se indican las probables relaciones genéticas de los diferentes grupos sistemáticos y las fases más importantes del desarrollo de los vegetales (izquierda) en relación con la división estratigráfica normal (derecha)





Reconstrucción de un bosque palustre de la época carbonífera. En primer término, a la izquierda, *Calamites* o equisetos gigantes de 15 a 20 m de altura; detrás, *Sigillarias*, de 25 m de alto, terminadas en un penacho de hojas. A la derecha, *Lepidodendros*, de copa en forma de sombrilla, que medían hasta 30 m de altura, y algunos *Cordaites*. La vegetación más baja se compone de helechos arborescentes. (Según Augusta-Burian)

ja, que llega al máximo en los primates (→ **Evolución orgánica y Geológica histórica**).

Bibl.: J. PIVETEAU, *Traité de Paléontologie*, 7 vols., Paris 1949-1959. B. MELÉNDEZ, *El origen de los vertebrados terrestres*, en Boletín de la Real Sociedad Española de Historia Natural, Sec. Geol., 50, Madrid 1952, págs. 81-115; id., *Manual de Paleontología*, Madrid 1955. P. TEILHARD DE CHARDIN, *La visión del pasado*, Madrid 1958 (trad. esp.).

B. MELÉNDEZ

DESARROLLO DE LOS VEGETALES. En sentido figurado, es el que ha tenido lugar en el reino vegetal a lo largo de los tiempos geológicos. Los vegetales más antiguos de que se tienen indicios son bacterias que dieron origen a rocas calcáreas ya en la era arcaica; pero vegetales fósiles, se encuentran ya en el paleozoico inferior, las algas calcáreas y clorofíceas. Los vegetales terrestres, musgos y criptógamas vasculares, aparecen mediado el paleozoico, en el devónico, y a partir de este momento, se inicia el verdadero desarrollo del reino vegetal, apareciendo sucesivamente las riniáceas (exclusivamente fósiles), las pteridofitas que adquirieron enorme desarrollo en el carbonífero, de cuyos restos se ha originado la huella, las gimnospermas que han predominado en la primera mitad de la era secundaria, y las angiospermas que se desarrollan desde el cretácico hasta nuestros días. Existe una auténtica gradación de formas y estructuras anatómicas, a lo largo de toda esta serie vegetal, en la que encontramos numerosas formas de

transición entre unos grupos y sus sucesores filéticos, como las pteridospermas del carbonífero, que eran verdaderas gimnospermas con apariencia de helechos.

Bibl.: L. MORET, *Manuel de Paléontologie végétale*, Paris 1949. J. MENÉNDEZ AMOR, *La evolución en el reino vegetal*, en Arb., n. 66, Madrid 1951. B. MELÉNDEZ, *Manual de Paleontología*, Madrid 1955.

B. MELÉNDEZ

DESAU (Δεσσαού; Vg. *Dessau*). Lugar de Judea próximo a Cafarsalama y mencionado en relación con el combate que en éste sostuvieron Judas Macabeo y el general sirio Nicanor¹. Su localización es controvertida y ha suscitado varias hipótesis. El nombre se considera corrientemente como una grafía errónea del topónimo Adasa (Ἀδασά)²; pero tal criterio no pasa de ser una conjetura basada en una interpretación particular de los hechos (Simons). Abel, basándose en la variante Δεσσαού propone ver en ella a la Layšāh de Is 10,30, que corresponde a la actual 'Isāwiyah, situada al noroeste de Jerusalén, de cuya opinión también disiente Simons, apoyándose en argumentos de carácter textual.

¹2 Mac 14,16. ²1 Mac 7,40.

Bibl.: ABEL, II, pág. 304. F. M. ABEL, *Les Livres des Maccabées*, Paris 1949, pág. 462. SIMONS, §§ 1143, 1144, 1224.

D. VIDAL

DESCALZO (heb. *yāhēf*; ἀνυπόδητος; Vg. *nudis pedibus*). En señal de respeto se penetra descalzo

en el recinto sagrado del Templo, como todavía hoy se realiza entre los orientales al pisar lugar sagrado, y en las casas de los particulares¹. Como el → **desgarraimiento de las vestiduras** y el hecho de llevar la cabeza descubierta, el ir descalzo es expresión de pena honda, de luto y de contricción². Asimismo, andar descalzo, como andar desnudo, puede tener un sentido simbólico para predecir grandes derrotas militares y humillaciones nacionales³.

¹Cf. Éx 3,5; Jos 5,15. ²Sm 15,30; Ez 25,17.23. ³Is 20,2.

S. BARTINA

DESCANSO. → Sábado.

DESCENSO (cf. heb. *yārad*; καταβαίνω; Vg. *descendere*). El trato de los dioses con los hombres es una de las creencias más arraigadas del paganismo. Por otra parte, el grosero materialismo que penetra y envuelve totalmente su mentalidad, les impedía atribuir a sus deidades una cierta espiritualidad y omnipresencia: si estaban en contacto íntimo, personal con los mortales, era hallándose circunscritos a un lugar determinado. Por eso es tema constante en la mitología el del descenso a la tierra de dioses y diosas. Son consideradas como la cosa más normal sus relaciones casi cotidianas con los hombres y el influjo eficaz que ejercen en su vida y en los acontecimientos de la historia. Realizan una serie de hazañas y aventuras, frecuentemente inmorales, guiados de su partidismo: unas veces para proteger a sus amigos y otras para vengarse de ofensas o simples antipatías. Ésta es la razón de su paso por el mundo.

La mitología también nos narra el descenso de algunos dioses a los infiernos. Así, por ejemplo, Nergal baja a los infiernos y entabla una lucha feroz con la diosa Ereškigal; la vence y, a propuesta de ella, la toma por esposa. De este modo consigue la soberanía sobre el reino infernal.

La Biblia también nos habla del descenso de los ángeles, de Dios, de Cristo, del Espíritu Santo. Para los racionalistas, todas esas narraciones son mitos que en su origen y sustancialmente coinciden con las de la literatura pagana. Por consiguiente, no merecen fe. Sin embargo, los creyentes, guiados por el magisterio de la Iglesia, sabe a qué atenerse a este respecto: distinguen perfectamente los mitos de las enseñanzas reveladas.

1. **DESCENSO DE LOS ÁNGELES.** La SE enumera frecuentes apariciones de los ángeles bajo las más diversas formas: viajeros, guerreros, sacerdotes, etc.¹. Aunque sabemos que son seres espirituales, sin embargo, se presentan ordinariamente revestidos de un cuerpo. ¿Este cuerpo es real? En general se responde afirmativamente: Dios los forma momentáneamente con el fin de que se aparezcan a los hombres y cumplan la misión que les ha encomendado.

El descenso, la aparición del Ángel de Yahweh es un verdadero problema de exégesis. Los autores no han coincidido en el significado que pueda tener esa expresión. Para unos se trata del mismo Dios, que se aparece y habla. Para otros, del Hijo de Dios en cuanto prepara y de algún modo comienza en el AT su encarnación. Finalmente, una tercera opinión atribuye el

descenso, la aparición real, a los ángeles, pero, aun en este caso, la locución que entonces pronuncian es propia de Dios, que habla por ellos (→ Ángel de Yahweh).

2. **DESCENSO DE DIOS.** Son muchos los pasajes de la Biblia referentes a Dios que desciende hasta sus criaturas². Bajo un ropaje literario, más o menos popular, en el fondo encontramos siempre una enseñanza religiosa. Por ejemplo, el relato del Génesis, que nos muestra a Dios paseándose por el paraíso³, nos da a entender la familiaridad del Señor con el hombre inocente.

3. **DESCENSO DE CRISTO.** Aplicado al Salvador tiene dos significados distintos. a) Cristo descendió a la tierra, bajó del cielo, se encarnó⁴ (→ Encarnación). b) Cristo bajó a los infiernos (→ Descenso de Jesús a los infiernos).

4. **DESCENSO DEL ESPÍRITU SANTO.** Finalmente en el NT se nos habla del descenso del Espíritu Santo. Al ser bautizado Cristo por Juan se abren los cielos y se posa sobre Él una paloma⁵. Los apóstoles en el cenáculo reciben al Espíritu Santo en forma de lenguas de fuego⁶ (→ Pentecostés). Y los creyentes gozan de su presencia sensible por los carismas que la acompañan: hablan diversas lenguas⁷.

¹2 Re 19,35; Tob 5,4-6; 2 Mac 3,25-26; Lc 1,11.18-19. ²Gn 3,8; cap. 18; Éx 3,4-6; 19,18; 24,16-18; 33,11; 1 Re 8,10-12; Job 38,1. ³Gn 3,8. ⁴Jn 1,14; 6,38; Flp 2,7. ⁵Mt 3,16. ⁶Act 2,2-3. ⁷Act 10,44-47; 11,15; 19,6.

Bibl.: M. VANDENBROECK, *Dissertatio theologica de theophaniis sub Veteri Testamento*, Lovaina 1851. I. HEHN, *Die biblische und babylonische Gottesidee*, Leipzig 1913. F. KÖNIG, *Christus und die Religionen der Erde*, II. Viena 1956. O. GARCÍA DE LA FUENTE, *Los dioses y el pecado en Babilonia*, El Escorial 1961.

J. M.^a OZAETA

DESCENSO DE JESÚS A LOS INFIERNOS. Este misterio de la fe cristiana fue incorporado al → Credo o Símbolo de los Apóstoles en el siglo iv, en ocasión de la herejía de Apolinario, que negaba a Jesucristo una verdadera alma humana. Está expresado en varios lugares del NT: en el primer sermón de san Pedro, luego de Pentecostés¹, en dos textos de san Pablo² y en uno muy discutido y oscuro de una epístola de san Pedro³; otros lugares escriturísticos, que a veces han sido aducidos sobre este tema, son por lo menos dudosos en su interpretación⁴. Los Santos Padres, desde san Justino, san Ireneo y Tertuliano, y tal vez ya desde san Ignacio, han tratado más ampliamente de este misterio, que tiene solemne conmemoración en las liturgias orientales, mientras en la romana sólo se insinúa en el oficio de Tinieblas del Sábado Santo.

¹Act 2,24-31. ²Rom 10,7; Ef 4,9. ³1 Pe 3,19-20. ⁴Mt 12,40; 1 Pe 4,6; Os 13,14; Zac 9,11; Lc 23,43.

La presencia de Jesucristo en los infiernos fue en su alma unida a la divinidad y duró todo el tiempo que medió entre su muerte y su resurrección. Este «infierno» no es el de los condenados eternamente, sino uno que dejó de existir precisamente a causa de esta visita del Señor. En efecto, Jesucristo visitó a las almas de los justos del AT que, aun purgados ya de toda pena de pecado, no habían conseguido todavía la visión de Dios con el amor y gozo consiguiente, porque en el designio de

Dios estaba que no recibieran este efecto consumativo el don de la gracia sobrenatural más que por medio del mismo Señor, una vez hubiese realizado en su santa humanidad su inmolación redentora en el Calvario. Así quedaba de manifiesto que todo el AT se ordenaba a Jesucristo y que de la cruz eran fruto — como dice san Ireneo — tanto la Iglesia del AT como la del NT. La superioridad, empero, de ésta — significada por san Pablo en las cartas a los Gálatas y a los Hebreos¹ —, aparece notoriamente en este misterio que enseña cómo la economía precristiana, aunque divinamente instituida y santificante por los méritos previstos del Redentor futuro, Jesucristo, no daba lo que la nueva fundada en el hecho ya consumado de la redención y en la presencia operante del Señor glorificado. Este misterio pertenece, en parte, al anonadamiento del Señor por su relación con la muerte (Jesús lo realiza cuando tiene separados sus elementos humanos esenciales, cuerpo y alma) y, en parte, a su clarificación, pues Jesús, en su alma, se muestra poderoso para dar a aquellas almas santas la gloria tan esperada.

¹ Gál 4,21-31; Heb *passim*.

La confusión del nombre «infierno» se origina en la palabra única con que el AT significa el lugar o, mejor dicho, el estado de las almas de los difuntos: *šē'ōl*. No hace distinción porque todas están privadas de la luz de la visión beatífica, aunque unas solamente hasta la verificación de este misterio y otras, pecadoras, para siempre. En la Edad Media empezó a llamarse *limbo* a este lugar o estado por la semejanza con el lugar o estado en que están las almas de los niños muertos sin bautismo. Limbo significa borde, lindar, etc., que en este caso se refiere al del infierno propiamente dicho.

Bibl.: TOMÁS, *Sum. Theol.*, 3 partes, q. 52; id., *Comp. theol.*, 235. J. CHAINE, *Descente aux enfers*, en *DBS*, II, cols. 395-431. B. BARTMANN, *Lehrbuch der Dogmatik*, II, Friburgo 1932, n.º 105. U. HOLTZMEISTER, *Epistula prima Petri*, París 1937, págs. 296-354, 364-376. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Christo Salvatore*, Turin 1945. BOREICKE, *The Desobedient Spirits and Christian Baptism. A Study of 1 Pet., III 19 and its Context*, Copenhagen 1946. P. DE AMBROGGI, *Le epistole cattoliche di Giacomo, Pietro, Giovanni e Giuda*, Turin 1947, págs. 122-125. G. BONSIRVEN, *Teología del Nuevo Testamento*, Turin 1954, págs. 312-313. J. CAPMANY, *El descendimiento al limbo de los Padres: Misterio soteriológico del Sábado Santo*, en *ApS*, 13 (1956), págs. 69-74.

J. CAPMANY

DESEADO, El (τὰ ἐκλεκτά; Vg. *Desideratus*). Al anunciar el futuro esplendor del nuevo Templo de Jerusalén¹, el profeta Ageo promete a las autoridades y pueblos, que «vendrán» (pl.) hacia el mismo Templo «lo preciado» (heb. sing. *hemdāh*) de todas las naciones no judías². De 2,8 se desprende sin ningún género de duda que «lo preciado» se refiere al oro y la plata en poder de los gentiles, pero que pertenecían en realidad al Dios de Israel. En vez del singular, «lo preciado», LXX ha leído el plural «las cosas preciosas», los tesoros, plural que va mejor con el plural del verbo «vendrán». En cambio, la Vg. ha traducido el texto por dos singulares, más un *dativus commodi*, en lugar del genitivo de posesión del hebreo: *et veniet Desideratus cunctis gentibus*. Por influencia del tal versión, algunos Padres latinos y en especial la liturgia en tiempo de Adviento han visto en el presente pasaje de Ageo un anuncio de la venida del

Mesías, esperado ansiosamente por todas las naciones. «El Deseado», *Desideratus*, pasó así a ser otro de los nombres para designar al Mesías.

¹ Ag 2,2-9. ² Ag 2,7.

Bibl.: Vid. Comentarios a los Profetas Menores y a Ageo.

R. AUGÉ

DESESPERACIÓN. En la Biblia sólo la trágica muerte de Judas, el apóstol traidor¹, parece presentarse con los caracteres propios de la desesperación en sentido teológico: considerar imposible la obtención del perdón divino y la consecución de la gloria eterna. En este sentido LXX y Vg. interpretaron Gn 4,13; pero las palabras de Caín más bien se refieren a la gravedad del castigo recibido. Suelen ser traducción libre o imperfecta las palabras *desperabilis*, *desperatio*, *despero* empleadas a veces por la Vg.²; a lo sumo se dicen del orden natural: sin esperanza, por ejemplo, de recobrar la salud perdida³.

Sin embargo, la teología especulativa y moral encuentra en la Biblia los elementos básicos para su elaboración de la doctrina sobre la desesperación, por cuanto ésta es negación de la virtud de la → **esperanza** y de la → **misericordia** y → **providencia** divinas, tan frecuente y ardentemente predicadas tanto en el AT como en el NT.

¹ Mt 27,3-5; Act 1,16-20. ² 2 Sm 2,26; Prov 19,18; Ecl 22,26; Jer 18,12; Ef 4,19. ³ 2 Mac 9,18.

P. TERMES

DEFALLECIMIENTO. La SE conoce y testifica esta disminución de energías que es el desfallecimiento. La terminología es varia tanto en hebreo como en griego. Puede ser físico y es el resultado de la fatiga, del hambre, del cansancio; así Esaú llega desfallecido del campo, desfallecimiento traducido en hambre¹; otro tanto les ocurre a las tropas de Gedeón, a las de David y al egipcio que encontraron sin sentido los soldados de aquél². Jesús multiplica los panes porque de otro modo las gentes desfallecerían de hambre en el largo camino de retorno³.

Y hay también el desfallecimiento moral que debilita el alma con la tristeza, los anhelos y deseos, etc. En un pasaje de Baruc, el secretario de Jeremías, se ilustra esta psicología del desfallecimiento: «Sólo el alma entristecida por la grandeza de los males que padece, que camina encorvada y débil, apagados los ojos, y el alma hambrienta, pueden, Señor, pregonar tu gloria y tu justicia»⁴. En el Salterio se nos aparece por doquier el desfallecimiento de la carne y del corazón y la fatiga del espíritu por el deseo, el temor, la vergüenza y la tribulación que no raras veces ejercen su influencia debilitadora en el mismo cuerpo; poéticamente se habla del desfallecimiento de los ojos, que no es ceguera física, sino expresión de la debilidad de todo el hombre⁵. La esposa del Cantar de los Cantares se siente desfallecer de deliquio amoroso y suplica flores y manzanas⁶.

Mientras los jóvenes guerreros se debilitan y desfallecen, el profeta Isaías sabe que quien confía en el Señor sacará fuerzas de flaqueza como águila que se rejuvenece⁷.

El apóstol san Pablo conoce la fatiga y desfallecimiento de la dura labor evangélica y del esfuerzo ascético



Hacéldama. Campo adquirido en Jerusalén con el dinero que recibió Judas por su traición, visto desde San Pedro in Gallicantu. Recuerda la desesperación y muerte del discípulo desleal. (Foto P. Termes)

de los cristianos peregrinos y caminantes mientras están en el mundo⁸.

Sin embargo, no siempre el *languor* de la Vulgata significa el desfallecimiento de que hablamos; en muchos casos se refiere simplemente a la enfermedad⁹.

¹Gn 25,29-30. ²Jue 8,15; 1 Sm 30,9 y sigs. ³Mc 8,3 y par. ⁴Bar 2,18. ⁵Cf. Sal 31,11; 71,9; 73,26; 77,4; 84,3; 88,10; 90,7 y sigs.; 102,4, etc.; Job 11,20. ⁶Cant 2,5; 5,8. ⁷Is 40,28 y sigs. ⁸Cf. 1 Tes 2,9; 2 Tes 3,8; Heb 12,3 y sigs. ⁹Cf. Mt 4,23; 9,35; Mc 1,34; Lc 6,18; 9,1.

C. GANCHO

DESGARRAMIENTO DE LAS VESTIDURAS.

Esta costumbre simboliza la pérdida de la dicha y la paz del corazón y es la expresión más corriente entre los hebreos del luto y del dolor. Moisés vedó su práctica a Aarón y sus descendientes¹. Empero, el hábito no se perdió jamás². Los rabinos se preocuparon de fijar las normas del acto (estar de pie, desgarrar desde el cuello, no coser lo roto, etc.) y cuáles debían ser los vestidos. El desgarramiento era obligatorio cuando se oía una blasfemia³.

¹Lv 10,6. ²Nm 14,6; Jos 7,6; Jue 11,35, etc. ³Mt 26,65; Mc 14,63-64.

M. GRAU

DESHONESTIDAD. Término complejo de diversa significación, determinada casi siempre por el mayor o

menor grado de desorden o malicia que caracteriza al acto deshonesto. De ordinario se refieren al pecado impuro *contra naturam*, en cuyo caso es indicio de la justa cólera de Dios contra los gentiles que, en castigo de su idolatría, les permitió, según su justicia, invirtiesen, por los medios más vergonzosos e infamantes, el recto orden de la naturaleza, para satisfacer sus apetitos desordenados¹. Otras veces, con significación más amplia, incluye cuanto, de manera genérica, se opone a la virtud de la castidad², significando también el desorden que se origina, no en el propio acto o delectación sexual, en sí mismo, sino en las acciones externas concomitantes³.

¹Sab 14,26; Rom 1,26-27; Gál 5,19; Ef 5,12; 2 Pe 2,7-8. ²Rom 13,13. ³2 Cor 12,21.

Bibl.: TOMÁS, *Sum. Theol.* 2-2, q. 154. A. ROYO MARTÍN, *Teología moral para seglares*, Madrid 1957, pág. 437 y sigs. PRÜMMER, *Manuale theologiae moralis*, II, 1958, págs. 527 y sigs.

S. FOLGADO

DESHONRA. Consiste en la pérdida de la estimación general, en que una persona era tenida por sus virtudes y méritos, proveniente de la difamación llevada a término en presencia del propio interesado. De manera directa testifica la Escritura la gravedad de dicha acción. Para san Pablo, los ultrajadores están incluidos en el número de aquellos a quienes Dios entregó a su

réprobo sentir y dice que son reos de muerte¹. Todo hombre tiene derecho a la honra, bien personal que se le debe, y quien atenta contra este bien comete una injusticia que le hace reo del infierno². Por lo mismo, existe una obligación moral de reparar, cuanto antes, el honor ultrajado de cualquier manera³.

¹Rom 1,28-32. ²Mt 5,22. ³Mt 5,23-24.

Bibl.: A. GAY, *L'honneur, sa place dans la Morale*, Friburgo 1913.

S. FOLGADO

DESIERTO. Son hasta cierto punto abundantes los términos hebreos que denotan la idea de desierto en el AT, e incluso en cada uno de ellos pueden advertirse diferentes acepciones que enriquecen considerablemente el concepto; lo mismo tiene validez en lo que atañe al texto griego del AT y el NT.

En la Palestina bíblica se entendía por desierto, no la típica región arenosa, sino los suelos desprovistos de

vegetación, bien por la propia índole geológica, bien por la falta de lluvia. Muy característico es llamar desierto a elevaciones de piedra caliza, áridas sólo por la falta de agua. La exploración, tanto geológica como arqueológica, ha probado la relatividad de lo que se llama desierto en Palestina y en otros lugares, muchos de los cuales conocieron periodos de cultivo y de asentamiento humano, como lo prueban los textos bíblicos y los mismos nombres que se aplican a tales parajes. Sobre los diferentes desiertos siropalestinos → *Agricultura, Geografía, Geología de Palestina*, etc.

He aquí las voces bíblicas que indican «desierto», en sentido lato o especializado:

I. EN EL ANTIGUO TESTAMENTO. 1. *Midbār* (ac. *madbaru*, *mudbaru*; ugar. *mdbr*; ἔρημος; Vg. *desertum*, *solitudo*, *eremus*), tiene diferentes significados, el más primitivo de los cuales tal vez sea el de «región amplia

El desierto de Judá entre Jerusalén y Jericó. Es la barrera natural que protege a Jerusalén desde el mediodía y antiguo refugio de forajidos (cf. Jue 1,16, etc.). (Foto *Orient Press*)





Desierto de Judá. Vista aérea tomada desde el territorio de Israel. En el léxico bíblico, la aridez del desierto simboliza la tierra a la que Dios niega su bendición y, en consecuencia, la lluvia y la fertilidad. No obstante, los profetas auguran que la restauración lo convertirá en un vergel. (Foto Paul Popper, Londres)

y llana adecuada para el pasto del ganado»¹, que se ha de interpretar sobre todo como zona de transición entre los campos cultivados y los incultos, y de modo secundario el de región estéril y arenosa, que se aplica por lo regular a áreas definidas². La palabra puede emplearse también en sentido figurado, indicando privación, esterilidad, desolación³.

¹ 1 Sm 17,28; Sal 65,13; Is 42,11; Jer 23,10; Jl 1,19; 2,22. ² Gn 14,6; Éx 3,1; Dt 11,24; 1 Sm 24,1; 1 Re 19,15; Is 32,15; 35,1, etc. ³ Is 14,17; Jer 2,31; Os 2,5, etc.

2. *ʿĀrābāh* (ἐρημος; Vg. *deserto, solitudo, terra inhabitabilis*, etc.). Con el artículo designa el → *ʿArabah* y el valle del Cedrón (heb. *náhal hā-ʿārābāh*)¹. La palabra en sí significa región árida o lejana, y con tal motivo, por extensión, con ella suelen establecerse paralelos con *midbār*².

¹ Am 6,14. ² Is 33,9; 35,1,6; 40,3; 41,19; 51,3; Jer 2,6, etc.

3. *Yēšimōn* (ἐρημος, γῆ ἄνυδρος; Vg. *vasta solitudo, desertum, invium*, etc.). Región desierta¹. Esta palabra sirve para establecer a veces paralelismo con la de *midbār*². Cuando se emplea con el artículo se convierte en un topónimo definido³.

¹ Dt 32,10; Sal 68,8. ² Sal 78,40; 106,14; 107,4; Is 43,19-20. ³ 1 Sm 23,19,24; 26,1,3.

Existen otras voces de acepción sinónima a las anteriores, pero sólo por extensión, tales como *tōhū*, «vacío», *šīyyāh*, «tierra árida», y *hōrbāh*, «desolación», «ruina».

II. EN EL NUEVO TESTAMENTO. Las voces griegas y las de la Vg. coinciden con las usadas en el AT. En el NT, salvo en el caso del desierto de Judá, no se especifica de qué desiertos se trata. En algunos pasajes se ha de interpretar que la palabra no se refiere a un desierto propiamente dicho, sino a un paraje retirado y solitario.

En el lenguaje bíblico, la aridez del desierto es símbolo de una tierra a la que Dios niega su bendición, privándola de la lluvia y de la fertilidad. En este sentido, los profetas comparan al desierto el país o la ciudad que ha sido objeto de un castigo de Dios¹. Junto con los chacales, las lechuzas y otros animales, según la creencia popular se alojaban en el desierto y en las ruinas los demonios y algunos animales fabulosos². Por el contrario, los profetas anuncian las promesas de restauración diciendo que el desierto se convertirá en jardín, donde serán inofensivos los animales dañinos³.

Los cuarenta años que pasó Israel en el desierto representaron en la vida religiosa y en el recuerdo de las generaciones sucesivas un periodo aleccionador, considerado como la edad de oro de la alianza, del primer amor entre Dios y su pueblo⁴, contado como ejemplo

de las tentaciones, murmuraciones y rebeldías del pueblo, castigadas por Dios para escarmiento de las generaciones futuras⁵ y como ejemplo de la fidelidad bondadosa, la solicitud paternal y el poder maravilloso de Dios⁶.

Juan Bautista, después de vivir unos años en el desierto, también fue en el desierto, junto al Jordán, donde empezó a predicar el bautismo de conversión⁷. Jesús, recordando las tentaciones de Israel, fue tentado en el desierto durante cuarenta días⁸; con frecuencia se refugió en el desierto para alejarse de la muchedumbre y entregarse a la oración, y fue en el desierto donde multiplicó los panes, recordando el milagro del maná⁹.

Finalmente, el vidente del Apocalipsis vio proféticamente a la Iglesia, madre del Mesías, refugiarse en el desierto, después del nacimiento de su hijo, durante un tiempo que recuerda simbólicamente el tiempo durante el cual Elías vivió refugiado junto al torrente de Kērit¹⁰.

¹Is 6,11 y sigs.; 13,9.20-22; 34,10-17; Jer 19,10; 17,6; Lam 5,18; Ez 6,14; 26,19; 29,9; Sof 2,13; Ap 17,3. ²Is 13,20-22; 34,11-16; Sof 2,14; Lc 8,29; 11,24; Ap 18,2. ³Is 32,15-17; 35,1-2. 6-7; 41,18-19. ⁴Dt 32,10-12; Os 2,16.21-22. ⁵Dt 6,13; Sal 78,1-42; 106,13-33; Act 7,38-43; 1 Cor 10,1-11; Heb 3,7-19. ⁶Dt 8,2-5; Neh 9,12-21; Sab 10,7-10; 16,2.5-15; Ez 20,10-28. ⁷Lc 1,80; 2,4. ⁸Lc 4,1-13. ⁹Mc 1,31.41; 6,31-41; Jn 6,31. ¹⁰Ap 12,6.

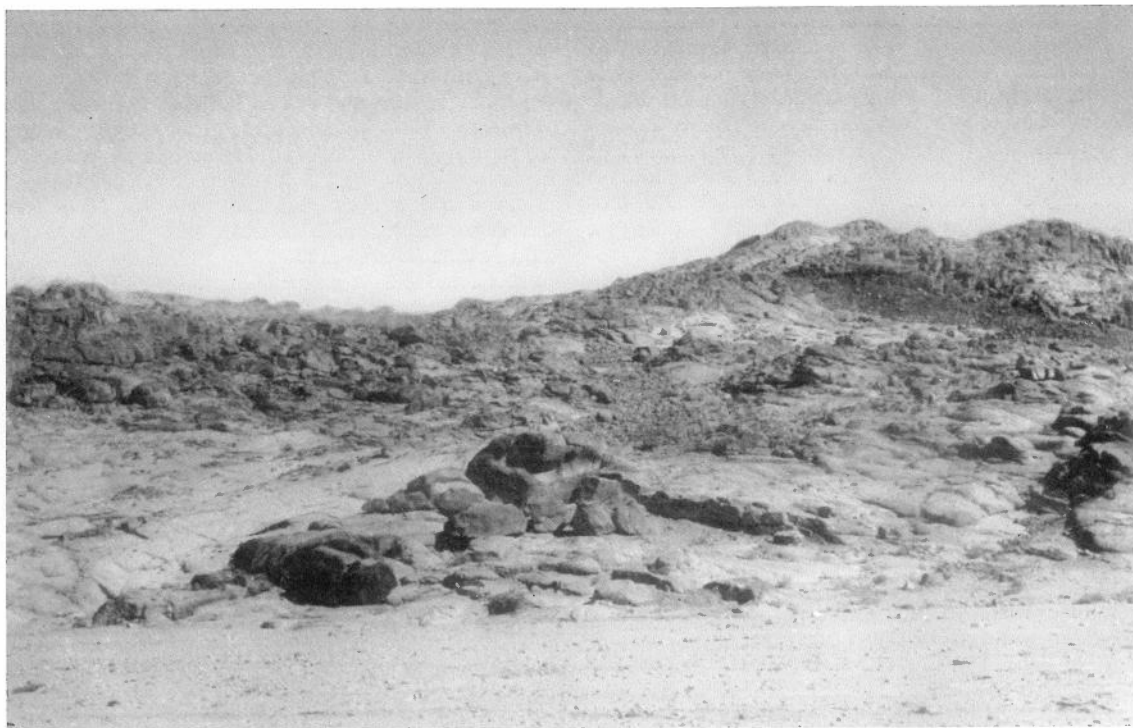
Bibl.: ABEL, I, págs. 430-432. R. W. FUNK, *The Wilderness*, en *JBL*, 78 (1959), págs. 205-214. G. KITTEL, "Ερημος, en *ThW*, II, 654-657. J. STEINMANN, *San Juan Bautista y la espiritualidad del desierto*, Madrid 1959. G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, I, Munich 1961, págs. 279-287. X. LÉON-DUFOUR, *Vocabulaire de Théologie biblique*, Paris 1962, col. 200-205.

G. CAMPS

DESIERTO, El (Qumrán). La cuenca del Jordán se abre en el extremo noroeste del mar Muerto, con una anchura de una veintena de kilómetros desde Jericó, en una llanura litoral, que se estrecha hacia el sur. Hacia este punto cardinal está limitada por el macizo de Ra's el-Fešhah, en tanto que sus confines son al oeste la linde oriental del desierto de Judá y al este el mar Muerto. Esta llanura litoral muestra todavía las huellas de una ocupación por las aguas del mar en forma de colinas margosas aisladas, características del valle del Jordán. Los oteros, de color amarillo blancuzco a la luz solar, son secos y estériles. Sus cotas de hasta 60 m crean condiciones meteorológicas favorables, dado que las corrientes de aire son más sensibles en esas elevaciones y dejan sentir menos las nocivas emanaciones del mar Muerto. La llanura costera queda fuera de la zona de pluviosidad de Judea y acusa una precipitación anual de 100 a 120 mm, índice que se mantiene en la totalidad de la cuenca meridional del Jordán. La pluviosidad, la temperatura, la vegetación y los oasis con fuentes acreditan a este paraje, incluida la región de Qumrán, de desierto. En los días 9 y 14 de septiembre de 1955 se han registrado al mediodía temperaturas de 35° y 38° respectivamente en el emplazamiento de las ruinas de Qumrán distantes del mar unos 1200 m. En la época estival propiamente dicha, cuando sopla viento cálido (*el-samūn*), dichas temperaturas pueden ser más altas. Debido a la situación del país y del mar Muerto (399 m bajo el nivel del Mediterráneo), la presión atmosférica es de valor superior al que se registra normalmente en Jerusalén.

Desierto de Qumrán. La llanura litoral del mar Muerto queda enmarcada por oteros, secos y estériles, que la aíslan de modo muy efectivo. En él se estableció la comunidad qumránica, que supo acomodarse a sus exigencias. (Foto P. Termes)





Desierto de Qumrán. La ilustración muestra las elevaciones de terreno que cierran el area por el oeste. La comunidad de Qumrán elaboró una amplia teología sobre el desierto. (Foto P. Termes)

En este desierto se asentó la comunidad de Qumrán. No constituyó el primer establecimiento humano en la localidad. La antigua Ciudad de la Sal¹ había existido en ella y sucumbió cuando desapareció el estado hebreo como entidad política. La fuente de 'Ain el-Fešḥah y el agua de la cisterna que beneficiaba a la comunidad de Qumrán, mediante un acueducto que procedía de las montañas, hacían posible su existencia. El emplazamiento en el desierto fue elegido por la propia comunidad. Las investigaciones llevadas a cabo en el lugar en que la comunidad se estableció y en el norte de 'Ain el-Fešḥah, prueban cómo acomodaron los hombres de Qumrán su vida y estilo constructivo a las exigencias del desierto.

La familiaridad con este último se patentiza asimismo en la terminología y el mundo religioso de Qumrán. En primer lugar, la comunidad conoce el desierto en sí. IQM 10,13 cita el *midbār* y la *'éreš 'ārābāh* en relación con un himno de alabanza a Dios, quien creó el mundo y lo dividió en partes diversas. También se da en IQM 2,12 al *ha-midbār ha-gādōl*, una acepción geográfica. El país así designado ha de localizarse al este de 'Aššūr, de Persia y del Oriente (*ha-qadmōnī*), es decir, hacia la altiplanicie de Media. La observación de CDC 3,7 se refiere al desierto de Sinaí, en apoyo de Nm 14,29, y se llama entonces *midbār*.

En CDC 1,15, se denomina al desierto *tōhū lō' dērek*, esto es, conforme con la expresión literal del texto bíblico en los Salmos² y en Jeremías³. En este caso el desierto es imagen de lo nefasto que resulta seguir

a los predicadores de mentiras. En IQS 8,13 se cita a Isaías⁴. En su línea décimotercera se hace manifiesta referencia al camino en el desierto que eligió la secta de Qumrán. Sobre IQS 9,19 se puede considerar si en *'ēt pēnōt ha-dērek la-midbār* hay que entender efectivamente el camino en el desierto o si debe tenerse en cuenta que es una tradición. En la cita de Isaías a que se acaba de hacer referencia (IQS 8,13-14), la segunda parte del versículo *yaššerū bā-'ārābāh mēsillāh lē-'lōhēnū* es demostrada por la glosa de la Tōrāh y robustece la suposición del uso literal de este pasaje, con lo que se viene a parar a la conclusión de que alude a un desierto concreto. En el pasaje cabe interpretarlo por *'ārābāh*.

Al principio del Rollo de la Guerra las locuciones IQM 1,2, *gōlat ha-midbār*, y 1,3, *midbār hā-'ammim*, ofrecen cierta dificultad en cuanto a su significado. Contribuye también a ello el giro *midbār yērūšālāyim* de 1,3. Asimismo en 4QpIsa 1 se habla del *midbār hā-'ammim*. La expresión «desierto de los pueblos» aparece en Ezequiel⁵, y con ella se alude, evidentemente, al desierto siroarábigo en el que había de ser introducido el pueblo de Israel, para allí, tal vez en relación con la doctrina de Oseas, ser conducido a la justicia de Dios. El «desierto de Jerusalén», al contrario, no es un concepto bíblico. En sentido geográfico se puede indicar con él el desierto de Judá al oeste y sudoeste de Jerusalén. Con todo, la identificación de los desiertos de Judá y de Jerusalén ni es demostrable ni del todo probable. Por lo tanto, hay que contar que «desierto de Jerusalén» tenga un sentido figurado. Así lo hace suponer la

posición religiosa y cultural de Jerusalén, por lo cual en sentido figurado se le podía denominar «desierto» después de la profanación del Templo y del sacerdocio bajo la dominación de los selucidas y en especial de Antíoco IV Epifanes. Resulta decisivo para el calificativo «desierto» el punto de vista de la comunidad de Qumrán, que estaba disociada de modo absoluto del Templo y del sacerdocio radicado en Jerusalén. Lo propio hay que colegir sobre el «desierto de los pueblos», el «mundo de los pueblos» y el calificativo de «infiel» aplicado a Jerusalén e Israel. En definitiva, sería desierto todo cuanto no correspondiera a la secta de Qumrán, que se presenta como nueva Israel y como la comunidad de la Nueva Alianza (1QpHab II). De ahí que su establecimiento en 'Ain Fešḥah, en el desierto, tenga asimismo un sentido figurado. Es ciertamente el desierto, pero así como en el desierto de Jerusalén y de Israel una fuente brotó simbólicamente con la secta y su fundador, así surgió efectivamente una en el desierto de Qumrán con la apariencia de la fuente de Fešḥah (1QH 8,4 y sigs.).

La existencia del desierto es también interpretada de otro modo. Según 1QS 8,3.6, la comunidad expía por el mundo; conforme a Lv 26,40-45, lo mismo acontecería en Qumrán. Sería una especie de destierro, durante el cual quedaría la tierra desierta, esto es, abandonada por el auténtico pueblo de Israel. La comunidad de Qumrán regresaría (1QM 1,2 y sigs.) de dicho exilio (*gōlat ha-midbār*). Cabe otra interpretación de la imagen del desierto mediante el nexo con la época mosaica, porque la comunidad de Qumrán se asentó a las puertas de la Tierra de Promisión, a la vista de Nēbō, para seguir desde allí el camino a la tierra deseada. Así, pues, la comunidad habría permanecido sin duda alguna en el desierto y el país destinado a ser ocupado estaría desierto. Por ende, la comunidad de Qumrán vendría a representar a la totalidad de Israel, según se desprende claramente del Rollo de la Guerra. Responde también a ello la alta estima de que gozó el Deuteronomio en Qumrán y el pasaje 1QM 11,9, que se refiere a la «puerta de esperanza»⁶.

Hubo, por tanto, en Qumrán diversas doctrinas acerca de la razón de su permanencia en el desierto. El camino por éste implica un retorno al principio, o sea a la cautividad, para expiar (4QpSal 37, cf. Col 1,14: *šēbi ha-midbār*). Fuera de la secta sólo se habló en sentido figurado de «desierto de los pueblos», refiriéndose tanto a la tierra como al pueblo. Sólo Qumrán es a la vez desierto y oasis, imagen apta para definir la posición de la comunidad de Qumrán en el pueblo y en el mundo, la fuente que mana en una tierra árida.

¹Jos 15,61-62. ²Sal 107,40. ³Jer 2,6. ⁴Is 40,3. ⁵Ez 20,35. ⁶Os 2,17.

Bibl.: H. BARDTKE, *Wüste und Oase in den Hodajoth von Qumran*, en *Fascher-Festschrift, «Gott und die Götter»*, Berlin 1958, págs. 44-55. R. W. FUNK, *The Wilderness*, en *JBL*, 78 (1959), págs. 205-214. J. MAIER, *Die Texte vom Toten Meer*, 2 vols., Berlin 1960.

H. BARDTKE

DESIERTO DEL MAR. La expresión «desierto del mar», en hebreo *midbār yām*¹, no se encuentra en los textos de Qumrán. 1QIsa sólo contiene *dbr ym*. En

1QIsb este pasaje no se conserva (vid. Comentarios sobre la interpretación de *midbār yām*). Por «desierto del mar» se entiende una masa de agua que no alberga en sí posibilidad de vida, y que no puede ser empleada para el riego ni la bebida, de lo cual se deriva que la expresión de «desierto del mar» sea de inmediata aplicación al mar Muerto. En puridad, el AT no denomina así a este mar, sino que le llama *yām ha-mēlah* o *yām hā-ārābāh*, o sea mar de la Sal o mar del Desierto. El primer nombre dimana de la calidad del agua; el segundo alude al mar como situado en el 'Arabah. Tal designación no ha de ser interpretada en sentido figurado, dado que 'Arabah denota la profunda depresión del Jordán².

En los textos de Qumrán no hay alusión alguna al mar Muerto y sus especiales características. En cambio, los Himnos (1QH) utilizan con frecuencia y precisión la imagen de las olas del mar: son funestas para quien ora y amenazan con quitarle la vida; las olas sirven de imagen del juicio de Dios y de su cumplimiento, como en 1QH 2,12.16 (lin. 12), donde se habla de *naḥšōlē yammim*, que lanzan *réfeš* y *ṭiṭ*. Tal como son aducidos, los dos últimos vocablos coinciden con el sentido de Is 57,20; en 1,16 surge la imagen de muchas aguas, *hāmōn māyim rabbim*, que, como en 2,27, se toma del AT (cf. Sal 18,17, etc.); en 3,12 y sigs., aparece aún más claramente la fuerza del agua que amenaza la vida. La imagen de la nave que salta en pedazos en una tormenta en el mar es suficientemente clara. La figura siguiente (lin. 14) muestra a los hombres de mar temblando ante el mar rugiente; la lin. 15 depara tal vez la mejor expresión relativa al desierto del mar en el fracaso de los tripulantes y de su arte marinero ante un mar que se agita hasta en sus mayores profundidades. Las citas de *tēhōmōt*, *lā-rūm gallim* y *mēšabrē māyim* son por demás claras. Es indiscutible el sentido de justicia que impregna la totalidad de este capítulo. En 1QH 2,27-28 y en 3,6.31-32 hay imágenes afines. En 1QS 6,22-24 se encuentra, sin embargo, la figura del capitán que en el mar embravecido es incapaz de orientar a su buque y, por consiguiente, de encontrar orientación para sí mismo. Cabe a este respecto estimar que existe una alusión a Is 43,2.16 que resultaría aún más clara si en 6,24 se puntuasen las palabras *ntybt lyšr drk 'l pny mym* en el sentido de *nētibat lišar dērek 'al pēnē māyim* en relación con Sal 37,14, donde se trata de *yīššērē dērek*. En el *pēšer* ha de buscarse este pasaje en Sal 37 y es indicado a los miembros de Qumrán. Aquí, en 1QH 6,24, y de acuerdo con el estilo en primera persona de los Himnos, se emplea el número singular. Por ende, se hace patente en esta expresión la condición de orante del autor: un peregrino sincero a quien se referiría la promesa de Is 43,2.16, si Dios no hubiera querido llevarle hasta las propias puertas de la muerte. Por todo ello, el desierto del mar aparece como carente de camino, lo mismo que el desierto de tierra en Jer 2,6 y en CDC 1,15, *tōhū lō dērek*. Desde luego, el autor de 1QH acierta teológicamente cuando compara el desierto del mar, al mar con sus bajos y olas, a la potencia creadora de Dios, como puede verse en la gráfica descripción de 1QM 10,13.

¹Is 21,1. ²Dt 1,7; 2,8; 3,17; Jos 11,2.16; 12,8; 18,18; 2 Sm 2,19; 4,7; 2 Re 25,4; Jer 39,4, etc.



Ruinas de Éfeso (Turquía). Vista panorámica desde la gradería alta del teatro, donde resonó el motín contra san Pablo.

se ajusta a la descripción heideggeriana del hombre. Bultmann no pretende con ello llegar directamente al sentido primitivo de los textos tal como sus primeros lectores pudieron comprenderlos. Sólo trata de hacer por nuestro siglo lo que cada siglo ha de hacer por sí mismo: transformar el dato neotestamentario en un mensaje viviente, en un *kerygma*. La comparación con la filosofía dominante de una época hace el mensaje inteligible. Lo que los Padres, los escolásticos o los reformadores intentaron hacer con el pensamiento de su época, hay que hacerlo actualmente con el de la nuestra. Ahora bien, entre las corrientes modernas, la que analiza con más rigor la existencia humana es el existencialismo. A él, pues, deberá acudir hoy para comprender el NT en todo aquello que puede tener un sentido en la coyuntura actual.

La desmitologización de Bultmann es, pues, en primer lugar, un método de lectura religiosa del NT. Después, y sólo después, se convierte en un método de exégesis científica. Pretende ésta ser una exégesis al servicio del hombre moderno en demanda de la fe. Sus pivotes giran principalmente en torno al examen del NT y de sus «mitos» a la luz de la antropología existencial. Distinguirá, pues, en el NT todo lo que es experiencia vivida de lo que es proyección sobre Dios de categorías espaciales o antropomórficas. Sólo la primera tendrá valor de revelación; la segunda será «mítica». La exégesis habrá de poner de manifiesto el hecho de que el *kerygma* cristiano no ha de buscarse en las formas, artísticas o lógicas, que emplea, sino en el sentido existencial de su descripción de la condición humana. Demostrará en particular que cuanto se dice directamente acerca de Dios es «mítico», producto de la objetivización de una experiencia subjetiva.

No cabe, pues, dictar reglas precisas de hermenéutica. Al plan del análisis textual e histórico, todas las ciencias humanas pueden contribuir con su aportación. La «desmitologización» sólo entrará en juego cuando el exegeta quiera interpretar los textos. Ahora bien, toda interpretación depende de una opción previa, determinante de lo que se busca en ella. La opción de Bultmann es que un texto sólo tiene significado religioso en la medida en que ilustra a su lector acerca de las «posibilidades» de su propia existencia. Esas «posibilidades» y esa profundidad de nuestra existencia nos son «reveladas» por la existencia de Cristo tal como el NT la describe: en esto consiste, según Bultmann, la «revelación» cristiana.

4. CONSECUENCIAS TEOLÓGICAS. Desde el punto de vista apologético, la «desmitologización» vincula la fe a una filosofía, el existencialismo. Esto es útil en la medida en que Bultmann abre horizontes sobre las posibilidades religiosas de la filosofía moderna y sobre la angustia espiritual del hombre de hoy. En cambio, es perjudicial en la medida en que ella hace imposible la lectura inteligente del NT fuera de la perspectiva existencialista. Dos corrientes mayores del pensamiento moderno, la del positivismo lógico del mundo anglosajón y la del marxismo, permanecen, pues, al margen del intento de Bultmann de traducir el NT en lenguaje filosófico contemporáneo.

Desde el punto de vista cristológico, la «desmitologización» hace del cristianismo un antropocentrismo. Cristo no es ya principalmente un mediador entre Dios y el hombre, sino un mediador entre el hombre y el hombre: reconcilia solamente al hombre con la existencia, gracias a un análisis fenomenológico de la condición humana. No cabe reconocer en ella a la cristología de la Iglesia.

Desde el punto de vista soteriológico, la «desmitologización» concentra la fe sobre la doctrina luterana central: el hombre permanece pecador aun después de ser justificado. Esto aleja a Bultmann de la doctrina católica de la redención.

5. DISCUSIONES EN TORNO A BULTMANN. La «desmitologización» resulta particularmente atractiva para la exégesis protestante por cuanto Bultmann asocia en ella dos corrientes consideradas a menudo como contrapuestas. Por una parte, se sitúa en la corriente del protestantismo liberal que trata de encauzar los dogmas cristianos dentro de normas puramente racionales y científicas. Por otra, admite la teología dialéctica de Karl Barth por cuanto expresa, pese a ciertas reservas, el sentido existencial de la fe.

De hecho, Bultmann ha hecho escuela sobre todo en Alemania, donde se es particularmente sensible a su preocupación por una fe viva, y en los Estados Unidos de América, donde ejerce especial atractivo su interpretación minimizadora de la imaginaria neotestamentaria. En cambio, es objeto de violentos ataques por parte de varias otras tendencias. El calvinismo, sobre todo francés, le reprocha su antropocentrismo, que parece hacer del hombre moderno la norma de la exégesis y de la doctrina. El fundamentalismo, radicado mayormente en los Estados Unidos, le acusa de renunciar a los dogmas tradicionales que Bultmann clasifica entre los «mitos» sujetos a la interpretación purificativa, tales, por ejemplo, la concepción virginal y el descendimiento a los infiernos. Sus censores católicos aprueban su cuidado en distinguir entre la revelación y su vehículo lógico, así como su celo en la búsqueda de una exégesis que sea religiosa sin dejar de ser científica; pero han mostrado la endeblez de una exégesis demasiado exclusivamente ligada a opiniones filosóficas.

Bibl.: Los textos más importantes de la controversia en torno a la «desmitologización» fueron reunidos por H. BARTSCH, en *Kerygma und Mythos*, 5 vols., Hamburgo 1948-1955. El vol. 5 contiene los textos de los críticos católicos de Bultmann. Hay que señalar además varios estudios católicos más recientes. Para situar de nuevo a Bultmann dentro del pensamiento moderno, ver G. H. TAVARD, *Christianity and the Philosophies of Existence*, en *ThSt* (marzo 1957), págs. 1-16, y H. BOUILLARD, *Karl Barth, Genèse et évolution de la théologie dialectique*, París 1957, págs. 191-203.

Para planteamientos y apreciaciones: L. MALEVEZ, *Le message chrétien et le mythe*, Bruselas 1954. H. FRIES, *Bultmann-Barth und die katholische Theologie*, Stuttgart 1955. L. MALEVEZ, *Exegèse biblique et philosophie. Deux conceptions opposées de leurs rapports: R. Bultmann et Karl Barth*, en *NRTh* (1956), págs. 897-914, 1027-1042. R. MARLÉ, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament*, París 1956. M. M. BOURKE, *Rudolf Bultmann's Demythologizing of the New Testament*, en *Proceedings of the 21th. Annual Convention of the Catholic Theological Society of America*, 1957, págs. 103-132. A. VOGTLE, *Rivelazione e Mito*, en *Problemi e Orientamenti di Teologia Dogmatica*, I, Milán 1957, págs. 827-960; id., *Die Existenztheologie R. Bultmanns in katholischer Sicht*, en *BZ* (1957), págs. 136-150. P. LENGSELD, *Rudolf Bultmann: das Anliegen seiner*

Theologie und der Eine Glaube, en *US* (agosto 1958), págs. 111-120.
P. ASVELD, *Entmythologisierung*, en *Bibeltheologisches Wörterbuch*.
Graz 1959, págs. 140-148 (con bibliografía).

G. H. TAVARD

DESMITOLOGIZACIÓN DEL NT, Análisis interno y crítica de la (der. del vocablo alemán *Entmythologisierung*).

1. NATURALEZA. Quien pretende desmitologizar la Biblia es que supone que está entremezclada de mitos. La desmitologización, puede, pues, en este supuesto, ser llevada a cabo de varios modos. Así, por ejemplo, se pueden «eliminar» los mitos por medio de un procedimiento meramente substractivo; se pueden interpretar filosóficamente extrayendo, vgr., las ideas supratemporales que en ellos se manifiestan (tal como hace Fr. Strauss) y pueden interpretarse «existencialmente», como promueve en la actualidad el exegeta protestante del NTR. Bultmann, cuyo programa desmitologizador ha desencadenado una viva discusión en todo el mundo teológico. Bultmann, además, procede con exceso al determinar el ámbito de expresiones mitológicas del NT, comprendiendo dentro de él, no sólo, por ejemplo, los relatos de los milagros, sino también y en especial todo el *kerygma* cristológico del NT, tal como la Encarnación, la Resurrección, la Ascensión y la Parusía de Jesús. Hasta el *kerygma* de la muerte redentora de Jesús «por nosotros», asumiendo nuestra representación, lo cuenta Bultmann como modo mitológico de expresión. Según Bultmann, antes de poder entrar de lleno en la materia desmitologizable, habría que precisar de antemano el llamado Jesús histórico con la ayuda de una labor de crítica formal y literaria de la tradición evangélica, tal como lo ha intentado él mismo en su *Historia de la tradición sinóptica*, en su libro sobre Jesús y en su extenso comentario al evangelio de san Juan. Puesto que lo que se había anunciado acerca de este histórico Jesús en el *kerygma* postpascual, habría tenido la significación de subrayar con ayuda de ideas mitológicas, sobre todo de las provenientes del mito apocalíptico del judaísmo tardío y del mito gnóstico de la redención, la «trascendencia» (*Bedeutsamkeit*) de Jesús y de su cruz para el logro de una verdadera y cristiana «comprensión de sí mismo» (*Selbstverständnis*). El anuncio profético: hecho por Jesús de la inminencia inmediata del fin del acontecer histórico habría tenido la significación de una «llamada decisiva» (*Entscheidungsrufe*) a los hombres, con la que se pretendía, liberándolos de su caída en la mundanidad y en la σάρξ, conducirlos a la «autenticidad» (*Eigenlichkeit*) y «desmundanización» (*Entweltlichung*) de su existencia. Especialmente, el λόγος τοῦ σταυροῦ no tendría más que este fin, al relegar a los hombres dentro de sus límites de criaturas (¡influjo de la teología dialéctica!), descubrirles su pasado pecaminoso y hacerles posible un futuro de parte de Dios. Siempre, según Bultmann, «resurrección a la vida» significa, desmitologizándola, lograr la autenticidad de la existencia (= ζωή). Quien de tal modo, mediante la «palabra» de la predicación, logra acertar en su existencia, ése es quien existe «escatológicamente» (= πίστις). Y este proceso existensivo o existencial práctico es, sólo según Bultmann, «acontecimiento de salvación» (*Heilsgeschehen*), que no está sujeto a los *facta historica*. Quien lo cree «histori-

fica» y «objetiva» el acontecer de salvación. En realidad, la salvación no *ha acontecido* (entonces y allí), sino que *acontece* siempre y en cualquier tiempo, cuando por la palabra de la predicación acierto en mi existencia. La SE en tal aspecto es sólo un documento histórico que da a otros testimonio de la fe; se torna solamente «palabra de Dios», porque como «alocución» y «llamada» de Dios en la predicación concreta me lleva a una auténtica comprensión cristiana de sí mismo (*Selbstverständnis*). Mediante la llamada del *kerygma* se conduce al hombre desde una existencia «mundana» y «anecdótica» (*historisch*) a otra no mundana e «histórica» (*geschichtlich*), ya que Bultmann — siguiendo al filósofo existencialista alemán M. Heidegger — distingue cuidadosamente entre *historisch* [lo histórico anecdótico] y *geschichtlich* [lo histórico científico]. Dice Bultmann que ese proceso ya se apunta de modo latente en el mito y, por consiguiente, también en el mito bíblico, por cuanto en efecto, el mito me va a procurar una determinada comprensión de la existencia. Por eso, la desmitologización no es, según Bultmann (en contraposición a los anteriores intentos desmitologizadores), un procedimiento eliminatorio o substractivo, sino un proceso hermenéutico o interpretativo, en el que, mediante la interpretación (existencial o existencialia apriorística) del mito, llego a la verdadera comprensión de mí mismo ante Dios. ¡He aquí por qué «el acontecer de salvación» es al fin y al cabo un proceso hermenéutico! (Y por eso en el pensamiento de Bultmann desempeña un papel tan decisivo la cuestión acerca de la esencia de la hermenéutica, en la que de nuevo vuelve a acusar sugerencias especiales recibidas de Heidegger). Por medio de tal interpretación existencial (¡no existitiva!) del mito del NT, se hace posible, según opina Bultmann, en la predicación volver también a conquistar aún al hombre moderno tan impregnado de la concepción «científica» del mundo propio de esta época, sin exigirle ningún *sacrificium intellectus*. Es más, la interpretación existencial del *kerygma* tan sólo hace valer en general las intenciones ocultas de éste y también, en verdad, el principio protestante de la *sola fides*. «En efecto: la desmitologización radical es el paralelo de la teoría luterano-paulina de la justificación por la sola fe, sin obra de la ley. O más bien: es su consecuente realización para el dominio del conocimiento» (Bultmann).

2. CRÍTICA. El programa desmitologizador del NT de Bultmann está animado por un deseo sincero. Pretende hacer asequible al hombre moderno el *kerygma* bíblico, de tal modo que pueda alcanzar una verdadera comprensión de sí mismo delante de Dios. Pretende servir así a la veracidad de la predicación evangélica. Sin embargo, la desmitologización lleva a una total descomposición y falseamiento del *kerygma* apostólico. Parte de determinados prejuicios que la muestran como hija de nuestro tiempo. Y así el programa desmitologizador de Bultmann no se concibe sin su procedencia de la «escuela histórica de la religión» (*religionsgeschichtliche Schule*), en la que el *kerygma* cristológico ya fue hace tiempo tildado precisamente de mito. Pero si, por ejemplo, Cristo resucitó realmente de la muerte física como anunciaron los apóstoles al mundo, entonces la

cuestión de la desmitologización recibe una restricción muy importante; más aún, con esa resurrección queda ya quebrantada en sus fundamentos. No puede haber ninguna duda, según el NT, de que los apóstoles entendieron el mensaje pascual como un real despertar de la muerte física contra todas las objeciones de la *ratio humana* (cf. especialmente 1 Cor 15,12 sigs.). Quien pues, interpretare ese mensaje «existencialmente», es decir, de modo existenciario apriorísticamente, es desobediente al *kerygma* apostólico. Para el mensaje apostólico, la Resurrección de Jesús es una *factum historicum* de primer rango y no es ningún mito como expresión del «sentido» (*Bedeutsamkeit*) de la cruz para el logro de una auténtica comprensión de sí mismo. La fiel aceptación de ese *kerygma* apostólico admitido en la paradoja o tradición de la Iglesia forma parte según Rom 10,9 de la *fides salvifica*. Precisamente, lo específico y distintivo de la revelación bíblica en comparación con el mito, es que aquélla está sujeta a la historia concreta, tanto en el AT como en el NT.

Lo que el *kerygma* proclama es esto: Dios opera en ti, si tú crees que *antes* operó en Cristo y, por su medio operó «para nosotros» (cf. por ejemplo, Jn 3,14-16). La salvación está ligada al acontecer histórico, porque Dios no opera dentro de un «espacio vacío», sino en el ámbito de la creación y del hombre. En el pensamiento de Bultmann están actuando dos factores «no bíblicos»: 1) para él, el dualismo kantiano-protestante entre Dios y la creación (el hombre) es un prejuicio evidente; y 2) para él ya no se da nunca *ninguna* operación *actual* de Dios, ninguna operación divina que penetre en el acontecer histórico. El factor «tiempo» queda así excluido de la realización de la salvación, en oposición completa a la misma Biblia. El dualismo de Bultmann no admite ninguna relación estrictamente tal de fuerza creadora entre Dios y el mundo, y por eso tampoco hay en su pensamiento lugar alguno para el principio de la *analogia entis*. Porque, al ser analógico todo cuanto se diga de Dios, todo modo mitológico de hablar a su respecto — en cuanto esté realmente en la Biblia — es una manera legítima de expresarse, que requiere ciertamente interpretación, pero no una interpretación meramente «existencial» apriorística. Puesto que la Biblia no habla meramente de los hombres, sino de toda la creación y del puesto del hombre en ésta, la Biblia no es simplemente «alocución», sino que también da noticia o información, sobre el «comienzo» y el «fin» de la creación. Si el hombre no cree ni acata el *kerygma* bíblico cuando dice que el mundo ha tenido un principio y ha de tener un fin, no logrará en modo alguno una verdadera y plena «comprensión de sí mismo» (*Selbstverständnis*). Pero sobre todo, la Biblia habla en primer lugar de Dios; anuncia la soberanía de Dios sobre toda la creación. En cambio, la desmitologización de Bultmann limita el acontecer de salvación al hombre, o más justamente dicho, a «uno mismo» (*Selbst*), con lo que degrada la SE a una especie de catalizador mediante el cual el hombre puede obtener la verdadera comprensión de sí mismo. Puesto que la desmitologización es inseparable del problema sobre el Jesús histórico, como muestra la misma obra de Bultmann, se estrellará justamente contra el Jesús histórico y su

pretensión. La determinación hacia Dios se ha convertido por Jesús en una determinación *hacia Éste mismo*, en una determinación hacia la creencia de que «Jesús es Cristo, el hijo de Dios, y para que creyendo en Él tengáis vida en su nombre» (Jn 20,31). Con lo cual, según el testimonio del NT, la salvación está inseparablemente ligada a una persona histórica, a los *facta historica*.

Bibl.: R. BULTMANN, *Neues Testament und Mythologie: Kerygma und Mythos*, I, 15-48. La mayor parte de los artículos en pro y en contra de Bultmann se encuentran en los 5 tomos de *Kerygma und Mythos*, edit. por H. W. Bartsch, Hamburgo 1948-1955. (El tomo V contiene la colaboración católica). F. MUSSNER, *Bultmanns Programm einer Entmythologisierung des NT*, en *TThZ*, 62 (1953), págs. 1-15. L. MALEVEZ, *Le message chrétien et le mythe. La théologie de Rudolf Bultmann*, Bruselas-París 1954. H. OTT, *Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie R. Bultmanns*, Tübinga 1955. H. FRIES, *Bultmann, Barth und die katholische Theologie*, Stuttgart 1955. R. MARLÉ, *Bultmann et l'interprétation du NT*, París 1956. A. VOEGTLE, *Rivelazione e Mito*, en *Problemi ed Orientamenti di Teologia Dommatica*, I, Milán 1957, págs. 827-960.

F. MUSSNER

DESPABILADERAS (heb. *melqāhāh*, de *lāqah*, «coger»; λαβίς; Vg. *emuntoria*). Instrumento que servía para cortar y despabilar las mechas de las lámparas del Tabernáculo¹ y del Templo salomónico². Era de oro. El nombre hebreo sirve también para denotar unos atizadores o pinzas destinadas para coger brasas o carbones ardientes³.

¹Éx 25,38; 37,23; Nm 4,9. ²1 Re 7,49; 2 Cr 4,21. ³Is 6,6.

D. VIDAL

DESPRECIO (heb. *būz*; ξηουδένωσις; Vg. *contemptus*). En la SE tiene un marcado acento negativo, determinado por el menosprecio e inobediencia a la autoridad divina, a la vez que incluye, como consecuencia inevitable, una nota de oprobio e ignominia para el transgresor¹. Todos los hombres tienen una obligación ineludible en orden al cumplimiento y observancia de las leyes: despreciarlas es transgredirlas por falta de aprecio hacia ella o hacia el legislador. El principio de esta rebeldía está en la misma naturaleza del hombre que rehúye todo sometimiento; incluso la reincidencia en el pecado dispone al menosprecio habitual de las leyes². Y así quien, con el corazón henchido de malicia hacia Dios, rehúsa por desprecio acatar sus mandatos³, justifica su posición de inferioridad, porque el hombre es estimado por su doctrina, conocimiento eficiente de las cosas de Dios, y el que es vano, sin cordura y transgresor de la ley⁴ se expone él mismo al desprecio de los demás.

¹Sal 119,22. ²Prov 18,3. ³Ecl 9,3. ⁴Prov 12,8.

S. FOLGADO

DESTETE (heb. *gāmal*, «destetar»; ἀπογαλακτίζω; Vg. *ablactare*). Pocos son los datos que la Biblia suministra acerca del destete, pues únicamente se menciona en tres pasajes. En Gn 21,8 se dice que Abraham celebró un gran festín el día en que Isaac fue destetado, sin indicar a qué edad se llevó a cabo; 1 Sm 1,22-24 permite deducir que se hacía a edad bastante más avanzada que en la actualidad, lo que confirma 2 Mac 7,27 al indicar un lapso de tiempo precioso, tres años, como en

Babilonia y entre los beduinos árabes en los casos extremos.

Bibl.: A. CLAMER, *La Genèse*, en *La Sainte Bible*, I, 1.^a parte, París 1953, págs. 305. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, París 1958, págs. 74.

J. VIDAL

DESTIERRO (παιδεία, ἀποικία, υἱοὶ ἀποικισίας, υἱοὶ τῆς αἰχμαλωσίας [«hijos de la cautividad o prisioneros»]; Vg. *ex[s]ilium*; *transmigratio*; *filii transmigratonis*). El destierro, como castigo penal, se denota en el T.M. con un *hapax legómenon* arameo: *šērōšī* (k. *šērōšiw*), mencionado en la carta que el rey Artajerjes entregó a Esdras, concediéndole permiso para regresar a Jerusalén y establecerse en ella¹.

Aplicado al gran destierro babilónico se expresa con la voz *gālūt* («exilio»), que referida a personas adquiere un valor colectivo («desterrados»)² y con la locución aramea *bēnē gālūtā*, que literalmente puede traducirse por «los hijos del destierro» (= «los exilados»)³.

¹Esd 7,26. ²Jer 29,20.22 (LXX 36,22). ³Esd 6,16; Dan 2,25.

M. GRAU

DESTINO. En gr. los vocablos μοῖρα y εἰμαρμένη designan el *fatum*, o suerte inmutable de las cosas y de los hombres. En la Biblia no se encuentra el sentido fatalista de la vida y de la existencia, sino que todo responde a un plan inteligente de Dios que actúa en cada caso en la historia. En la → **Providencia** universal de Dios¹, Jesucristo invita a la confianza ciega en el Padre celestial que conoce los problemas de cada uno². Y habla de un destino eterno después de una discriminación de justos y pecadores³, y alude a un grupo selecto de los que le siguen que alcanzaron la gloria: «Venid benditos de mi Padre a poseer el Reino que os tengo preparado desde el origen del mundo»⁴. San Pablo habla del destino glorioso de los cristianos que son fieles a su vocación, pues existe un decreto de salvación para ellos⁵ (→ **Predestinación**). Sin embargo, este destino eterno y glorioso está al alcance de todos, porque «Dios quiere que todos se salven y lleguen al conocimiento de la verdad»⁶. Así, pues, la idea de destino en la Biblia, lejos de ser una fuerza ciega fatalista, es una concepción finalista conforme a los sabios designios de la Providencia divina.

¹Cf. Sal 117; Sab 12,13. ²Mt 6,19-7,12. ³Mt 25,31. ⁴Mt 25,31. ⁵Rom 9,28-29. ⁶1 Tim 2,4.

Bibl.: C. CEUPPENS, *Theologia Biblica*, I, Roma 1938, págs. 237-285.

M. GARCÍA CORDERO

DETERMINISMO. El determinismo niega la libertad: en Dios (determinismo teológico) y en los hombres (determinismo psicológico). Ninguno de ellos encuentra fundamento en la Biblia:

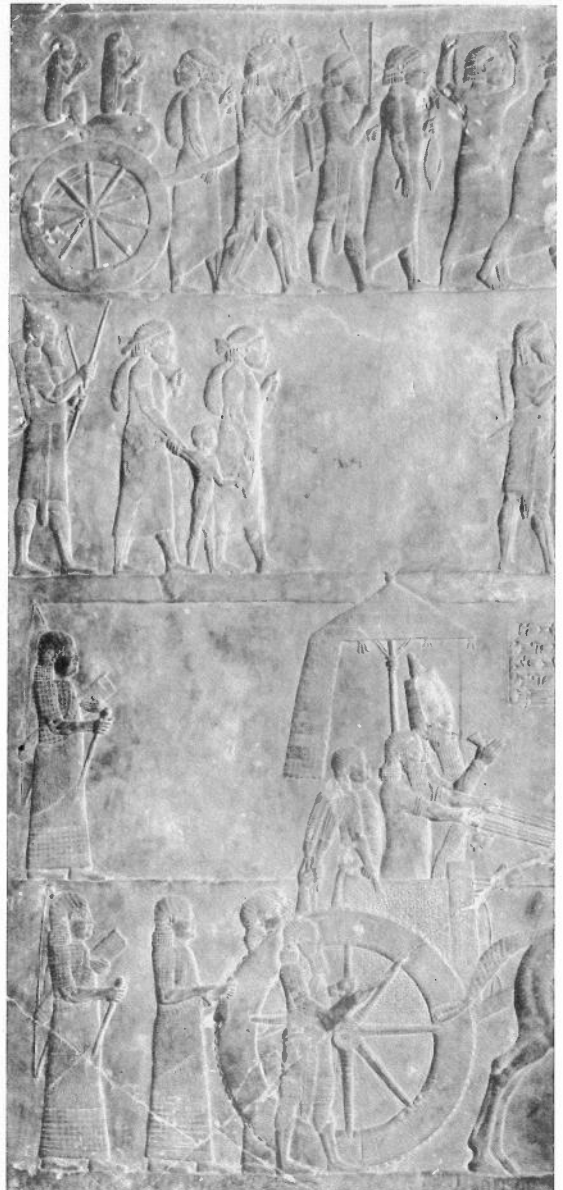
I. DETERMINISMO TEOLÓGICO. La SE, en efecto, excluye el dualismo. Todo cuanto existe fue creado por un solo Dios¹, que es Señor de «toda la tierra»². El mal moral es negación y no se sustrae a la Providencia de Dios, que lo *permite*. Los autores de los libros de Job y del Eclesiastés, ante el problema de la felicidad temporal de algunos impíos, confiesan su esperanza en la

omnipotencia y la justicia de Dios³. El NT, con visión ultraterrena, explica el mal como obra de los malos y pone sobre todos a un Dios único, providente y que retribuirá a los hombres según haya sido el signo de sus obras⁴.

¹Gn caps. 1-2. ²Éx 19,5. ³Ecl 3,17. ⁴Ap 22,12.

II. DETERMINISMO PSICOLÓGICO. La Biblia, aunque sin la ulterior elaboración de la teología, afirma la libertad del hombre.

Prisioneros de los ejércitos mesopotámicos camino del destierro (registros superiores) y Asurbanipal en su carro de gala (registros inferiores). Relieve en alabastro procedente de Nínive, siglo VII A.C. (Museo del Louvre)





Prisioneros babilonios y elamitas, según un relieve en alabastro, del siglo VII A.C., procedente de Nínive. Los hombres y las mujeres van al destierro con todos sus bienes. (Museo del Louvre)

1. Es cierto que hay textos en los que parece ser Dios quien determina la voluntad humana. Así, anuncia que endurecerá el corazón del faraón¹; Isaías, con su predicación, habrá de embotar el corazón, cerrar los oídos y cegar los ojos del pueblo², que en el mismo libro se lamenta de que Dios haya hecho esto con él³.

Las palabras de Isaías sirven a Cristo para explicar en los Sinópticos la finalidad del género parabólico en su predicación⁴; a Pablo, como definición del estado de ánimo de sus incrédulos oyentes⁵; y Juan recalca este mismo valor en el sentido espiritual de la expresión⁶. Similares expresiones encontramos en el epistolario paulino⁷, según el cual Dios obra en nosotros «el querer y el obrar»⁸, y el hombre en sus manos es tan impotente como el barro en las del alfarero⁹.

¹Éx 4,21; 7,3, etc. ²Is 6,8-10. ³Is 63,17. ⁴Mt 13,14-15 y par. ⁵Act 28,23-28. ⁶Jn 12,37-41. ⁷Rom 9,33; 11,8-10; 2 Cor 3,13-14. ⁸Flp 2,13. ⁹Rom 9,10-23.

Pero no se olvide, al interpretar tales frases, que el escritor semita, para poner de relieve el supremo dominio de Dios, prescinde a veces de las causas segundas y que los textos bíblicos forman parte de un conjunto a cuya luz hay que ver su significado. Porque también

abundan los textos en los que se afirma que fue el soberano egipcio quien endureció su corazón¹. La afirmación opuesta, como en el caso de la predicción sobre el futuro de la predicación de Isaías, se basa en la presciencia divina acerca del comportamiento del hombre.

2. Tampoco hay un agente interno al hombre que elimine su libertad. Así lo exigen los siguientes hechos:

a) Después de la condición para la permanencia en el Paraíso², se impusieron al hombre otros muchos preceptos, entre los que destacan los del → **Decálogo**³.

b) El hombre puede creer o no⁴. Hecho cristiano, se le recomienda que crezca en la gracia⁵, alimentando su fe con buenas obras⁶.

c) Ese crecimiento se hace en virtud del mérito. Su vida, comparada a la carrera en el estadio⁷, tendrá una remuneración de acuerdo con el valor de sus actos⁸. Bella síntesis es la expresión de Ben Sirac: «Ante el hombre está la vida y la muerte; lo que le pluguiere le será dado»⁹.

¹Éx 8,11,28, etc. ²Gn 2,16-17. ³Éx cap. 20; Dt cap. 5. ⁴Mc 16,15-16. ⁵2 Pe 3,18. ⁶Sant 2,26. ⁷1 Cor 9,24-27. ⁸1 Cor 9,24; Mt 5,12; 16,27. ⁹Ecl 15,17.

DEUDOR (no existe en heb.; χρεωφειλέτης; Vg. *debitor, qui mutuum accipit*). En la SE se dan diferentes normas para regular las relaciones entre acreedores y deudores. El deber del deudor es pagar la deuda. El acreedor podía exigir una prenda al prestatario, pero nunca tenía derecho a penetrar en su casa para elegirla a su antojo¹. La garantía más estimada era la de la fianza que prestaba una persona solvente en favor de un deudor². Por un texto de Tobit parece que puede deducirse la práctica del recibo³. En caso de que el deudor no pagara podía ser embargado⁴. Jesús en la parábola del deudor revela la existencia en los usos sociales de su tiempo de un rigor del que no hay muestras tan claras en el AT⁵.

¹Dt 24,10-13. ²Prov 6,1. ³Tob 1,14. ⁴Sal 108,11. ⁵Mt 18, 25-34.

Bibl.: ANET, pág. 168 y sigs. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, París 1958.

G. SARRÓ

DĒ·Ū·ĒL («Dios conoce»; Παρουήλ; Vg. *Duel*). Padre de ʿElyāsāf, príncipe de la tribu de Gad en el desierto¹.

En abundantes mss. del T. M. y en un pasaje de Números² se le llama Rē·ū·ēl, lo mismo que en los LXX. En cambio, en la Vg. y en samaritano su grafía es Dē·ū·ēl. Es difícil dilucidar cuál es la forma correcta.

Sin embargo, parece probable que pertenezca a la raíz *yd* en una abreviatura antigua.

¹Nm 1,14; 7,42.47; 10,20. ²Nm 2,14.

Bibl.: Noth, 379, pág. 241. *Miqr.*, II, col. 697.

J. A. PALACIOS

DEUTEROCANÓNICOS. Se llaman así, a partir de Sixto Senense (1520-1569), aquellos libros sagrados incluidos por la Iglesia en el canon, pero sobre los cuales no hubo en los primeros siglos una opinión unánime acerca de su inspiración.

De los 74 libros declarados canónicos por el Concilio de Trento sólo fueron discutidos durante algún tiempo 14 y seis pequeñas secciones de otros. Así, pues, los libros deuterocanónicos son: siete del AT (Tobías, Judit, Sabiduría, Eclesiástico, Baruc y los de los Macabeos); y siete del NT (la epístola a los Hebreos, la 2 y 3 de san Juan, la 2 de san Pedro, la de Santiago, la de san Judas y el Apocalipsis). Las secciones deuterocanónicas son asimismo: tres del AT (Est 10,4-16,24; Dan 3,24-80; 13,1-14,42) y otras tres de NT (Mc 16-9-20; Lc 22,43 y sigs., y Jn 7,53-8,11). Realmente las secciones deuterocanónicas son simples problemas de crítica textual.

Conviene advertir que los protestantes, siguiendo la nomenclatura de san Jerónimo, llaman *apócrifos* a estos libros deuterocanónicos y *pseudoepígrafos* a los que nosotros llamamos apócrifos.

La suerte de los muertos según la concepción egipcia: la diosa del Sicomoro está entre las ramas del árbol y un difunto bebe en un estanque. Relieve de la tumba n.º 158 de Tebas. (Foto Lehnert & Landrock, El Cairo)



Las razones de estas dudas en los primeros siglos del cristianismo son muy variadas. La fundamental era la falta de una declaración auténtica por parte de la Iglesia. Para los libros del AT pesaba mucho en algunos la exclusión del canon de los judíos. Y por lo que se refiere a los del NT, unas veces se trata de razones literarias, como en el caso de la epístola a los Hebreos, cuyo estilo ciertamente no es de san Pablo; otras veces era el miedo a los apócrifos que aparecen citados, por ejemplo, en san Judas, o el espectro de las herejías, como ocurre en el Apocalipsis en el que se fundaban los milenaristas.

S. MUÑOZ IGLESIAS

DEUTEROISAÍAS (δεύτερος, «segundo», Ἰσαΐας). En la actualidad, muchos exegetas creen que los caps. 40-45 de Isaías son obra de otro autor, al que se ha denominado por eso Deuterisaías y que, según algunos, vivió en tiempo del exilio. Inicialmente se llamó con este nombre toda la segunda parte de la obra de → Isaías.

DEUTERONÓMICA, Tradición. Tras el derrumbamiento del reino del Norte (722 A.C.), los israelitas que pertenecieron fieles huyeron a Jerusalén, donde se produjo una renovación nacional y religiosa. Después de la fusión de las tradiciones norteañas y meridional yahwista + elohista (J + E), surgió la deuteronomica (D), como la labor más importante del movimiento «deuteronomista». D pudo añadirse a la obra de Moisés (→ Deuteronomio), porque en lo esencial se remonta todo a Moisés pasando por la tradición del Norte (E), pero se distingue del precedente por la forma y selección. No ofrece ninguna narración de acontecimientos en cuanto a las leyes, sino más bien se trata de un código (caps. 12-26), al que preceden y siguen exhortaciones (1-11; 27-30). Deseo principal de D es el de reanimar la alianza religiosa mediante la concentración del culto: al Dios único (6,4) no debe tributarse culto de veneración más que en un solo santuario. Trátanse, o se reglamentar de nuevo, todas las cuestiones que de esa exigencia provienen: autorización para el sacrificio no religioso (12,15 y sigs.), diezmos (14,22 y sigs.), los primogénitos (15,19 y sigs.), derecho de los levitas a los sacrificios (18,1 y sigs.), recursos judiciales y derecho de asilo (17,2 y sigs.; 16,18 y sigs.; 19,1 y sigs.), prevenciones contra la apostasía (cap. 13) y medidas de caridad social (especialmente cap. 15). D representa sobre todo una teología del pueblo de Dios: el pueblo fue elegido por un libre acto gratuito (7,6), formando de ese modo una comunidad de hermanos (5,19; 15,7). La elección y la posesión de la tierra son dones de Dios (9,5; 6,10 y sigs.); por eso debe Israel amar a Dios con todo su corazón (6,4 y sigs.), pudiendo poseer la tierra sólo si guarda los mandamientos (6,3). El estilo de D se esfuerza por mover el corazón del hombre (4,6; 6,5). D influyó en la reforma de → Josías; su teología de la historia repercutió en la redacción definitiva de los libros de Josué, Samuel y Reyes, y, por último, en él se apoyaron las reformas de Nehemías.

Bibl.: G. VON RAD, *Das Gottesvolk im Deuteronomium*, en *BWA(N)T*, III, 11 (1929). A. CAUSSE, *L'Idéal politique et social du Deutéronome*, en *RHPH*, 13 (1939), págs. 289-323. J. COPPENS,

Histoire critique des livres de l'AT, 3.^a ed., Brujas 1942, págs. 23-95. G. VON RAD, *Deuteronomiumstudien*, en *FRLANT*, 58, 2.^a ed., Göttinga 1948. C. R. NORTH, *Pentateuchal criticism*, en H. H. ROWLEY, *The OT and Modern Study*, Oxford 1951, págs. 48-83. R. DE VAUX, *A propos du second centenaire d'Astruc*, en *VT*, supl., Leiden 1953, págs. 182-198. A. ROBERT - A. FEUILLET, *Introduction à la Bible*, I, 2.^a ed., Paris 1959, págs. 367-371.

W. KORNFELD

DEUTERONÓMICO, Código. El Código Deuterónico abarca de los capítulos 12 al 26 del Deuteronomio, quinto libro del Pentateuco. Sin embargo, forma parte de un todo, de suerte que difícilmente podría dissociarse de los discursos que le preceden y de los que le siguen. Así puede hablarse de la alianza deuteronomística, llevada a cabo por el intermediario Moisés, entre Yahweh y su pueblo sobre la base del Decálogo, recordado y redactado de nuevo en Dt cap. 5. A menudo, en las disposiciones legislativas, especialmente en la primera de ellas, que es la ley de los sacrificios, aparece alguna llamada al pueblo, una exhortación, una motivación, en la que se mencionan los principales datos teológicos que inspiran el discurso.

1. **PLAN Y CONTENIDO.** El Código Deuterónico retiene algo del plan de la legislación anterior, que es el Código de la Alianza. Comienza con la ley de los sacrificios y del altar. Pero el plan no es sistemático y parece depender de colecciones anteriores, sobre todo en los últimos capítulos. La mezcla de estilos (casuístico, imperativo, declarativo, sapiencial, etc.), es más marcada que en el Código de la Alianza. El redactor no dispuso sistemáticamente las prescripciones, a veces muy antiguas, que codificaba dentro del espíritu del Deuteronomio.

La primera parte, que va probablemente del capítulo 12,1 hasta el 17,7, renueva las antiguas disposiciones y las adapta y precisa en función de nuevos datos. En esto el Código precisamente se manifiesta como «segunda Ley». El cap. 12 está consagrado a la centralización del culto, con varias indicaciones de fechas diferentes y alternancia de las segundas personas (singular y plural). Por su distinción entre sacrificio sagrado y matanza profana, esta ley prepara la distinción entre lo sagrado y lo profano, lo político y lo religioso. Sigue a este capítulo la condena de las personas o ciudades que se pasan a otro culto distinto del de Yahweh¹ y de las reglas que implican la consagración del pueblo y excluyen los manjares impuros². Continúan los diezmos³, el año sabático⁴, la esclavitud⁵, los primogénitos y las fiestas⁶ y, finalmente, los juicios⁷, seguidos de una perícopa sobre las denuncias y los juicios de las faltas culturales⁸. Se esbozan nuevas leyes sobre los jueces.

La segunda parte no tiene en absoluto nada que le corresponda en los códigos anteriores. Codifica instituciones de estado: jueces unidos a sacerdotes-levitas para los casos difíciles, relacionados con el santuario único⁹, reyes sometidos a la Ley, cuyo depósito corre a cargo de los sacerdotes-levitas¹⁰, sacerdotes levitas¹¹, profetas que deben seguir las directrices de Moisés¹², y ciudades de refugio, sustitutivas de la ley de asilo¹³.

Esta última perícopa, que menciona a los ancianos, y la que trata de la guerra en función de los *šōṭērīm*¹⁴

abren la tercera parte, bastante más difícil de analizar. Algunas prescripciones se agrupan preferentemente alrededor del asesinato y la ley del Talión¹⁵, o en torno al derecho familiar (matrimonio de las cautivas, derecho de primogenitura, hijos indóciles, seducción y adulterio) y seguidamente se trata de lo pertinente al culto y al campo¹⁶. Sin embargo, disposiciones del mismo orden se hallan en los capítulos 24,16-25,19 y están articuladas bajo la perspectiva de la protección de los débiles, preocupación frecuente del derecho oriental. El Código termina con prescripciones rituales.

¹Cf. Dt cap. 13, bastante más desarrollado que Éx 20,23; 22,17. 19 y 23,12 en el Código de la Alianza. ²Dt 14,1-21; cf. Éx 22,30. ³Cf. Éx 22,28. ⁴Dt cap. 15; cf. Éx 23,10-11. ⁵Dt 15,12-16; cf. Éx 21,2-6. ⁶Dt 15,19; 16,17; cf. Éx 22,28b-29; 23, 10 y sigs. ⁷Dt 16,18 y sigs.; cf. Éx 23,1 y sigs. ⁸Dt 16,21-17,7. ⁹Dt 17,8-13. ¹⁰Dt 17,14-20. ¹¹Dt 18,1-8. ¹²Dt 18,9-22. ¹³Dt 19,1-13. ¹⁴Dt 20,1-9. ¹⁵Dt 19,21. ¹⁶Dt 23,2-15.

2. **TEOLOGÍA DEL CÓDIGO.** Todo este derecho, definitivamente unificado en una *Tôrâh*, procede de Yahweh que ordena por medio de Moisés, el primer profeta¹. Es el Dios nacional que da su Ley, principios de acción y de vida pública. El pueblo es uno, como Dios es uno, y la unidad está concebida como una unidad familiar: todos los israelitas son hermanos. Disfrutan de la posesión de la tierra que les ha dado Yahweh², cuya prosperidad, bendición³ y protección⁴ Él sólo puede asegurar. Es el jefe único y se asienta en un solo lugar⁵, desde donde gobierna con severidad y justicia contra toda traición y revuelta, pero con bondad para con los débiles. El Decálogo permanece como base de la Ley.

Este Dios de Israel gobierna por instituciones, revestidas definitivamente del carácter sagrado de la Ley y de la Revelación. La primera es la de los sacerdotes-levitas, guardianes de la Ley, a los cuales en 17,8 asocia a los jueces para las causas importantes⁶. Los reyes tienen también su estatuto y están sometidos a la Ley, mientras los profetas ocupan en Israel el oficio de los adivinos entre los paganos. Queda definido el estatuto de los levitas, sobre todo en cuanto a sus emolumentos, puesto que ellos no tienen otra parte o herencia más que a Yahweh⁷ y las ofrendas que Él recibe. Queda prevista la igualdad de derechos en el santuario central. Los sacerdotes-levitas permanecen ante Yahweh, realizan el servicio divino y aseguran la bendición.

¹Dt 18,15. ²Dt 19,1; 26,9. ³Dt 15,4. ⁴Dt 23,15. ⁵Dt cap. 12. Cf. Éx 18,23 y sigs. y también con Dt 17,18 y sigs. ⁷Dt 18,1.

3. **FECHA E INFLUENCIA.** A pesar de ser uno solamente el espíritu del Código, son diversas y pormenorizadas las prescripciones. Muchas se remontan hasta Moisés, por la sencilla razón de que están ya en el Código de la Alianza. Los especialistas se admiran del arcaísmo de las disposiciones, como las que se refieren a las dispensas del servicio militar¹. Pero todas estas disposiciones quedan consagradas o se adaptan en función de una situación nueva.

La comunidad forma una sociedad urbana. Las ciudades y sus ancianos ocupan un lugar importante. No solamente Israel se ha vuelto sedentario y ha asimilado las viejas fiestas agrícolas cananeas, sino que es una sociedad comerciante y el año sabático de las cosechas se convierte en un año de remisión de deudas. La sociedad,

desde largo tiempo, está ya centralizada y es monárquica, con un tribunal central para las cuasas difíciles. El Estado es suficientemente fuerte para intervenir en el derecho familiar y tratar de las relaciones de padres e hijos, pertinentes al tribunal local². Finalmente, los sacerdotes-levitas, en lugar de percibir los emolumentos de los santuarios locales, son económicamente débiles que viven a expensas del israelita, en cuya casa moran³. Esto no supone tanto la reforma de Josías, quien no había de aplicar la Ley⁴, cuanto el reflujo de los levitas del Norte que querían vivir en un suelo consagrado a Yahweh después de la caída de Samaría. Se admite cada vez más que esta legislación deuteronomica procede de los santuarios del Norte (Welch, Alt, von Rad, De Vaux, etc.). Algunos se preguntan incluso si la ley de la centralización no ha sido redactada primariamente en provecho de Betel (Dummermuth). Es sabido que ésta se presenta en varias formulaciones. Es cierto que una de ellas pretende la centralización en Jerusalén, sea bajo Ezequías, cuando Jerusalén se convierte en la única esperanza de los fieles del Dios de Israel, sea bajo Josías.

¹Dt 20,5-7. ²Dt 22,18-21. ³Dt 12,12. ⁴2 Re 23,9; cf. Dt 18,7.

Bibl.: A. WELCH, *The Code of Deuteronomy*, Londres 1924. G. VON RAD, *Deuteronomium studien*, Gotinga 1948. A. ALT, *Die Heimat des Deuteronomiums*, Munich 1953. F. DUMMERMUTH, *Zur Deuteronomium Kulttheologie und ihren Voraussetzungen*, en ZAW (1958), págs. 59-98. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, II, París 1960, págs. 175-186.

H. CAZELLES

DEUTERONOMIO. Último libro del Pentateuco, cuyo nombre significa «segunda ley», derivado probablemente de la interpretación dada por los LXX a la expresión hebrea *mišnêh, ha-tôrâh*¹, que en el pasaje aludido significa «copia o duplicado de la Ley». Contiene, en realidad, una especie de recapitulación o evocación de los hechos que acompañaron la promulgación de la ley del Sinaí y de otras complementarias, presentadas en forma de discurso pronunciado por Moisés en los llanos de Moab con vistas a la próxima conquista. Las tradiciones judía y cristiana, basándose en el testimonio del mismo libro, lo han considerado como obra de Moisés, en cuanto a la sustancia, lo mismo que los demás libros del Pentateuco, aun reconociendo la singularidad de su composición literaria. La crítica independiente supone que no fue redactado antes del siglo VII. Algunos católicos buscan una solución intermedia, sin renunciar del todo a su origen mosaico. Todos admiran la viveza y elocuencia cordial de los discursos, y la elevación y riqueza de su contenido teológico.

1. **CONTENIDO Y DIVISIÓN.** El Deuteronomio contiene, además de una nueva visión del Decálogo (cap. 5), y diversas ordenanzas esparcidas aquí y allá, un verdadero código de leyes (caps. 12-26), que bien pueden justificar el título de «segunda Ley» dado al libro, en contraposición a la primera, contenida en el Éxodo, Levítico y Números, y encuadrada en los relatos de la teofanía del Sinaí. Abarca asimismo la relación de las últimas actuaciones y de la muerte de Moisés (caps. 31-34). Pero lo que constituye el fondo más original del libro son los tres grandes discursos, que sirven de marco de presentación al Código y explican el sentido de la

historia religiosa de Israel, en las tres etapas decisivas de su constitución como pueblo escogido: éxodo de Egipto, alianza del Sinaí y conquistas de Transjordania y Palestina. En ellos, con intuición de vidente e insistencia paternal, intima el orador a sus oyentes que el porvenir, venturoso o desgraciado, que les aguarda, dependerá de su propia fidelidad o infidelidad a la Ley. Código, discursos y relatos están trabados entre sí con algunas fórmulas de transición². El conjunto forma una mezcla de relatos, discursos y leyes, que dan a la estructura externa del libro la apariencia de un conglomerado heterogéneo, cuyos elementos se juntan y entrecruzan a veces sin lógica interna sensible.

Incluyendo las introducciones y enlaces literarios, el contenido del Deuteronomio puede repartirse entre los cinco epígrafes siguientes:

a) *Discurso* 1.º (caps. 1-4). Evocación de la historia de Israel desde la partida de Hōrēb hasta el acampamento en los llanos de Moab, con una exhortación a la observancia de la Ley.

b) *Discurso* 2.º (caps. 5-11). Comenzando por el Decálogo, se recuerda a Israel la obligación que tiene de ser fiel a la Alianza, exterminar a los cananeos, ser agradecido a los beneficios recibidos de Dios en la peregrinación por el desierto y estar alerta para no prevaricar en lo futuro.

c) *Código del Deuteronomio* (caps. 12-26), con la conclusión del discurso 2.º (caps. 27-28).

d) *Discurso* 3.º (caps. 29-30). Nueva exhortación a guardar la Ley, evocando los beneficios recibidos desde la salida de Egipto y recordando las promesas y amenazas divinas.

e) *Postrimerías de Moisés* (caps. 31-34). 1) Sus últimas disposiciones. 2) Su cántico. 3) Últimas recomendaciones y anuncio de su fallecimiento. 4) Sus bendiciones. 5) Su muerte.

2. ESTILO Y FORMA LITERARIA. Prescindiendo de los cuatro capítulos últimos, que revelan un estilo y una mentalidad diferentes, pudiendo considerarse como elementos redaccionales para completar el marco histórico del Deuteronomio y unirlo a los demás libros del Pentateuco, el tono y la expresión patética e insinuante del resto del libro tienen un timbre personal inconfundible. Desbordando los moldes estrechos de la sintaxis y gramática hebrea, el autor ha logrado dar una amplitud desusada a la frase bíblica, infundiendo en los mismos textos legales un aliento cálido de elocuencia y de cordial intimidad. A su estilo directo, personal, corresponde una fraseología propia, matizada de toques emocionantes de confiada familiaridad: «Yahweh, tu Dios» o «Yahweh, vuestro Dios». La tierra prometida por Dios al pueblo escogido es un país «que mana leche y miel». Para conservarla y vivir en ella con felicidad, Israel deberá «escuchar la voz de Yahweh», observando sus leyes y preceptos: así «Yahweh, tu Dios, te bendecirá»; de lo contrario, «la cólera de Yahweh, tu Dios, se encenderá contra ti y te exterminará sobre el haz de la tierra», «pues Yahweh, tu Dios, es Dios celoso»; «amarás a Yahweh, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu fuerza»³. Un soplo de abrasado

celo anima todos los discursos y pone vibraciones de exhortación paternal en todas las palabras, que el hagiógrafo presenta como el eco de la misma voz de Moisés, hablando a su pueblo con el corazón en la mano, increpándole, animándole al cumplimiento de la Ley con el recuerdo de las experiencias personales pasadas, la perspectiva de los peligros próximos y la intimación profética de los castigos futuros.

3. ORIGEN MOSAICO. Las opiniones de los críticos sobre el origen del Deuteronomio pueden reducirse a tres categorías: a) La que lo atribuye a un «fraude» sacerdotal, para apoyar las reformas religiosas de Josías en el siglo VII. b) La que hace remontar su composición a los tiempos de Ezequías en el siglo VIII. c) La que sostiene el origen sustancial mosaico, tanto de las leyes que contiene como de los discursos puestos en boca de Moisés.

Se puede dejar a un lado, por arbitraria y anticientífica, la primera hipótesis, propuesta primero por De Wette (*Dissertatio critica*, 1805), e incorporada después a la teoría de Wellhausen sobre el Pentateuco, de la que ha llegado a ser considerada como «el talón de Aquiles» por su manifiesta vulnerabilidad. Persiste, sin embargo, hasta nuestros días entre los críticos independientes (Pfeiffer, Weiser, Eissfeldt) la persuasión de que el libro fue compuesto hacia el 621 A.C., o algunos años antes, por algún sacerdote jerosolimitano, y que sirvió de norma para la reforma religiosa de Josías.

Todos reconocen que la variedad de elementos que contiene el Deuteronomio, dentro de una notable unidad de estilo y de pensamiento, exige una solución compleja, capaz de explicar los diversos datos del problema. Por esta razón, se admite generalmente que el libro, en la forma actual, tiene tras sí una larga historia y prehistoria, que va desde los tiempos de Moisés hasta su última edición. Las discrepancias surgen al señalar la fecha o el ambiente histórico en que han de colocarse los elementos legislativos que contiene, entre los que ocupa un lugar preeminente la ley sobre la unidad del culto (cap. 12), y al valorar el alcance que ha de darse a los discursos y a los relatos que sirven de marco historioliterario a la legislación. Mientras muchos admiten un núcleo primitivo, que se remonta hasta Moisés, la mayoría sostiene que dicha ley es de época posterior, y que los discursos son una simple ficción literaria para dar más vida y autoridad a su contenido, poniéndolo en labios del gran legislador.

La segunda hipótesis, adoptada por Clamer en *La Sainte Bible* (*La Genèse*, París 1954, págs. 43-47), y por Cazelles en *La Bible de Jérusalem*, representa un esfuerzo para conciliar la tesis tradicional con las opiniones de los críticos independientes. «Nunca se insistirá demasiado», dice Cazelles, «sobre la parte preponderante de Moisés en la obra. No que haya que atribuirle la redacción de la misma, como acabamos de ver; mas el fondo es mosaico, aunque no fuera sino por el Decálogo. La religión y el espíritu son mosaicos, porque las medidas de detalle tomadas por los nuevos redactores y, por de pronto, la centralización del culto, no pretenden ser una innovación, no son más que medios para asegurar la pureza de la religión y del culto tal cual existían en tiem-

pos del fundador. Así como las antiguas tribus iban a consultar a Yahweh junto al arca en Cades, del mismo modo es a Jerusalén donde hay que ir ahora y no a otro sitio, porque éste es el lugar escogido por Yahweh para que habite en él su nombre. Los sacerdotes-levitas, herederos de Moisés, no quisieron hacer sino lo que él hubiera hecho en su lugar, y, en efecto, gracias a sus esfuerzos, como los que atestigua el Deuteronomio, la religión de Moisés pudo atravesar las perversiones del fin de la monarquía, la prueba terrible del destierro y llegar a Cristo a través de la larga espera de la época judía» (*Le Deutéronome, op. cit.*, págs. 15-16).

El fondo mosaico del Deuteronomio se había salvado precisamente mediante la adaptación del legado religioso de Moisés a las condiciones históricas posteriores, sirviendo de puente una ficción literaria. Clamer explica de esta suerte dicho proceso: «El legado religioso de Moisés no podía conservarse en el curso de la historia de Israel sino en la medida en que se formularan nuevas regulaciones, adaptadas a las circunstancias que necesariamente cambian, mas siempre según el espíritu del gran legislador; debido a esto, por ficción literaria, se ponían en boca del mismo Moisés todas las determinaciones y ordenanzas que no hacían más que poner por obra la revelación del Sinaí, valedera para todos los tiempos y de la que Moisés era el depositario» (*Genèse, op. cit.*, pág. 46). «El autor del Deuteronomio», dice por su parte Cazelles, «incluyó su compilación en una especie de comentario teológico, discursos puestos en boca de Moisés, el legislador de la Alianza. Recordando al principio el Decálogo, fundamento de la Alianza, el autor enlazaba con él toda la legislación posterior, procedente de Dios, no directamente, sino por intermedio de Moisés... Finalmente, la Ley era depositada solemnemente junto el Arca bajo la custodia del sacerdocio levítico, sirviendo de testigo entre Dios e Israel. Los acontecimientos siguieron su curso. Fue preciso

esperar la derrota asiria y la restauración de Josías para que el sumo sacerdote Hilkiah encontrara el libro y lo hiciera leer al rey... Hay demasiada relación entre la reforma de Josías y las exigencias deuteronomícas, para no admitir un lazo de unión entre el Deuteronomio y ella» (*Le Deutéronome, op. cit.*, pág. 14).

Ambos autores suponen, además, que muchas de las disposiciones deuteronomícas se hubieron de concebir y formular en el reino del Norte, y que habrían sido llevadas a Jerusalén por los levitas fugitivos al sucumbir Samaría en 722, siendo la reforma de Ezequías (716-715-687) la ocasión en que añadió a la compilación de dichos textos la ley centralizadora del culto.

La historia del Deuteronomio, posterior a su hallazgo en 621, y a la fracasada reforma de Josías, inspirada en el mismo, la concibe Cazelles de la siguiente manera: «Sobrevino la catástrofe de 589-588. Entonces fue cuando



Las cumbres del Sinaí vistas desde la capilla de Moisés, recuerdo de la promulgación del Decálogo. (Foto F. Nicolau, Archivo Termes)



Monte Nébō. Restos de la basilica de Ra's el-Siyāgah, la cima del Pisgāh, donde falleció Moisés después de haber contemplado la Tierra Prometida (cf. Dt caps. 32-34). (Foto P. Termes)

el yahwismo, a diferencia de los demás cultos de la época, mostró su vitalidad. Paralelamente a la misión de Ezequiel, Dios inspiró una segunda edición del Deuteronomio, conforme al espíritu de la primera, pero con una visión más precisa del destierro, una marcada insistencia sobre las perspectivas de la liberación..., en fin, una atención más sostenida a las ideas de Sabiduría. Esta edición añadió los caps. 1-4, que insisten en la conquista, imagen de la reconquista que esperan los derrotados; añadió un gran párrafo a las maldiciones del cap. 28 y completó el cap. 31 en función del gran cántico del cap. 32; es este cántico, y no la Ley, el que actúa contra Israel. El mismo autor añadió probablemente algunas notas a los discursos (10,6-9) y a las leyes redactadas o compiladas por su predecesor. Puede que fuese también él quien operó el trabajo final de fusión entre el Deuteronomio y el documento antiguo. La muerte de Moisés fue redactada probablemente por él» (*Le Deutéronome*, op. cit., pág. 15).

La tercera posición de los católicos, con respecto al origen mosaico del Deuteronomio, sostenida especialmente por Junker y Mackenzie, además del peso de la tradición, tiene a su favor todos los indicios existentes para sostener la antigüedad de la ley deuteronomica de cultos, y para no admitir como simple ficción literaria los discursos puestos en boca de Moisés.

4. ANTIGÜEDAD DE LA LEY DE CULTOS. Contra la suposición de que el Deuteronomio hubiese sido compuesto, y hasta «encontrado», por los sacerdotes de

Jerusalén para promover la reforma religiosa a la que lanzaron al rey Josías, está la noticia, consignada por el Cronista, de que dicha reforma había comenzado antes del hallazgo del libro de la Ley⁴. No es, por otra parte, verosímil que los sacerdotes no se aprovecharan de la minoridad del monarca para su intento, en lugar de esperar el año dieciocho. Se ha comprobado, además, que una parte de las leyes del Deuteronomio procede de la tradición antigua, que el autor inspirado atribuye manifiestamente de buena fe a Moisés. En consecuencia, la reforma de Josías y el hallazgo del Deuteronomio en 621 pueden servir únicamente como hito de referencia al señalar su influjo en la literatura bíblica posterior, y no como fecha aproximada de su redacción primera.

El relato de la reforma que realizó Ezequías, a raíz de la catástrofe del reino de Israel en 722, suprimiendo los santuarios de las alturas, presupone la ley deuteronomica, no siendo presumible que fuera una medida arbitraria del rey⁵. Más aún, según Junker, la única coyuntura en que semejante ley pudo promulgarse es la época mosaica de la peregrinación de Israel por el desierto. «No se ha examinado y valorado todavía suficientemente el hecho de que las exigencias del Deuteronomio sobre el culto no se puedan explicar en realidad satisfactoriamente en ninguna de las épocas de la historia de Israel en Canaán... Un legislador que viviera en Palestina jamás lo habría llevado a la práctica, de no creerse obligado por una norma autoritativa más antigua. El único tiempo en que se explica la exigencia de

que Israel deba rendir culto a Yahweh en un sólo lugar es el mosaico de la peregrinación por el desierto». Después de advertir que ya se refiere al santuario central la antigua disposición consignada en el Éxodo⁶, añade: «No se ha de negar, por cierto, la imposibilidad práctica de ejecutarla; pero eso mismo prueba que proviene de un tiempo en que el legislador no tenía una idea suficientemente clara de esta posibilidad, es decir, el tiempo de la peregrinación por el desierto...» (*Deuteronomium*, págs. 5-6).

Aunque no se observara prácticamente, había conciencia de lo que significaba la unidad del santuario, como lo demuestra el hecho de haberse apresurado David a preparar una tienda para el Arca en su ciudad⁷, y la oposición del profeta Natán a su proyecto de edificar un templo para la misma⁸. También la erección del templo de Salomón en la ciudad escogida por Yahweh de entre todas las tribus para colocar en ella su nombre⁹, presupone la centralización del culto nacional legítimo en torno al Arca de la Alianza. La existencia de santuarios locales, considerados como legítimos en determinadas circunstancias¹⁰, no prueba que no se mantuviera viva la tradición mosaica sobre la unidad del Templo. En esta tradición hubieron, sin duda, de inspirarse las múltiples reformas incompletas llevadas a cabo, antes de las de Ezequías y Josías, por Asa¹¹, Josafat¹² y Joás¹³. El que dichas reformas dejaran subsistir los santuarios de «las alturas» puede considerarse como una concesión a la fuerza de las circunstancias, ya que el propio autor deuteronomista de los libros de los Reyes no vacila en formular sobre cada uno de los monarcas mencionados el juicio de que «hizo lo que era agradable en los ojos de Dios», aunque añadiendo en cada caso que no había hecho desaparecer «las alturas». En el mismo sentido cabe explicar su observación de que «el pueblo sacrificaba en las alturas, porque hasta entonces no se había edificado casa al nombre de Yahweh»¹⁴.

5. MOLDE LITERARIO. El Deuteronomio actual parece haber nacido de una colección de predicaciones sobre la observancia de la Ley. «Con razón se dice», advierte Junker, «que estas prédicas sobre la Ley, que constituyen la base del Deuteronomio, no son primitivamente un simple esquema literario, sino que tuvieron un *Sitz im Leben*, esto es, fueron propuestas al pueblo en una ocasión determinada, como prédicas reales sobre la Ley en la forma estilística que aún conservan, a saber, como discursos de Moisés a Israel... Cada trozo se remonta sustancialmente a la tradición mosaica, pero sólo recibió su aspecto literario actual en el curso de la tradición deuteronomica, en la prolongada exposición viva de la Ley en tiempos diversos. Así se explica, por un lado, el carácter tan fragmentario de cada una de las partes y, por otro, el lenguaje y manera de pensar con tan marcada unidad formal... Por esta vía es posible una solución que toma en serio la tradición consignada en el Deuteronomio y deja abierta, sin embargo, la posibilidad de una comprensión histórica, recta e imparcial, de esta tradición» (*Deuteronomium*, pág. 7).

6. CONTENIDO TEOLÓGICO. Entre los atributos divinos, el que más se pone de relieve es el de la bondad, na-

cida del amor, que Yahweh ha manifestado a su pueblo, sacándolo de la cautividad de Egipto, convirtiéndolo en la maldición de Balaam en bendición, proveyéndole de todo lo necesario con providencia paternal en la travesía del desierto y estando siempre dispuesto a recibirle bajo su protección, con tal de que se arrepienta de sus pecados. El poder, la santidad, la justicia de Yahweh, el único Dios verdadero, aparece en este libro con el matiz de provocar en Israel la fidelidad, el temor, la seguridad de estar a cubierto contra todos los peligros, mientras permanezca dócil a la ley divina.

Son de una perenne actualidad las exhortaciones al amor de Dios, y la enseñanza fundamental de que la unidad religiosa y la guarda de los mandamientos divinos representan la única garantía de paz y de prosperidad para los pueblos. Sólo contiene una alusión al Mesías, en el que culmina la serie de los profetas continuadores de la misión mosaica¹⁵.

¹Dt 17,18. ²Dt 1,1-5; 4,41-49; 32,44-52. ³Dt 6,5. ⁴2 Cr 34, 3-7. ⁵2 Cr 29-31; 2 Re 18,3-12,22; Is 36, 7. ⁶Éx 23,17; 34,23-24. ⁷2 Sm 6,17. ⁸2 Sm 7,4-7. ⁹1 Re 8,44,48; 11,33,36; 14,21; 2 Re 21,7; 23,27. ¹⁰1 Re 18,32; 19,10,14. ¹¹1 Re 15,11-14. ¹²1 Re 22, 43-47. ¹³2 Re 11,17-12,4. ¹⁴1 Re 3,2. ¹⁵Dt 18,15-22.

Bibl.: F. DE HUMMELAUER, *Deuteronomium*, Paris 1901. B. UBACH, *Els Nombres, El Deuteronomi*, en *Biblia de Montserrat*, Montserrat 1928; id., *Illustració*, 1954. A. CLAMER, *Le Deutéronome*, en *La Sainte Bible*, II, Paris 1940, 1946. H. CAZELLES, *Le Deutéronome*, Paris 1950. H. JUNKER, *Deuteronomium*, en *Echter-Bibel*. SCHNEIDER-JUNKER, 2-5 *Buch Moses*, Würzburg 1954. R. A. F. MACKENZIE, *Deuteronomio*, versión de S. REYERO, en *Verbum Dei*, I, Barcelona 1956, págs. 639-691, n.º 210-222. K. F. KRAMER, *Numeri und Deuteronomium*, en *Herders Bibelkommentar*, Die Heilige Schrift für das Leben erklärt, II, I, Friburgo 1955. P. BUIS y J. LECLERCQ, *Le Deutéronome* [Sources Bibliques], Paris 1963.

J. PRADO

DEVOCIÓN (heb. *nēdābāh*, *hēsed*, etc.; εὐλάβεια, ὁρησκέια, εὐσέβεια; Vg. *devotio*). 1. ANTIGUO TESTAMENTO. La devoción, que es la gozosa orientación personal del hombre entero — espíritu, corazón, voluntad y actividad — hacia Dios, para servirle en la oración y en el culto y para obedecerle, resume la actitud religiosa del pueblo y del individuo ante Yahweh. Esta devoción, en el AT, se expresa de diferentes modos: servir a Dios, temerle, conocerle, buscarle, unirse a Él, ir delante de Él, ser perfecto, etc., y se manifestará con diversas prácticas: rezos, peregrinaciones, sacrificios, etc.; tras el ejemplo de los Patriarcas, el Decálogo es el código fundamental de la devoción de Israel, exigida por la Alianza¹. Amor y obediencia, plegaria y culto, son los deberes de todo el pueblo y de cada uno de sus miembros. Esta devoción se centrará a poco en el Arca de la Alianza y en el Templo de Jerusalén, lugar de la presencia activa de Dios. Sin condenar los sacrificios ni el culto, los Profetas mencionarán a menudo el peligro de una devoción puramente externa². La verdadera devoción es el amor sincero a Dios³ y al prójimo en la práctica de la justicia social y de la piedad⁴. Los Salmos ofrecen múltiples expresiones de la devoción de los judíos; los libros sapienciales enseñan que la verdadera sabiduría consiste en el temor de Dios⁵. Desde la cautividad, la devoción del judío se centrará en la Tōrah, expresión de la palabra y de la voluntad divinas; el legalismo orgulloso de los fariseos será su deformación.

2. NUEVO TESTAMENTO. Frente a la piedad soberbia y desdeñosa de los fariseos, Jesús revela la naturaleza de la verdadera devoción con su ejemplo y sus enseñanzas. Cumpliendo y perfeccionando la Ley de Moisés y las enseñanzas de los Profetas, recuerda que la devoción reside en el corazón y no simplemente en los labios⁶. Consiste en una vida filial de oración recogida y humilde⁷, de limosna y de ayuno callados y efectuados por amor a Dios⁸, y de búsqueda y realización de la voluntad divina⁹, principalmente amando al prójimo¹⁰; la verdadera devoción consiste también en escuchar la palabra de Jesús y en abandonarlo todo para seguirle. Los apóstoles repiten que la devoción auténtica es oración filial, inspirada por el Espíritu¹¹, y caridad fraternal¹². Es «piedad» en las Epístolas Pastorales¹³. El Apocalipsis dice que devoción es fidelidad en las persecuciones, paciencia en la oración y esperanza en el retorno de Jesús.

¹Éx 20,1-17; Dt 5,6-21. ²Os 6,4 y sigs.; Jer 2,2 y sigs. 7. ³Dt 6,4 y sigs. ⁴Am e Is *passim*; Jer 22,16; Miq 6,8. ⁵Prov 1,7 y sigs. ⁶Mt 15,1-20; Lc 11,37 y sigs. ⁷Mt 6,5-8; Lc 18,9-14, etc. ⁸Mt cap. 6. ⁹Mt 7,21, etc. ¹⁰Jn 15,9 y sigs. ¹¹Rom cap. 8. ¹²Sant 1,26. ¹³*Passim*, p. ej., 1 Tim 6,11; Tit 2,12.

Bibl.: Véanse los arts. εὐλάβεια, δρησκεία, etc., en ThW. C. SPICQ, *Les Épîtres Pastorales*, Paris 1947, págs. 125-134. P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, II, Paris-Tournai 1956, págs. 95-216.

R. DEVILLE

DEVOTO (heb. *hāšîd*, *ʿānāw*, etc.; εὐλαβής, εὐσεβής, etcétera; Vg. *devotus homo*). Devoto es, en la Biblia, quien pone a Dios por centro de su vida, le venera, le ama de todo corazón¹ y le sirve con alegría en la oración, el culto y la obediencia. Es un pobre, un *ʿānāw*, que confía sólo en Dios. Ama el Templo² y es un hombre juicioso que medita y observa la Tōrah³. Ei AT ofrece modelos de tales santos: Abel, Noé, Abraham, Moisés,

El-Dahab, lugar que se considera como una de las posibles identificaciones de Dī Zāhāb. La ilustración muestra una de las típicas «casas» de los nómadas de la porción oriental del mediodía del Sinaí. (Foto *Orient Press*)



Samuel, David, Ezequías, Josías, los Macabeos, etc.⁴ El Mesías será el devoto por excelencia, en quien descansará el Espíritu de Dios⁵: será el «Siervo de Yahweh»⁶. En el amanecer del evangelio hallamos una serie de «devotos»: Zacarías, Isabel, Simeón, Ana, Juan Bautista y sobre todo María⁷. Jesús es el modelo del hombre devoto: tiene para Dios un corazón de Hijo; su pensamiento, sus oraciones y su actividad se orientan hacia el Padre a fin de glorificarle y cumplir su voluntad⁸. Sus discípulos deben imitarle: su oración será el Padrenuestro, su código las Bienaventuranzas y su devoción se llevará a cabo en el cumplimiento de la voluntad del Padre y, sobre todo, en el amor a sus hermanos. Los apóstoles, en especial Pedro, Juan y Pablo, son modélicos de devoción.

¹Dt 6,4 y sigs. ²Sal 42-43; 84; 122, etc. ³Sal 1; 19; 119. ⁴Eclo caps. 44-50; Heb cap. 11. ⁵Is cap. 11. ⁶Is cap. 42; 49; 50; 52-53. ⁷Lc caps. 1-2. ⁸Jn 4,34; Flp 2,8; Heb 5,7; 10,5-10.

Bib.: Véanse los arts. εὐλαβής, εὐσεβής, etc., en *ThW. A. GELIN, L'Âme d'Israel dans le Livre*, Paris 1958, págs. 109-116.

R. DEVILLE

DĪ ZĀHĀB («que tiene oro»; Καταχρύσεα [κατά τὰ χρύσεια]; Vg. *ubi auri est plurimum*). Estación de los israelitas en el desierto transjordánico; no figura en la relación de las etapas de los hijos de Israel¹. En sus proximidades, Moisés pronunció el largo discurso que inaugura el Deuteronomio². Dado que se menciona una sola vez en la SE, su localización es incierta. Según Eusebio estaba a once días de camino del monte Hōrēb (cf. T. M.), en en unos montes donde se recogía el oro. La única región palestinese en que hubiera sido posible, según los geólogos, descubrir dicho metal se encuentra al este del «Arabah. Abel y Dhorme la identifican con el-Duheybah, colina que se alza al suroeste de la estación caravánera de Libben; y el primero propone asimismo como otra posible localización el lugar llamado Ruġm Umm el-Dahab. Simons desiste de identificarla.

¹Nm 33. ²Dt 1,1.

Bibl.: EUSEBIO, *Onom.*, 114,1. ABEL, II, pág. 307. É. DHORME, en *BP*, I, pág. 509, n. 1. SIMONS, § 431 (n. 223).

P. ESTELRICH

DÍA (heb. *yōm*; ἡμέρα; Vg. *dies*). La palabra día en hebreo tiene los mismos significados que en castellano: 1.º Uno que engloba el día y la noche; 2.º otro que se refiere al lapso de tiempo durante el cual gozamos de la luz del sol; pero además, 3.º otro peculiar de amplitud temporal más o menos grande, a veces indeterminado.

1. El principio del día, en el primer sentido, no es demasiado claro y lo más probable es que se iniciase con el crepúsculo vespertino — a semejanza de lo que ocurría en el Islam clásico —, pues era en él cuando podía distinguirse la neomenia que daba comienzo al mes. Los judíos, desde principios de nuestra era, consideran, a efectos litúrgicos, que el día empieza cuando pueden distinguirse en el cielo vespertino tres estrellas. En *Bērākōt* 2,2 se dice: «Cuando aparece en el cielo una estrella es viernes; cuando aparece la segunda se está entre viernes y sábado, y cuando se ve la tercera es sábado». Los tratadistas judíos de estas cuestiones han

querido matizar más, y unos han decidido afirmar que deben ser estrellas de primera magnitud y otros de segunda. En nuestra opinión, bastaba con que se viesen tres astros en el cielo vespertino siempre y cuando entre éstos no se contase la luna. Sólo en tiempos recientes se han introducido las fórmulas que permiten determinar el principio del nuevo día en el crepúsculo, que acaece cuando el sol está 7º debajo del horizonte.

El día natural comprendía la mañana (*bōqer*), el mediodía (*šāhōrāyim*) y la tarde (*‘ēreb*). En el texto bíblico encontramos citas sobre los momentos de las plegarias¹ y sobre los apelativos especiales que reciben las distintas partes del día².

La noche tenía tres velas: la primera (*roš š’ašmūrōt*), la segunda (*hā-šāmōret ha-tikōnāh*) y la última (*‘ašmōret ha-bōqer*)³.

La longitud de estas subdivisiones de la noche y del día no era uniforme, pues dependía de la duración total del tiempo de las tinieblas y de la luz. Durante el día se determinaba con el auxilio de cuadrantes solares (→ **Astronomía**).

2. La palabra «día» puede aplicarse exclusivamente al tiempo en que hay luz solar: «Llamó (Dios) a la luz día y a la oscuridad llamó noche»⁴.

3. «Día» además puede referirse a lapsos de tiempo extremadamente grandes, como cuando se llama al tiempo de toda la creación «El día en que hizo Yahweh Dios tierra y cielo»⁵. Usado en plural puede referirse por antonomasia a los tiempos mesiánicos⁶ o escatológicos.

Sobre el sentido de día en el relato del Génesis, → **Creación, Relato del Génesis sobre la**.

¹1 Cr 9,33; 23,30; Dan 9,21; Sal 92,2-3; 119,62; 134,1. ²Lc 1,10; 1 Re 18,29-36; Gn 24,11; Esd 9,4; Dan 9,21. ³Lam 2,19; Jue 7,19; Éx 14,24; 1 Sm 11,11. ⁴Gn 7,4. ⁵Gn 2,4. ⁶Jer 31,31-34; Heb 8,8-13.

Bibl.: P. J. HEAWOOD, *The Beginning of the Jewish Day*, en *JQR*, 36 (1946), págs. 393-401. S. ZETTLIN, *On the Beginning of the Day in the Calendar of Jubilees*, en *JBL*, 78 (1959), págs. 153-156.

J. VERNET

DÍA DE LA EXPIACIÓN. → **Yōm Kippūr**.

DÍA DEL SEÑOR. → **Domingo**.

DÍA DE YAHWEH (heb. *yōm yahweh*; ἡ ἡμέρα τοῦ Κυρίου; Vg. *dies Domini*). La expresión «día de Yahweh», que en la versión de los LXX y en la Vg. se traduce generalmente por «día del Señor», aparece por primera vez en los escritos de Amós con el sentido de un día de juicio o de manifestación de la cólera divina, el día de la discriminación definitiva entre los buenos y los malos. En efecto, el profeta de Tēqōa¹ recrimina a sus compatriotas que esperan ansiosamente el «día de Yahweh» como el día de desquite y de castigo sobre los enemigos de Israel, y como el día de la «salvación» del pueblo elegido. En realidad, será un día de castigo para todos los pecadores y en primer lugar para los israelitas infeas: «¡Ay de aquellos que desean el día de Yahweh! El día de Yahweh es día de tinieblas, y no de luz»². Los profetas posteriores, como Sofonías, Nahúm, Habacuc y Joel, hablan en el mismo

sentido². Es el día de la venganza divina³, el día de la «visita» punitiva de Yahweh, la hora de la cuenta⁴. Pero este «día de Yahweh» señala también el comienzo de la salvación de los justos. A través de todas las manifestaciones justicieras de Yahweh se salvará un «Resto», que será el núcleo de restauración de los tiempos mesiánicos⁵. Así el «día de Yahweh», día de «tinieblas» para los pecadores, se convierte en día de «luz» y de salvación para los justos. En la literatura apocalíptica el «día de Yahweh» es el día del juicio aniquilador sobre los pueblos paganos enemigos de Israel, aunque no falten textos preexílicos en los que se declara la posibilidad de salvación aun para los gentiles dentro de la teocracia israelita⁶.

En el NT encontramos un eco de este «día de Yahweh» en el sentido de juicio, discriminador entre buenos y malos, si bien la perspectiva se traslada al fin del mundo. En 2 Pe 3,10 aparecen la expresión «día del Señor» aludiendo a la conmoción cósmica que precede al juicio de Dios. San Pedro, en el sermón de Pentecostés, hablaba ya del «día del Señor» en este sentido escatológico⁷, basando su argumentación en los vaticinios apocalípticos de Joel⁸. En 2 Pe 3,21, «día de Dios» o «día del Señor» es sinónimo del «día del juicio y de la perdición de los impíos»⁹. San Pablo habla también del «día del

Señor» que llegará como un «ladrón»¹⁰. Es el día de la «venida del Señor» y de la resurrección de los muertos¹¹, es el «día de Cristo»¹², el «día del Señor Jesús»¹³. Todo esto es el eco de la enseñanza de Jesús cuando hablaba del «día del hijo del hombre»¹⁴, el día del juicio final, el día de la discriminación definitiva de justos y pecadores, el «último día», culminación de la historia universal y principio de la etapa metahistórica del mesianismo escatológico. De este modo, la concepción del «día de Yahweh» de los profetas se concreta y traslada a la inauguración de la era plenamente mesiánica de ultratumba.

¹Am 5,18. ²Sof 1,15; Nah 1,7; Heb 3,16; Jl 2,2. ³Is 34,8; 61,2; Jer 46,10. ⁴Os 9,7; Is 10,3; Míq 7,4; Jer 6,15. ⁵Am 8,8-10; Os 2,16-17; Is 1,26; 11,10; Jer 30,23; 31,31-32. ⁶Is 18,10; Sof 3,9-10; Jer 12,14. ⁷Act 2,20. ⁸Jl 2,2. ⁹2 Pe 3,7. ¹⁰1 Tes 5,2. ¹¹1 Tes 4,15. ¹²Flp 1,6.10; 2,16. ¹³1 Cor 5,5; 2 Cor 1,14. ¹⁴Lc 17,24.

Bibl.: HAAG, s. v. *Tag Jahwes*. R. KITTEL, en *ThW*, II, cols. 945-956. F. PRAT, *La Teología de san Pablo*, II, México 1947, págs. 420-421. L. A. VAN HOONACKER, *Les Douze Petits Prophètes*, Com. à Amos, 5,18; Joel 2,3c, París 1908. G. VON RAD, *The Origin of the Concept of the Day of Yahweh*, en *JSS*, 4 (1959), págs. 97-108.

M. GARCÍA CORDERO

DIABLO. → Demonio y Demonología.

Jerusalén. Explanada del Templo y, al fondo, restos del edificio correspondiente a la torre Antonia. Según una interpretación muy antigua, en la ciudad santa se instituyeron los diaconos (cf. Act 6,1-6)





Luxor. Las pinturas sepulcrales de los ramesidas se caracterizan por el brillante colorido y los pormenores en las figuras. El pequeño príncipe difunto es presentado por el faraón a las divinidades protectoras de ultratumba. (Foto S. Bartina)

Medinet Habu. Templo del gran complejo de edificios de Tutmosis III (XVIII dinastía) y Ramsés III (XIX dinastía). Quedan todavía en pie restos del gran muro de adobes. A lo lejos se divisan las fértiles riberas nilóticas. (Foto S. Bartina)





La acrópolis de Filipos y el llano de la ciudad. La epístola de san Pablo a los filipenses fue dirigida a «todos los santos... con los obispos y diáconos». (Foto P. Termes)

DIACONISA. La palabra «diaconisa» no se halla empleada en el NT. Es, sin embargo, probable que, desde aquella época, hubiera mujeres que asistían o reemplazaban a los diáconos en ciertos menesteres que les convenían más que a los hombres. Esta hipótesis es la mejor explicación de un texto paulino¹, podría, sin embargo, extremando las cosas, referirse a las esposas de los diáconos. Otro texto parece mencionar a una de estas mujeres-diácono en Céncreas².

¹ 1 Tim 3,11. ² Rom 16,1.

Bibl.: J. COLLANTES, *Primera Carta a Timoteo*, Madrid 1962, pág. 1000, cf. otros comentarios a 1 Tim. *DACL*, III, págs. 725-733. *Catholicisme*, III, cols. 719-721.

J. DUPLACY

DIÁCONOS. En el NT la palabra *διάκονος* significa generalmente «servidor», al igual que en el griego no bíblico, donde designa a veces de un modo particular a ciertos funcionarios civiles o culturales. En dos ocasiones, sin embargo, se refiere a una categoría de responsables de las comunidades cristianas. En estos casos se traduce por «diácono». Nombrados siempre a continuación de los obispos, estos diáconos aparecen como sus subordinados en el servicio de las iglesias de Filipos¹ y de la provincia de Asia².

Las cualidades espirituales y humanas que les eran exigidas son análogas a las que debían adornar a los obispos, pero menos en número³. Sus funciones abarcaban probablemente los mismos campos. Asistían a los obispos, al menos en ciertos aspectos de su ministerio, principalmente pastoral y administrativo, según parece.

El paganismo ni siquiera el judaísmo poseían una institución auténticamente paralela al diaconato. Se trata, pues, de una creación cristiana. La fecha y lugar precisos de su aparición son por lo demás conjeturales. ¿Hay que pensar en Jerusalén, en el momento de la elección de los «Siete», hecha por los «Doce», para «servir» (*διακονεῖν*) las mesas?⁴ La palabra empleada por los Hechos sugiere una respuesta afirmativa que tiene además a su favor una larga y antigua tradición. ¿O acaso san Lucas se contenta sólo con indicar discretamente una semejanza entre los «Siete» y los diáconos? El diaconato pudo muy bien tener su origen fuera de Palestina sin referencia original a los «Siete», cuyo exacto papel no queda por otra parte muy claro. Cuando Lucas hablaba de la imposición de las manos y de la plegaria, que señalaron la entrada en funciones de los «Siete», pensaba acaso en una ceremonia análoga para los diáconos⁵. El origen apostólico resulta indudable a tenor de los textos paulinos que aquí se citan.

Estos preciosos datos del NT son limitados. Pero la más antigua tradición cristiana los confirma, los aclara y los completa.

¹Fil 1,1. ²1 Tim 3,8.12. ³1 Tim 3,1.13. ⁴Act 6,2; cf. 6,4 (διακονία). ⁵Act 6,6.

Bibl.: H. W. BEYER, en *ThW*, II, págs. 81-92. *RAC*, III, 3.^a ed. págs. 888-909. P. GÄCHTER, *Petrus und seine Zeit*, I, Innsbruck, 1958, págs. 105-154. *LThuk*, III, 2.^a ed., pág. 318 y sigs.

J. DUPLACY

DIADEMA (heb. cf. *infra*; διάδημα; Vg. *diadema*). Es un tocado de metal precioso, por lo regular de oro, que empleaban los hombres y las mujeres de categoría social y religiosa, o cualquier individuo, en ciertos actos importantes de la vida. Se traduce a menudo inexactamente por diadema vocablos hebreos que significan turbante, corona, etc. Estas palabras son:

a) *nēzer* (de *nāzar*, «consagrar»), distintivo real por excelencia, en forma de banda, adornado con piedras

preciosas y sujeto por una cinta. También lo usaba el sumo sacerdote¹.

b) *kéter*, corona de la reina persa, cuya forma era redonda (*kātar*, «cercar»)².

c) *‘āṭārāh*, corona de honor que usaban los recién casados, los comensales, los reyes, los sumos sacerdotes, etc.³

d) *šīs*, lámina de oro puro que el sumo sacerdote empleaba en las ceremonias del culto sujeta a su tocado⁴.

¹Éx 29,6; 2 Sm 1,10, etc. ²Est 1,11, etc. ³Is 28,1, etc. ⁴Éx 28,36; Lv 8,9, etc.

J. A. PALACIOS

DIALECTOS HEBREOS. 1. El texto masorético del AT muestra en su forma actual una dilatada prehistoria en la que las diferencias dialectales específicas del hebreo como uno de los grupos dialectales del «cananeo» (→ **Hebreo, Gramática histórica del**) han desaparecido en su mayoría. Además, la conexión de las consonantes con su reducido número de vocales, no deja de ver ya los detalles diferenciales de las formas de pronunciación de la época de la lengua popular viva o, por lo menos, no los acusa con claridad. Lo indicado en último lugar es válido para las inscripciones paleohebreas, en tanto que, tocante al texto del AT, ocurre que, en virtud de la estructuración en la vocalización y la acentuación determinadas por la escuela de Tiberiades, se llegó a una normalización definitiva, en la cual fueron expresadas numerosas formas arcaicas que perduraban todavía en los antiguos sistemas de pronunciación.

2. Análogamente, han perdurado vestigios que prueban peculiaridades dialectales de la lengua viva de antaño. Así, los efraimitas de la Palestina media debieron de pronunciar *s* (*sāmek*) por *š* (*šin*) en el siglo XI A.C., según Jue 12,6. Mientras 2 Re 18,26.28 alude al judío (*yēhūdīt*) como idioma local de Jerusalén-Judá, según aparece también, por ejemplo, en los óstraca de Lākiš (hacia 600 A.C.), el libro de Nehemías (Neh 13,24) distingue en el siglo V A.C. entre dialecto «asdodeo» y judío». Si



Dos asirios en actitud de súplica. Ambos provistos de una diadema. Relieve en alabastro del palacio de Sargón II, siglo VIII A.C. (Foto Museo del Louvre)



Escena de un convite aristocrático egipcio, en que las invitadas, agasajadas por una esclava joven, aparecen con una diadema, adornada con un loto. Fresco del sepulcro de Naht, tumba n.º 52 de la necrópolis de Šeiḥ 'Abd el-Qurnah (Luxor). (Foto Lehnert & Landrock)

bien acerca de la diferencia entre ambos nada más se conoce, trátase tan sólo, sin duda alguna, de diferencias entre dialectos vecinos en el ámbito de la «dengua de Canaán» (Is 19,18).

3. Entre los escritos del AT, el fondo del libro de Oseas (siglo VIII A.C.) contiene particularidades dialectales que se refieren a la Palestina media, y en el calendario agrícola de Gézer (siglo X A.C.) se encuentra un *status constructus* en dual *yrhw* = *yarhō* < *yarhā* (*yarhew* [?]), «dos meses», lo cual hace suponer que aún en la época más temprana de los reyes se usaba comúnmente también como antes en Ugarit. Por lo demás, coexisten por lo regular formas diferenciales de pronunciación y morfología que debieron de pertenecer antes a zonas dialectales diferentes o a períodos diversos, sin que estemos en condiciones de hacer con suficiente seguridad una subdivisión dialectal de tipo geográfico y sociológico.

4. Los textos de Qumrán adquieren especial importancia en el marco de la investigación de los dialectos hebreos, porque en ellos queda atestiguado que en el hebreo de época tardía perduran aún formas antiguas y arcaicas — vgr.: *hū'ā*, «él» (según la escuela de Tiberíades *hū'* y según el samaritano *ʿū*) — que desde mucho tiempo atrás se habían dado por desaparecidas. Hay que concluir, pues, que en las regiones dialectales hebreas perduraron durante largo tiempo formas completas caracterizadas por su tendencia a la conservación, al paso que en las demás regiones tales formas se perdieron relativamente pronto por desaparición de las terminaciones. Ciertamente, los hallazgos de Qumrán no aportan más ayuda, a causa de la mezcla dialectal que en ellos ocurre. A través de ésta, el samaritano adquiere nueva relevancia — en parte al menos — para

el estudio de la historia de los dialectos hebreos; además, con todo ello se ha venido a encontrar un valioso eslabón que enlaza con las tradiciones fonéticas posteriores al comienzo de la era cristiana, que muestran asimismo diferencias dialectales.

Bibl.: F. M. CROSS, JR. y D. N. FREEDMAN, *Early Hebrew Orthography*, en *American Oriental Series*, 36, New Haven 1952. R. MEYER, *Die Bedeutung der linearen Vokalisation für die hebräische Sprachgeschichte*, en *Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Leipzig*, 3 (1953-1954), págs. 85-94; id., *Das Problem der Dialektmischung in den hebräischen Texten von Qumran*, en *VT*, 7 (1954), págs. 139-146. Para más bibliografía, → Hebreo, Gramática histórica del.

R. MEYER

DIANA. → Artemis.

DÍAS FASTOS Y NEFASTOS. Entre los romanos eran los días del mes en los que se podía o no se podía realizar sesiones en el tribunal. También entre los pueblos orientales era común la creencia de que determinados días eran impropios para ciertas actividades. En el calendario babilónico, los días aciagos estaban ligados al ciclo lunar. Especialmente en el día 15 del mes llamado *šapattu* estaba vedada cualquier actividad. Como la distinción entre días favorables y desfavorables procede de la mentalidad mágica y adivinatoria de las religiones paganas, eran necesariamente incompatibles con la teología de Israel, cuyo Dios lo gobierna todo con providencia soberana, libre y misericordiosa. Por eso, aunque la palabra «sábado» tal vez derive etimológicamente del babilonio *šapattu*, el día de reposo de los israelitas nada tenía de aciago, sino que era día de alegría, consagrado al Señor. En el calendario bíblico no hay vestigio de días fastos y nefastos, cuya determinación era aneja a la adivinación y a la astrología, prohibidas a los hebreos¹. La constreñidora observan-

cia de «días, meses y años», según el patrón del judaísmo, era para san Pablo una de las formas de esclavitud, opuesta a la libertad de los hijos de Dios².

¹Lv 19,31; 20,6; Dt 18,10; 2 Re 17,17; 21,6; Is 8,19; 47,13; Jer 27,9, etc. ²Gál 4,10.

Bibl.: B. LANDBERGER, *Der kultische Kalender der Babylonier und Assyrer*, Leipzig 1915. L. RÖHRICH, *Omen*, en *RGG*, IV, 3.^a ed., Tübinga 1956, cols. 1628-1630.

O. SKRZYPCZAK

DIÁSPORA. Palabra griega que significa «dispersión» (διασπείρειν, «dispersar», «sembrar por todas partes»), empleada ya por los LXX como término técnico para designar el conjunto de los judíos dispersos o cautivos entre las naciones¹. El término hebreo correspondiente sería *gōlāh* o *gālūt* y el aram. *gālūt*, *gālūtā*, «cautividad», «deportación», «destierro»², que los LXX han traducido por αἰχμαλωσία, ἀποικία, y no por diáspora. Se ha explicado esta particularidad como un reflejo de la evolución histórica de la diáspora judía, la cual, a pesar de haber tenido su origen en un castigo divino³, se convirtió providencialmente en ocasión de bienestar y grandeza para el pueblo judío y en instrumento de difusión del monoteísmo y de la predicación evangélica. En el NT tiene una vez⁴ el mismo significado que en la versión alejandrina; pero en otros dos pasajes⁵ la palabra diáspora está cargada de sentido teológico, dando a entender que los cristianos se encuentran en este mundo como desterrados de la Jerusalén celeste⁶, del cielo⁷.

¹Dt 30,4; Neh 1,9; Sal 146,2; Jdt 5,19; 2 Mac 1,27. ²Am 1,6-9; Jer 24,5; 28,4. ³Jer 23,24; Ez 22,15. ⁴Jn 7,35. ⁵Sant 1,1; 1 Pe 1,1. ⁶Gál 4,26. ⁷Flp 3,20.

1. ORIGEN. La causa moral de la diáspora judía y su misión providencial se encuentra indicada ya en el Deuteronomio¹. Históricamente comenzó con la deportación de los habitantes de Samaria por Sargón II en 722, que en número de 27 290 (según los anales de Sargón) fueron asentados en Hālāh, sobre el Hābōr, río de Gōzān, y en las ciudades de Media². Por un texto asirio sabemos que los judíos habían edificado un templo a Yao (Yahweh) en la ciudad Guzana (la Gōzān bíblica), sita probablemente en Tell Hālāf. De 603 a 581 hubo las deportaciones de las tribus de Judá y Benjamín por Nabucodonosor II, las cuales constituyeron el núcleo más importante de la diáspora oriental, siendo famosas las concentraciones del Tēl 'Ābib, a orillas del río Kēbār³. Los deportados, siguiendo los consejos de Jeremías⁴, se aplicaron al cultivo de la tierra y lograron constituir colonias florecientes, por lo que muchos renunciaron a regresar a Palestina después de la toma de Babilonia por Ciro en 539 y su decreto de liberación⁵. Tampoco regresaron las diez tribus del reino del Norte. Otra de las colonias judías, acerca de la cual poseemos abundante documentación, es la de la isla de → Elefantina, cerca de Asuán. Sus orígenes son inciertos. Algunos suponen que la emigración ocurrió entre 630 y 621 A.C., con motivo de la reforma religiosa del rey → Josías, quien se habría ensañado particularmente con el santuario de Betel. Pudiera relacionarse asimismo con la invasión de los escitas, acaecida en la misma época. Otros enlazan sus orígenes con la invasión

de Palestina por Necao II, en 609, y la deportación del rey → Joacaz a Egipto. A estos núcleos primeros hubieron de juntarse los que emigraron a Egipto, llevando consigo al profeta Jeremías, en 586, después del asesinato → Godolías, y los que se supone incorporados al ejército de Cambises II, cuando hacia 525 éste se apoderó de Egipto. Rasgos característicos de esta colonia judía son la emancipación jurídica de la mujer y el préstamo usurario con un 60 % de interés anual. Había erigido un templo a Yāhō (Yahweh), destruido el año 411 por los sacerdotes egipcios, después de haber sobornado al gobernador persa. Se supone que la colonia fue aniquilada cuando, en 400 A.C., el faraón Amirteo puso fin a la dominación persa, de la que los judíos se habían mostrado partidarios, cumpliéndose por ventura entonces plenamente el vaticinio de Jeremías sobre la suerte de la diáspora egipcia⁶, que había tenido que sufrir también con la invasión de Egipto por Nabucodonosor, en 568⁷.

Bajo Artajerjes III (359-338) fueron deportados a Hircania, en las riberas del mar Caspio, muchos nobles judíos, que habían entrado en una conspiración organizada por el faraón Nectanebo II contra el monarca persa.

Después de la conquista de Alejandro Magno, las colonias judías se multiplicaron bajo el gobierno de los lagidas en Egipto y de los seleucidas en Siria, siendo los centros principales Alejandría y Antioquía. Pero el origen de este incremento de la diáspora no se debía ya a las clásicas deportaciones, sino al favor de los príncipes y al intercambio comercial, cultural y religioso provocado por la expansión del helenismo en todo el Oriente bíblico.

¹Dt 4,25-31. ²2 Re 17,6; 18,11. ³Ez 1,1; 3,15. ⁴Jer 29,4-7. ⁵2 Cr 36,22-23; Esd 1,1-4. ⁶Jer 4,27. ⁷Jer 29,4-7.

2. EXTENSIÓN. En el siglo II A.C., la expansión judía se hacía sentir en todas las regiones del Oriente, no sometidas aún a Roma, como lo demuestra la circular dirigida por el cónsul Lucio en nombre del senado romano a diversos monarcas y ciudades¹. En el siglo I A.C. coinciden en señalar la presencia de emigrados o descendientes de judíos por doquier los testimonios de Filón, Flavio Josefo y san Lucas. Por otra parte, los descubrimientos epigráficos, escalonados desde el siglo I al IV, revelan la existencia de colonias judías en Italia, países germánicos, las Galias, España y norte de África. Semejante crecimiento, en el que tuvo seguramente alguna parte la catástrofe del año 70 y la ignominiosa venta de esclavos judíos en el santuario de Manrē y en Gaza, al terminar la represión de los sublevados con Bar Kōkēbā² (132-135) bajo Adriano, se debió principalmente a la vitalidad de la raza y acaso también a su poder de captación proselitista. San Pablo encontró en todas sus expediciones apostólicas, junto con las comunidades étnicamente judías, que generalmente acababan por oponerse al mensaje evangélico, elementos simpatizantes con el judaísmo, de origen gentil, mejor predispuestos para recibir la buena nueva.

¹1 Mac 15,16-23.

3. SITUACIÓN E INFLUENCIA. El aislamiento moral y religioso de las comunidades judías entre las naciones



La isla de Elefantina, situada frente a Asuán (Egipto), fue centro de una importante y característica colonia judía de la diáspora, cuyos miembros prestaron servicios militares en época persa. (Foto Ubieta, Archivo Termes)

está concisamente expresado en un oráculo de Balaam¹. Se administraban con cierta independencia y gozaban de fueros y exenciones, que les permitían librarse del servicio militar y de la participación en los cultos paganos. Mantenían, por otra parte, entre sí y con la metrópoli relaciones frecuentes, gracias a una organización celosamente mantenida. Su influencia cultural y religiosa se hizo sensible particularmente mediante la versión al griego del AT, hecha en Alejandría entre el 250 al 130 A.C. En las cortes de Babilonia, Persia, Siria, Egipto y Roma, se encuentran a lo largo de la historia personajes judíos influyentes. Formando, según cálculos aproximados, el 3% de la población total del Imperio romano que ascendía a 55 millones de habitantes, hubieron de ejercer un influjo notable en la economía y en la política de aquel tiempo. Pero en muchos casos la diáspora fue un elemento perturbador de la armonía social, política y religiosa de las naciones, provocando reacciones violentas, de las que nuestra misma época puede ofrecer ejemplos sangrientos. Ello no obstante, puede ser considerada como un testigo fehaciente de la Providencia divina.

¹Nm 23,9.

Bibl.: J. FUSTER, *Les Juifs dans l'empire romain*, Paris 1914. J. B. FREY, *Le Judaïsme à Rome aux premiers temps de l'Église*, en *Bibl*, 12 (1931), págs. 129-156. J. VANDERVOST, *Dispersion ou Diaspora*, en *DBS*, II, Paris 1934, cols. 432-445. K. L. SCHMIDT, *διασπορά* en *ThW*, II, Stuttgart 1935, págs. 98-104. V. RISCO, *Historia de los judíos desde la destrucción del Templo*, Barcelona 1944. M. A. BEEK, *Relations entre Jérusalem et la diaspora égyptienne au 2.^e siècle avant J.-C.*, en *OTS*, 2 (1943), págs. 119-143.

DIATÉSARON. Título dado por Taciano (hacia el año 172) a un libro en el que, con las mismas palabras de los evangelistas, puso en orden cronológico los hechos y dichos del Señor sin repeticiones y sin omisiones sustanciales. Es la fusión de los cuatro evangelios en uno, género literario muy en boga en las naciones cristianas, aun en nuestros tiempos, si bien con otros nombres como los de «Armonía evangélica», «Concordia de los evangelios», «Evangelio unificado» y otros semejantes. En cuanto al Diatésaron de Taciano, la más antigua relación que de él se escribió, la de Eusebio, en su *Historia eclesiástica* (4,29, en *PG*, 20,401) dice textualmente: «Taciano, habiendo compuesto, no sabría cómo explicarlo, un conjunto o trabazón de los evangelios, llamó a aquella obra *Τὸ διὰ τεσσάρων*, o sea: "El (evangelio) a cuatro (voces)"; y si en griego se escribió el título, en griego debió de escribirse el texto del libro. «Ese — prosigue Eusebio — corre todavía hoy entre las manos de algunos», y nosotros de estas palabras hemos de deducir que el Diatésaron estaba poco divulgado entre los griegos. De hecho, en griego no ha llegado hasta nosotros más que un fragmento pequeñísimo hallado en 1933 en las excavaciones de Dura Europos junto al Éufrates. En cambio, lo tenemos por fortuna entero en traducciones hechas a diversas lenguas del Oriente y del Occidente, aunque con notables diferencias que ofrecen amplia materia a la discusión entre los doctos.

El Diatésaron fue traducido al siríaco probablemente por el mismo Taciano (educado a la griega, pero nacido en Mesopotamia), y en la iglesia siria gozó de un favor máximo. Durante casi tres siglos fue allí el texto ordinario

de los evangelios en privado y en público; lo citaron los escritores en sus tratados, y el más grande y fecundo de entre ellos, san Efrén, hizo de él la base para su comentario a los evangelios. Por desgracia, sólo hace pocos años (1957) salió a la luz una parte considerable del original siríaco de dicho comentario; anteriormente (a partir de 1846) sólo se conocía una versión aramea, también fragmentaria. Lo que queda del comentario de san Efrén es la parte menos discutible por el orden de las materias y la calidad del texto en el original de Taciano.

Poseemos el Diatésaron entero, traducido del siríaco al árabe. Los manuscritos que nos lo han conservado se reducen a dos arquetipos diversos: uno, antioqueno de edad no precisada, pero «muy antiguo»; el otro, egipcio, del año 1107. Tan sólo esta segunda línea de tradición da el nombre del traductor, que sería el famoso nestoriano Abu-l-Fraǧ 'Abd Allāh ibn al-Tayyib († 1043); pero existen poderosas razones para desconfiar de tal afirmación. Sea lo que fuere, por el orden de materias la versión árabe es la más próxima al comentario de san Efrén; pero por el tenor del texto más que por ella misma, el origen siríaco sobre el cual se hizo sufrió el influjo de la Pēšittā, elaborada en las escuelas de Edesa hacia el año 450. También del siríaco se hizo una tardía versión al persa (siglo XII) que se aleja del Diatésaron original, tanto por su estructura como por el tiempo. Sin embargo, tiene tanto de común con las precedentes (Efrén y árabe), que constituye con ellas un grupo de tradición oriental opuesta a la del mundo latino.

En Occidente, la tradición del Diatésaron gravita en torno a la obra de san Víctor, obispo de Capua. Hacia el año 547 mandó escribir ante sus propios ojos un Nuevo Testamento latino, que luego leyó, releó y firmó de puño y letra. En Fulda se conserva todavía el manuscrito autógrafo en el famoso códice de la Vulgata que toma el nombre de esta ciudad germánica. Al disponerse a la obra, cayó en sus manos — narra él mismo en el Prólogo al manuscrito — *unum ex quattuor evangelium compositum* («un solo evangelio compuesto de los cuatro»). El volumen era anónimo, sin título, pero el docto obispo justamente intuyó que se trataba del Diatésaron de Taciano mencionado por Eusebio; y tanto le agradó, que adoptó su mismo orden unificado en lugar de los evangelios separados. El texto que empleó para ello es una excelente copia de la Vulgata, o sea de la recensión de san Jerónimo, pero los sumarios de los capítulos (182) que coloca antes del texto tienen el aire de una versión anterior latina y, por lo tanto, circularon antes de Víctor.

Del códice Fuldense se sacaron muchísimas copias del diatésaron, difundidas luego por toda Europa. De una de estas copias, el Diatésaron fue traducido al alemán (manuscrito de San Gall, *Stiftbibl.* 56, siglo IX) y más tarde al toscano (siglo XIII), del cual se conservan todavía por lo menos veinticinco manuscritos. De fuentes laterales brotaron las traducciones en dialecto veneciano (códice Marciano 4975, del siglo XIV) y en antiguo holandés (códice de Lieja, siglo XIII).

Todos éstos, derivados de un fondo latino, se diferencian entre sí en puntos particulares de texto y de orden; pero no tanto que no concuerden en puntos notables contra sus predecesores de Oriente y formen por eso

un distinto grupo occidental en la tradición del Diatésaron. Así, por ejemplo, las bodas de Caná (Jn 2,1-11) se dejan intactas en todos los orientales, al igual que en el cuarto evangelio, inmediatamente después del relato del encuentro con Natanael; mientras que, en todos los occidentales, salvo la versión veneciana, se trasladan mucho más abajo entre una serie de instrucciones (Sermón de la Montaña y otras) y una serie de milagros.

A su vez, ambos grupos convienen unánimemente en puntos señeros, esenciales, que dan al Diatésaron de Taciano su impronta personal inconfundible. Son los siguientes: 1) Como base de toda la estructura, Taciano tomó el evangelio de san Mateo, siguiendo lo más posible su mismo orden, con pocos y no grandes cambios de colocación. 2) Para la cronología, le sirvieron de piedras miliarias las precisas indicaciones de Juan en torno a las fiestas judías, en las que Jesús subía a Jerusalén, y la fecha de la cena de Betania «seis días antes de Pascua» (Jn 21,11). 3) También en Juan, lo que en nuestras Biblias es el cap. 5 va colocado tras el 6, orden preferido por un buen número de modernos por motivos intrínsecos al texto. 4) En la famosa y todavía discutida cuestión de la unicidad o duplicidad de la expulsión de los profanadores del Templo, que Juan refiere al comienzo y los Sinópticos al final de la vida pública de Jesús, Taciano sostiene la unicidad del hecho y lo coloca hacia el fin de la vida de Cristo, como los Sinópticos. Tal desplazamiento, en efecto, unido a la antedicha inversión de los cap. 5 y 6, lleva lógicamente a reducir la vida pública a un año y pocos meses, opinión por otra parte bastante difundida en la edad de los Padres.

Éstos son los hechos, los datos literarios sobre el Diatésaron. En torno a ellos numerosas cuestiones se agitan todavía entre los doctos. He aquí las principales. Si Taciano compuso el Diatésaron en griego o en siríaco; si lo compuso en Roma, donde estuvo aproximadamente del 150 al 172, o en Siria donde había nacido y a donde volvió a su salida de Roma; si, como traducción del griego original al siríaco, el Diatésaron precedió o siguió a la versión de los evangelios separados; si la misma cuestión se debe plantear y cómo se ha de resolver en lo tocante a las traducciones al armenio y al latín; si es verdad, como afirman algunos críticos, que el texto del Diatésaron influyó sobre los manuscritos griegos del evangelio, contribuyendo a formar aquel texto de baja calidad, que luego se propagó por el imperio bizantino. En segundo lugar, siguen las cuestiones relativas a cada una de las versiones occidentales y a la persa: índole, relación con las otras ramas de la tradición, valor para la recuperación del Diatésaron original. Por el momento, publicado el original siríaco del comentario de san Efrén, habrá que centrarse ante todo sobre el estudio y luego concentrarse en eliminar de la versión árabe las modificaciones introducidas en el Diatésaron siríaco al imponerse la Pēšittā.

Bibl.: 1. Ediciones de textos: E. RANKE, *Codex Fuldensis*, Marburgo 1868 (PL 68,251-361). P. A. CIASCA, *Tatiani Evangeliorum harmoniae arabice. ed. et transl. lat. donavit...*, Roma 1888, Biblioteca Vaticana. E. STEVERS, *Tatian lateinisch und deutsch*, Paderborn 1892. J. BERGSMAN, *De Levens van Jezus in het Middelnederl.*, Leiden 1898. D. PLOOIJ, *The Liège Diatessaron, ed. with a text apparatus...*, Amsterdam 1929. A. S. MARMARDIJ, *Diatessa-*

ron de Tatien... arabe-français, Beirut 1935. C. H. KRAELING, *A Greek Fragment of Tatian's Diatessaron*, Londres 1935. V. TODESCO, A. VACCARI, M. VATTASSO, *Il Diatessaron in volgare italiano*, en *StTeT*, 81, Ciudad del Vaticano 1938. G. MESSINA, *Diatessaron persiano*, Roma 1951 (texto y traducción). SAINT EPHREM, *Commentaire de l'Évangile concordant*, Lovaina 1954 (versión armenia traducida al latín por L. Leloir).

2. Estudios: TH. ZAHN, *Tatian's Diatessaron*, Erlangen 1881. A. A. HOBSON, *The Diatessaron and the Synoptic Problem*, Chicago 1904. J. HONTHEIM, *Die Abfolge d. evang. Perikopen im D. Tatians*, en *ThQ*, 90 (1906), págs. 204-255. S. EURINGER, *Die Überlieferung d. arabischen Übersetzung d. Diatessarons*, en *BSI*, XVII, 2 (1912). H. J. VOGELS, *Beiträge z. Geschichte d. D. im Abendland*, Münster 1919. A. JÜLICHER, *Der achte Tatiantext*, en *JBL*, 43 (1924), págs. 132-137. A. VACCARI, *Propaggini del D. in Occidente*, en *Bibl*, 12 (1931), págs. 326-354. C. PETERS, *Das D. Tatians*, Roma 1939; id., *Neue Funde u. Forschungen z. Diatessaronproblem*, en *Bibl*, 23 (1942), págs. 68-77. P. KAHLE, *Tatian's Diatessaron*, última parte de *The Cairo Geniza*, Londres 1947; 2.ª ed., 1958. L. LELOIR, *Le D. de Tatien*, en *OrSyr*, 1 (1956), págs. 208-231. A. VACCARI, *Le sezioni evangeliche di Eusebio e il D. di Taziano nella letteratura siriana*, en *RSO*, 32 (1957), págs. 433-452. A. J. B. HIGGINS, *The Persian and Arabic Gospel Harmonies*, en *TU*, 73 (1959), págs. 793-810. L. LELOIR, *L'original syriaque du commentaire de S. Ephrem sur le D.*, en *Bibl*, 40 (1959), págs. 959-970.

A. VACCARI

DIATRIBA Se llama διατριβή a la manera de pasar agradablemente el tiempo, o sea entretenimiento y conversación. De aquí pasó a indicar las conversaciones y discursos con que los filósofos divulgaban sus ideas en círculos más amplios que los constituidos por profesionales, de una manera particular cuando se trataba de difundir entre el público, bien con discursos populares, bien con conferencias de alta divulgación, las ideas morales que se juzgaban dignas de que trascendieran a la conciencia popular.

La diatriba se deriva del diálogo, pero de manera que el orador que la utiliza, en lugar de las dos o más personas que intervinieron en el diálogo, se constituye a sí mismo bajo el nombre de un personaje fingido, con cuya única intervención se desarrolla la «lucha verbal» (λογομαχία). La diatriba, por lo tanto, no es, en realidad más que un diálogo transformado en discurso.

La diatriba empieza a tener carácter literario con Bión de Boristene, que vivió en la primera mitad del siglo III A.C.; pero de él no se conserva ningún escrito. Sólo se conservan de Telestes o Teles, aproximadamente de la misma época. Ejemplos clásicos de diatriba encontramos en algunos tratados filosóficomorales de Cicerón y de Séneca, en los «sermones» de Horacio y en los escritos de Epicteto.

En el AT existe el ejemplo insigne del libro de Eclesiastés o Qōhēlet, escrito precisamente durante aquella época helenística.

En el NT pueden señalarse no pocos trozos montados según el esquema de la diatriba¹.

¹Cf. 1 Cor 6,12-13; 15,35 y sigs.; Sant 2,14-15.

Bibl.: E. NORDEN, *Die antike Kunstprosa*, Leipzig-Berlin 1915⁸. C. CESSI, «Diatriba», en *EIt*, XII, Roma 1931, pág. 754. S. DE AUSEJO, *El género literario del Eclesiastés*, en *EstB*, 7 (1948) págs. 395-406.

J. GONZÁLEZ RUIZ

DIBBĪN, Tell. Nombre de lugar moderno de Palestina, relacionado posiblemente con el lugar del texto del AT hebreo llamado → 'Iyyōn.

DIBLĀT(ĀH). Forma variante, con una adición sintáctica (āh), del topónimo hebreo → Riblāh.

DIBLĀTĀYIM. Nombre hebreo que se ha de considerar como una variante de → 'Almōn Diblātāyīm y → Bēt Diblātāyīm.

DIBLĀYIM («dos pastas de higo»?; Δεβηλαίμ; Vg. *Debelaim*). Padre de Gōmer (heb. *gōmer bat-diblāyīm*), mujer del profeta Oseas¹. Su nombre insólito ha hecho que se propusieran diversas correcciones textuales. Pudo ser un hombre de baja extracción, que se llamase de un modo que, por ser propio del pueblo, no se haya conservado en otros pasajes, o quizá se trate de un mote o de una alusión a una costumbre idólatra desconocida. Simons sugiere que se lea «de Bēt Diblātāyīm» (heb. *mi-bēt diblātāyīm*), porque la mención de un lugar concreto de origen no discrepa de la índole alegórica del texto.

¹Os 1,3.

Bibl.: NOTH, 366, pág. 240. J. KÖNIG, en *BP*, II, pág. 689, n. 3. SIMONS, § 1455.

M. GRAU

DĪBŌN (moabita *dybn*; egip. *tpn*; Δαιβών, Δηβών; Vg. *Dibongad*, *Dibon*, *Dimon*). Dos ciudades:

1. Dībōn fue una de las últimas etapas del itinerario israelítico hacia Canaán. Está situada a unos 5 km al norte del torrente Arnón (Wādī Mōḡib) y junto a la gran carretera construida por el emperador Trajano. Hasta hace pocos años los que por allí pasaban sólo veían un considerable amontonamiento de escombros y ruinas, conocido con el nombre de Hīrbet Dībān; hoy, en cambio, después de siete campañas de excavaciones emprendidas por la *American School of Oriental Research* de Jerusalén, están manifestando a todo el mundo que el lugar en cuestión era ya un importante centro habitado unos 3000 años A.C., en la época del Bronce I. Dībōn fue una ciudad fortificada con muros, puertas y, sobre todo, con una vasta construcción, quizá templo o templo-palacio, que se espera revelará sus secretos en una próxima campaña de excavaciones.

La Biblia nos dice de ella que estaba situada en territorio amorreo¹ y que Israel la arrebató a Sīhōn con gran parte de sus tierras en la batalla de Yāhās o Yāh-sāh². Dībōn perteneció desde entonces a la tribu de Gad³, de donde le viene la denominación Dībōn Gād, y después a la de Rubén⁴. En tiempo de los profetas Isaías⁵ y Jeremías⁶ había ya pasado a manos de Moab.

Dībōn ha alcanzado una fama mundial desde que Clermont-Ganneau descubrió allí en 1868 la estela del rey → Mēša⁷ (siglo IX A.C.), hoy en el Museo del Louvre.

¹Nm 21,21 y sigs. ²Nm 21,23-24. ³Nm 32,34. ⁴Jos 13,17. ⁵Is 15,2. ⁶Jer 48,18-22.

2. Ciudad de Judá después del exilio¹ (→ *Dimōnāh*).

¹Neh 11,25.

Bibl.: J. VAN KASTEREN, en *DB*, II, cols. 1409-1411. J. SIMONS, *Egyptian Topographical lists*, Leiden 1937, págs. 118-219. ABEL, II, pág. 304 y sigs. F. V. WINNET, en *BASOR*, 125 (1925), págs. 7-20. W. H. MORTON, en *RB* (1957), págs. 221-223. HAAG, col. 332. SIMONS, §§ 298, 309, 440, 441, 1248, 1261,

B. UBACH



Hirbet Dībān, la bíblica Dībōn, durante las excavaciones iniciadas en 1950 y que ya constan de siete campañas. (Foto V. Vilar)

DIDÁCTICA. Por su origen divino, la Escritura posee una autoridad absoluta, infalible e inviolable. Según la convicción judía y cristiana, la Ley, siendo una revelación de la voluntad y de la verdad de Dios, contiene en sí toda sabiduría; es santa, divina, es la luz dada a los hombres. Jesucristo afirma que la «Escritura no puede fallar»¹. Esta autoridad es, en primer término jurídica; pero al mismo tiempo moral y religiosa. Los libros sagrados no contienen solamente una ley obligatoria. Han sido escritos para consolar, para fortificar y para instruir a los hombres. Este carácter didáctico de la Escritura ha sido puesto de relieve especialmente por san Pablo. En Rom 15,4, el apóstol afirma que «todo cuanto está escrito ha sido escrito para nuestra enseñanza (διδασκαλία), a fin de que por la paciencia y la consolación de las Escrituras, estemos firmes en la esperanza». Esto mismo vuelve a expresar, de manera más general y más precisa, en 2 Tim 3,16-17. San Pablo recomienda a su discípulo Timoteo permanecer en la verdad, guardando fielmente todas las cosas que aprendió desde niño. Las sagradas letras serán para Timoteo la mejor salvaguardia contra el error, «porque conoces las Sagradas Escrituras que pueden instruirte en orden a la salud por la fe en Jesucristo»². Este valor didáctico incontrovertible de la Biblia se basa y depende de la inspiración: «Pues toda la Escritura, inspirada por Dios, es útil para enseñar (πρὸς διδασκαλίαν), para argüir, para corregir, para educar en la justicia, a fin de que el hombre de Dios sea perfecto y consumado en toda obra buena»³. Es de advertir que todo el énfasis se pone aquí en la utilidad pedagógica de la Escritura, siendo la inspiración un presupuesto incidental (→ **Inspiración**). En otro pasaje afirma igualmente san Pablo que «todas estas cosas les sucedieron a ellos en figura (se trata de la historia de la época de Moisés), y fueron escritas para nuestra enseñanza (πρὸς νοουθεσίαν»⁴. En este sentido, todos los libros bíblicos son didácticos, pues todos contienen alguna enseñanza para nosotros. Pero se ha acostumbrado a dar este apelativo a siete libros del AT (Job, Sal, Prov, Ecl, Cant, Sab, Eclo) y a 21 del Nuevo

DIBRĒ HA-YĀMĪM. Nombre que recibe en el AT hebreo el libro de las → **Crónicas**.

DIBRĪ («charlatán»; fen. *dbr*; sudar. *dbr*²; cf. ár. *dabara*; Δαβρ[ε]ί; Vg. *Dabri*). Individuo de la tribu de Dan, abuelo del blasfemo lapidado en época de Moisés por orden de Yahweh y padre de Šelōmīt.

Lv 24,11.

Bibl.: NOTH, 367, pág. 240. G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, pág. 290. W. GOLDMANN, *Die palmyrenischen Personennamen*, Leipzig 1935, págs. 22, 29. Z. S. HARRIS, *A Grammar of the Phoenician Language*, New Haven 1936, pág. 95.

J. CARRERAS

(Rom, 1-2 Cor, Gál, Ef, Flp, Col, 1-2 Tes, 1-2 Tim, Tit, Flm, Heb, Sant, 1-2 Pe, 1-2-3 Jn y Jds). Los del AT se llaman también sapienciales, porque en ellos se habla frecuentemente de la sabiduría en cuanto atributo divino y en cuanto se comunica a los hombres, y poéticos, por la forma literaria.

¹Jn 10,35. ²Tim 3,15. ³2 Tim 3,16-17. ⁴1 Cor 10,11.

Bibl.: L.-CL. FILLION, *L'Étude de la Bible*, París 1922, pág. 55 y sigs. H. HÖPFL, *Écriture Sainte*, en DBS, II, cols. 457-487, sobre todo, cols. 465-467. E. MANGENOT, *Écriture Sainte*, en DThC, IV, cols. 2092-2101.

O. GARCÍA DE LA FUENTE

DIDAJÉ (διδασχῆ, «enseñanza», «doctrina», «instrucción»; transcripción latina, *Didache*). En 1883 Ph. Bryennios publicaba en Constantinopla el mejor ms. griego de esta obra, encontrado en Jerusalén, que llevaba el doble título *Doctrina de los doce apóstoles* y *Doctrina del Señor por los doce apóstoles a los gentiles*, aunque críticamente parezca ser más cierto Διδασχῆ τῶν Ἀποστόλων, «Instrucciones de los Apóstoles».

Esta obra es una colección de instrucciones de los apóstoles, perteneciente a una iglesia que se fue imponiendo insensiblemente con la expansión de la misma Iglesia universal. La iglesia y lugar en que fue escrita es probablemente Antioquía, entre los años 50-70, ya que el contenido de la *Didajé* es independiente de la *Carta de Bernabé*, del *Pastor de Hermas* y de los restantes libros del NT, a pesar de haber ciertos puntos de contacto entre los cuatro.

Hablan de ella san Atanasio, Eusebio y Rufino. Contiene: El doble camino de la vida y de la muerte; la liturgia de los sacramentos, del bautismo con la fórmula

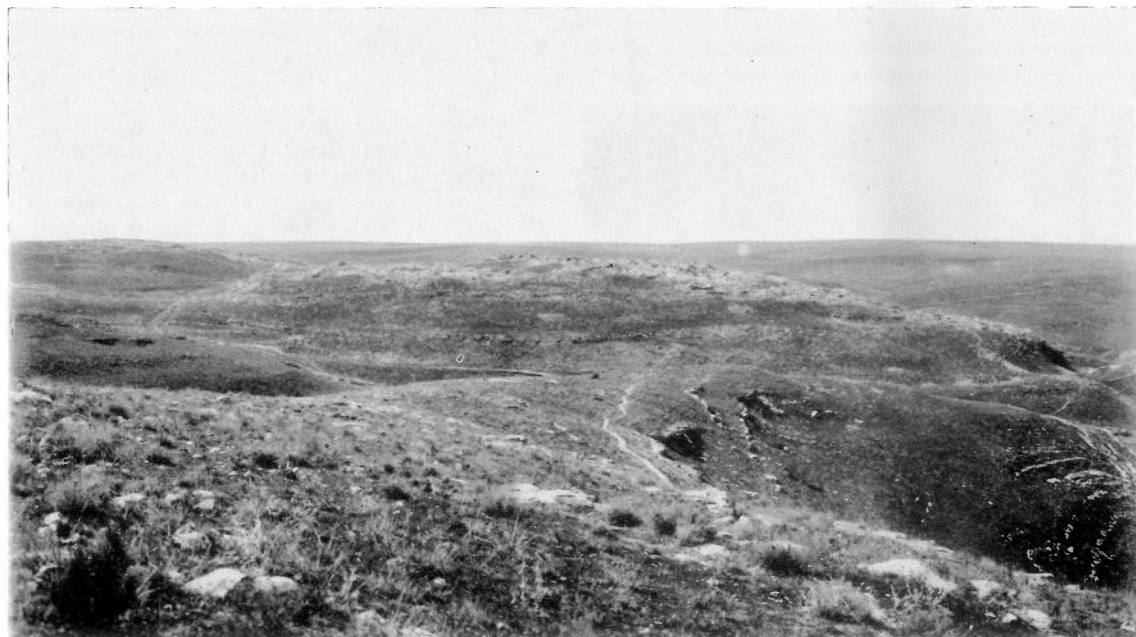
trinitaria, de la Eucaristía y del perdón de los pecados mediante la confesión; fija los días de ayuno y otras normas disciplinarias. Está esmaltada de alusiones y reminiscencias bíblicas.

Bibl.: J. P. AUDET, *La Didachè, Instructions des Apôtres*, en EtB, París 1958.

M. BALAGUÉ

DIDASCALÍA. «Didascalía, o sea la doctrina de los doce apóstoles y santos discípulos de nuestro salvador», que Epifanio (*Haer.*, 70) cita como Διατάξεις τῶν ἀποστόλων es el título de una obra anónima, escrita al parecer en los primeros decenios del siglo III, en el norte de Siria. El autor, tal vez un obispo, de probable procedencia judía, da la impresión de que se dirige a una comunidad todavía menor que vive en un ambiente étnicocristiano. Apoyándose en unas supuestas autoridades apostólicas (cf. Act cap. 15), hace las más variadas prescripciones relativas a la vida litúrgica, canónica y moral: sobre el matrimonio, los obispos, la administración de los bienes eclesiásticos, las viudas, el bautismo, los oficios divinos, la penitencia (en la que se muestra partidario de una actitud benévola), etc., y ataca particularmente las tendencias favorables a la antigua Ley y a las observancias judaicas. Además de las muy abundantes citas bíblicas, tanto del AT como del NT, cita la *Didajé*, Hermas, los *Oráculos Sibílicos*, el *Evangelio de Pedro*, los *Acta Petri* y los de Pablo, la *Epístola de Bernabé*, Ignacio de Antioquía, Ireneo y varios *Agrapha*. Del texto griego original se conservan sólo fragmentos, mas las Constituciones Apostólicas lo reproducen íntegramente y muy a la letra en sus seis primeros libros. Existe una fiel traducción siríaca muy

Ruinas de Hirbet Dibān y la comarca en que están situadas. La ilustración corresponde a la época anterior a la iniciación de las excavaciones arqueológicas, llevadas a cabo por la *American School of Oriental Research*.
(Foto P. Savignac, Archivo Monasterio de Montserrat)





Anverso de una didracma acuñada con la efie del seleucida Antíoco VII. (Foto Monasterio de Montserrat)

antigua, que ha servido de base para las versiones árabe y etiópica. La traducción parcial latina parece del siglo iv.

Bibl.: P. A. DE LAGARDE, *Didascalia apostolorum syriace*, Leipzig 1854. E. HAULER, *Didascalie apostolorum fragmenta Veronensia Latina*, Leipzig 1900. M. GIBSON, *Horae Semiticae. I. The Didascalia Apostolorum in Syriac*, Londres 1903. F. X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, I, Paderborn 1905. W. C. VAN UNNIK, *De beteekenis van de Mozaïsche wet voor de kerk van Christus volgens de Syrische Didascalie*, en *Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis*, 31 (1939), págs. 65-100. J. QUASTEN, *Patrology*, II, Utrecht-Amberes 1953, págs. 147-152. B. ALTANER, *Patrologie*, Friburgo (Suiza) 1958, págs. 48-49.

A. OLIVAR

Reverso de la didracma del monarca seleucida Antíoco VII. (Foto Monasterio de Montserrat)



DÍDIMO. El texto del NT, al hablar de santo → Tomás, emplea las palabras: «Tomás, llamado Dídimos» (Θωμᾶς ὁ λεγόμενος Δίδυμος; Vg. *Thomas qui dicitur Didymus*), como especificativo del nombre del apóstol.

DIDRACMA (δίδραχμον; Vg. *didrachma*). Moneda griega de plata, mencionada una sola vez en el NT¹. Equivalía a dos → **dracmas**. Era la tasa anual que todo israelita pagaba como tributo al Templo. Los LXX suelen traducir con su nombre la palabra hebrea *šēqel* aunque su valor era muy superior al de este pesomonedra².

¹Mt 17,24 (Vg. 23). ²Gn 20,14.16; 23,15; Lv 27,3-7; Neh 5,15, etcétera.

Bibl.: F. PRAT, *Le cours des monnaies en Palestine au temps de Jésus-Christ*, en *RSR*, 15 (1925), págs. 441-448. O. ROLLER, *Münzen, Geld und Vermögensverhältnisse in den Evangelien*, Karlsruhe 1929. F. HEICHELHEIM, *Wirtschaftl. Schwankungen der Zeit von Alexander bis Augustus*, Jena 1930. A.G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, II, Paris 1953, págs. 263, 273, 411.

P. ESTELRICH

DIEZ (heb. *éser* [f.], *ásārāh* [m.]; δέκα; Vg. *decem*). El sistema numérico de los israelitas se basaba en la suma de los dedos de ambas manos, siendo, por lo tanto, decimal. Tanto en el AT como en el NT, el diez tiene un valor simbólico, cuya magnitud, grande o pequeña, depende de las circunstancias y representa una cifra redonda¹. Hay diez patriarcas antediluvianos², diez plagas³, diez mandamientos⁴ y diez cuernos⁵; diez poderes no consiguen distanciar a san Pablo del amor de Dios⁶ y diez vicios excluyen del reino celestial⁷. Estas cifras, al igual que otras, pueden corresponder simplemente a la realidad u obedecer a esquemas simplificados. Pueden tener además contenido simbólico.

¹Cf. Gn 24,55; Dan 1,12.14; 7,10; Mt 25,1; Lc 15,8, etc. ²Gn cap. 5. ³Éx 7,11. ⁴Éx cap. 20; Dt cap. 5. ⁵Dan 7,20. ⁶Rom 8,38-39. ⁷1 Cor 6,9-10.

Bibl.: A. HELLER, *Biblische Zahlensymbolik*, Reutlingen 1936. HAAG, cols. 1737-1738.

T. DE J. MARTÍNEZ

DIEZMO (heb. *ma'sēr*, *ma'āsēr*; δεκατημόριον; Vg. *decimae*). Décima parte, al menos originalmente, de los productos, que los israelitas debían destinar al Templo y a sus sacerdotes y levitas para el mantenimiento del culto y de las personas consagradas a él. Junto al diezmo de carácter religioso, existió otro civil que se entregaba al rey. Uno y otro tipo de diezmo se conocieron, con diferente finalidad, en los pueblos antiguos, desde los mesopotámicos hasta Roma; los lidios ofrecían a sus dioses un diezmo del botín conseguido y los fenicios y cartagineses enviaban uno anualmente al Hércules de Tiro. Estuvo también en vigencia en Egipto y Ugarit, entre los vecinos de Palestina. La noción y la práctica del diezmo se basa en el concepto de que Dios es el señor de todos los países, por lo que hay que entregarle las primicias y lo más selecto de los productos de la tierra.

1. EL DIEZMO EN EL AT. a) Bastantes datos bíblicos contradicen la creencia generalizada de que los israelitas pagaban únicamente tributos a título extraordinario.

Un precedente de diezmo civil, de índole por completo gratuita, se tiene en la décima parte que Abraham entregó a → **Melquisedec** del botín cobrado a los reyes confederados¹. José «puso por ley hasta el día de hoy» que los egipcios entregasen una quinta parte de sus cosechas al faraón². Más tarde se augura que el rey percibirá, como ocurría, por ejemplo, en Ugarit, un diezmo de los campos, las viñas y los rebaños³, como fue al parecer el caso en las circunscripciones administrativas de Salomón. El rey podía, como en Ugarit, perdonar los diezmos y las prestaciones⁴ (→ **Tributos**).

¹Gn 14,20; cf. Heb 7,2,4. ²Gn 47,13-26. ³1 Sm 8,15.17. ⁴1 Sm 17,25.

b) En la época patriarcal no hubo sacerdocio. Cuando Jacob promete pagar la décima parte de ciertos beneficios, si Dios se los concede, al santuario de Betel¹, lo cual hace suponer la existencia de sacerdotes en el mismo, se trata de un anacronismo que intenta justificar una costumbre posterior, atribuyéndola al fundador del santuario². La legislación mosaica somete a diezmo los ganados y frutos de la tierra³. El de los granos y frutos no tenía que pagarse obligatoriamente en especie: bastaba que el propietario lo comprase un quinto más caro que su precio ordinario⁴. En cambio, era preciso pagar el diezmo de las reses, que se separaba haciendo que el ganado pasase por debajo del cayado del pastor; cada décimo animal, fuera o no intachable, era apartado y no podía cambiarse⁵. El grano era batido y las aceitunas y uvas prensadas antes de sacar el diezmo de ellos⁶. Los levitas recibían todo el diezmo de Israel por sus servicios en el santuario y su carencia de bienes⁷; ofrecían una participación al sacerdote y consumían libremente el resto⁸. El Deuteronomio insiste en el cumplimiento de estas obligaciones⁹; pero, si la distancia que separaba a los hebreos del santuario era muy grande, las especies podían convertirse en dinero con el que se compraría lo necesario en el lugar santo¹⁰. El pago del diezmo adquirió un aspecto social: cada tres años se depositaría en la ciudad propia y los levitas, forasteros, huérfanos, viudas y criados comerían de él hasta saciarse¹¹. En Nehemías no se cita el diezmo del ganado. Los levitas habían abandonado el Templo porque no percibían la parte necesaria para su subsistencia. Nehemías hizo volver a los levitas, estableció almacenes administrados por una comisión, que se encargaba también de las distribuciones, y especificó lo que correspondía a los sacerdotes y levitas¹², restaurando lo dispuesto por Números¹³. Sin embargo, no siempre se respetó a esta reglamentación¹⁴. Estas prescripciones siguieron en vigencia¹⁵ y se complicaron con la renovación de las antiguas, o sea las expresadas en Dt 14,22-26.28-29. A pesar de que eran muy gravosas, los fieles cumplidos de la Ley las observaban¹⁶.

¹Gn 28,22. ²Cf. Am 4,4. ³Lv 27,30-32. ⁴Lv 27,31. ⁵Lv 27,32-33. ⁶Nm 18,27. ⁷Nm 18,21.24. ⁸Nm 18,28.31. ⁹Dt 12,5.6.11. ¹⁰Dt 14,23-27. ¹¹Dt 12,17-19: 14,22-29. ¹²Neh 10,36-38; 12,44-47; 13,5.10-14. ¹³Nm cap. 18. ¹⁴Mal 3,8-10; cf. Neh 10,38-39. ¹⁵Ecl 7,31; Jdt 11,13. ¹⁶Tob 1,6-8; 1 Mac 3,49.

2. EL DIEZMO EN EL NT. En el tiempo de Cristo y de los apóstoles resurgieron los principios del AT que habían regulado el pago del diezmo, pero tal vez sin valor de institución. Josefo informa que en el judaísmo

lo percibían los sacerdotes y levitas¹, y que los sacerdotes ordinarios sufrieron más tarde las consecuencias de la avidez de los sumos sacerdotes, quienes detentaron los diezmos. Se conocieron tres clases de los mismos: el que se pagaba por el ganado menor, el de los frutos de la tierra y el destinado a los pobres. La exagerada ortodoxia de los fariseos lo inducía a entregar el diezmo por las plantas más humildes, aunque con olvido de las virtudes de justicia, misericordia y fe². Es probable que se hubiera centralizado su percepción en Jerusalén. Éste es el ambiente que aparece en el NT.

¹Cf. Heb 7,5. ²Mt 23,23; Lc 11,42; cf. 18,12.

Bibl.: HERODOTO, *Hist.*, 1,89. F. JOSEFO, *Ant. Jud.*, 4,8.8.22; 11,5,8; 20,8,8; 20,9,2; id., *Vit.*, 12,15; id., *Ap.*, 1,22. *Ma'āsēr*, 1,1. L. GOLDSCHMIDT, *Talmud*, II, Berlín 1901, pág. 687 y sigs. O. EISSFELDT, *Erstlingen und Zehnten im Alten Testament*, Leipzig 1917. J. HEMPEL, *Eine Vorfrage zum Erstgeburtsanfer*, en *ZAW*, 54 (1936), págs. 311-313. F. NÖTSCHER, *Biblische Altertumskunde*, Bonn 1940, págs. 130-131. H. CAZELLES, *La dime israélite et les textes de Ra's Shamrah*, en *VT*, I (1951), págs. 131-134. A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, II, Paris 1953, págs. 410-411. HAAG, col. 1738. J. GRAY, *The Legacy of Canaan*, Leiden 1957, pág. 146. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, Paris 1958, págs. 217, 218; II, Paris 1960, págs. 118, 195, 216, 244-246, 276-277, 349, 378.

J. A. G.-LARRAYA

DĪFAT Variante del nombre de → **Rifat**, hijo de Gómer.

1 Cr 1,6.

DIHÚ. Grafía castellana hipotética de un nombre de lugar en Esdras¹. La versión griega (B) hace suponer las palabras arameas *dī hū*², pero otros los entienden como gentilicio. → **Dehāwē**.

¹Esd 4,9.

DIL'ĀN («campo de calabazas»; Δαλά; Vg. *De-lean*). Localidad perteneciente a la tribu de Judá, en la Sēfēlāh¹, situada en la comarca de Lākiš. Abel la identifica con la *tlwan*, n.º 102 de la lista de las poblaciones conquistadas por Šešonq (Šēšāq) y la localiza en Tell el-Nağilah, al sur sudoeste del Tell el-Hesi. Simons considera que al presente es imposible localizarla.

¹Jos 15,38.

Bibl.: ABEL, II, pág. 305. SIMONS, §§ 318 (B/4).

DILIGENCIA. Conforme a múltiples datos de la SE, la diligencia es un cuidado asiduo y constante en el obrar en general, o con atención propia, particular, orientada hacia un fin concreto y determinado. Como disposición meramente natural, es garantía de éxito y de prosperidad en la vida. Adquiere un valor moral y sobrenatural si el móvil es la gracia y busca únicamente la gloria de Dios. Son los gobernantes los más obligados a estudiar diligentemente sus asuntos, auxiliados por la gracia de Dios, de quien dimana toda autoridad y en cuyo nombre gobiernan, para dictaminar con entereza incorruptible y sin miramientos personales. La diligencia es el cumplimiento habitual de los propios deberes.

Existe también una diligencia refinada, hábil, astuta, que reprueba la SE¹, por suponer una habilidad característica para conseguir un fin bueno o malo, por vías falsas, simuladas o aparentes.

¹Eclo 19,22.

Bibl.: H. D. NOBLE, *Prudence*, en *DThC*, XII, cols. 1050-1055.
G. SETTE, *Diligencia*, en *VD*, 4 (1948), págs. 1602-1603.

S. FOLGADO

DILUVIO, El. Llámase diluvio a una ingente inundación que, según la tradición bíblica, a la que hacen coro otras muchas tradiciones de numerosos pueblos, envió Dios sobre la tierra para castigar los pecados de la humanidad, de la que sólo quedaron unos pocos supervivientes, únicos antecesores de la humanidad actual.

Se considera siempre, en todas las tradiciones, como el acontecimiento histórico más notable después de la creación del hombre, que divide la historia de éste en dos periodos netamente distintos, separados por su extinción casi total.

1. **NARRACIÓN BÍBLICA DEL DILUVIO.** Echado el primer hombre del paraíso, comenzó a multiplicarse sobre la tierra. Con el aumento de la humanidad, se incrementa la cultura material. En Gn 4,17-24 se recoge la tradición de los «héroes de cultura» material o técnica: aumentan las comodidades, el bienestar, los placeres; pero simultáneamente se acrecienta la decadencia moral y religiosa. El último héroe que de esa cultura se menciona, Lamec, introduce la poligamia y *justifica* el homicidio¹.

En Gn 5 se recoge la tradición de los «héroes de cultura» religiosa y espiritual (en total 10, contando Adán, número en que coinciden algunas tradiciones de otros pueblos). La lucha entre el bien y el mal se plantea en toda su acritud. En ella, el bien pierde terreno, hasta tal punto que, al nacer Noé, la tierra parecía ya maldita². Esto sirve de introducción a la narración del diluvio.

El motivo o la causa del diluvio es la excesiva corrupción humana: lujuria desbordada³, orgullo⁴, violencias⁵. Por esto, al diluvio en alemán se llama *Sündflut* = «aluvión del pecado» (de *Sünde*, «pecado»). Las características de esa corrupción moral son tres principales: universalidad — se extendía a todos los individuos humanos, con excepción de Noé —⁶; totalidad — sin que en cada individuo se compensase el mal que hacía con acciones buenas⁷ —, y continuidad — estaban siempre orientados hacia el mal, de modo que no se daba arrepentimiento alguno, ni aun transitorio, en los pecadores⁸ —. Esto es lo que mueve a Dios a destruir al hombre y a cuanto para él había creado⁹.

¹Gn 4,19.23-24. ²Gn 5,29. ³Gn 6,2. ⁴Gn 6,4. ⁵Gn 6,11 y 13.
⁶Gn 6,5.8-9.12. ⁷Gn 6,5. ⁸Gn 6,6-7.

a) *Los preparativos.* La construcción por parte de Noé, y bajo la dirección divina, de un arca o cofre gigantesco, apto para flotar más que para navegar, en que se había de salvar Noé con su familia, así como por lo menos una pareja de toda especie de aves y de animales, tanto domésticos como salvajes, a fin de que después del diluvio la vida pudiera volver a propagarse sobre la tierra.

b) *Descripción de diluvio*¹. Siendo Noé de seiscientos años (→ *Patriarcas, Edad de los*) entra en el arca con su familia — en total se nombran ocho personas — acompañado de una pareja de cada especie de aves,

reptiles y cuadrúpedos, y sobreviene la inundación que dura cuarenta días con sus noches, producida por una acción doble: lluvias torrenciales e irrupción de las aguas del mar². Las aguas cubrieron los montes más altos de la tierra, pasando quince codos por encima de ellas³. Todo cuanto se movía respirando hubo de morir⁴. Las aguas fueron luego decreciendo lentamente. Noé había entrado en el arca el día 17 del mes segundo⁵, y el día 17 del mes séptimo descansó ya el arca sobre la montaña de Ararat, en Armenia; el día uno del mes décimo aparecen las cimas de los montes; a los cuarenta días soltó Noé un cuervo y más tarde una paloma que primero volvió por no hallar donde posar sus patas; más tarde volvió a soltarla y regresó con un ramito verde de olivo; la tercera vez la paloma ya no tornó; la tierra estaba seca. Noé retiró la cubierta del arca el día primero del mes primero del año seiscientos uno, y salió de ella con su familia y los animales todos que le habían acompañado⁶.

¹Gn 7,1-8.15. ²Gn 7,11. ³Gn 7,19.20. ⁴Gn 7,21-23. ⁵Gn 7,11. ⁶Gn 8,13-19.

c) *Promesa de Dios.* Noé ofrece a Dios un sacrificio¹. Dios complacido promete hacerse cargo de la debilidad humana y no volver a destruir hombres y animales con un diluvio²; les promete la constancia de las estaciones³ y les da nuevos preceptos, que deberán cumplir en el futuro todos los hombres⁴, insistiendo principalmente en la prohibición del homicidio. El signo del nuevo pacto será el arco iris⁵.

¹Gn 8,20-9.17. ²Gn 8,21; 9,11-17. ³Gn 8,22. ⁴Gn 9,1-7. ⁵Gn 9,12-17.

d) *Propagación ulterior de la humanidad*¹. Noé mismo renueva la tradición agraria²; de él proceden los hombres que habitan la tierra³, nombrándose en concreto y explícitamente como descendientes suyos cuantos pueblos conocían en algún modo los hebreos, por conocimiento directo o indirecto⁴. En cuanto al lugar del que arrancó la nueva humanidad, no fue Šin'ār o Mesopotamia, sino que allí llegaron procedentes de Oriente⁵, ya numerosos y con técnica suficiente para fomentar el orgullo; para castigar éste, Dios confunde sus lenguas — hasta entonces hablaban todos la misma —, obligándoles así a dispersarse por el haz de la tierra según la diversidad de sus lenguas⁶.

En la narración bíblica es fácil advertir frecuentes repeticiones con variaciones de detalle que se completan, y a veces hasta con divergencias que casi parecen contradicciones, por ejemplo, número de parejas introducidas en el arca, duración del diluvio (40 y 150 días, 61 y 365), etc., dando la impresión de que el relato funde en una dos tradiciones distintas sobre un mismo tema diluvial. Por ello, muchos autores (Heinisch, Ceuppens, Chaine, Arnaldich, Parrot, etc.) coinciden en aplicar aquí la teoría documentaria, diciendo que el autor sagrado fundió en sus relaciones dos documentos anteriores — el yahwista y el *Priesterkodex* —, sin preocuparse gran cosa de conciliarlos, siguiendo en esto el modo de proceder corriente en la vieja historiografía sámita. Esos dos documentos reflejaban a su vez tradiciones mucho más antiguas, transmitidas primero por vía oral. La narración tendría así verdad histórica, pero

Tablilla XI de la *Epopéya de Gilgameš*. El texto cuneiforme contiene el típico relato mesopotámico del diluvio. (Foto *British Museum*)

habría de ser interpretada según el modo de escribir la historia en la época del autor. Sin negar en redondo esta explicación, que otros autores, Hummelauer, Hoberg, Bea, etcétera, no aceptan, no nos parece satisfactoria del todo, y por lo mismo la procuraremos completar más adelante.

¹Gn 9,18-11,9. ²Gn 9,20. ³Gn 9,19; 10,32. ⁴Gn 10,1-32. ⁵Gn 11,2. ⁶Gn 11,1-9.

e) En el NT aluden al diluvio Jesucristo y san Pedro. Jesús insiste en la magnitud de la catástrofe y en lo inesperadamente que sobrevino, comparándola con la que sobrevendrá al fin del mundo¹.

San Pedro insiste aún más explícitamente en la universalidad del diluvio. Consigna la conversión *in extremis* de muchos que en él perecieron, y apunta a una teoría cosmológica — la del agua como principio originario y sustentador de todas las cosas —, que forma parte del patrimonio conceptual de casi todas las tradiciones, tanto primitivas como evolucionadas².

Así la tradición bíblica, tanto del AT como del NT, se produce como si creyera en la universalidad, tanto geográfica como antropológica del diluvio, y así nada tiene de particular que toda la tradición cristiana hasta el siglo pasado la entendiera en este sentido.

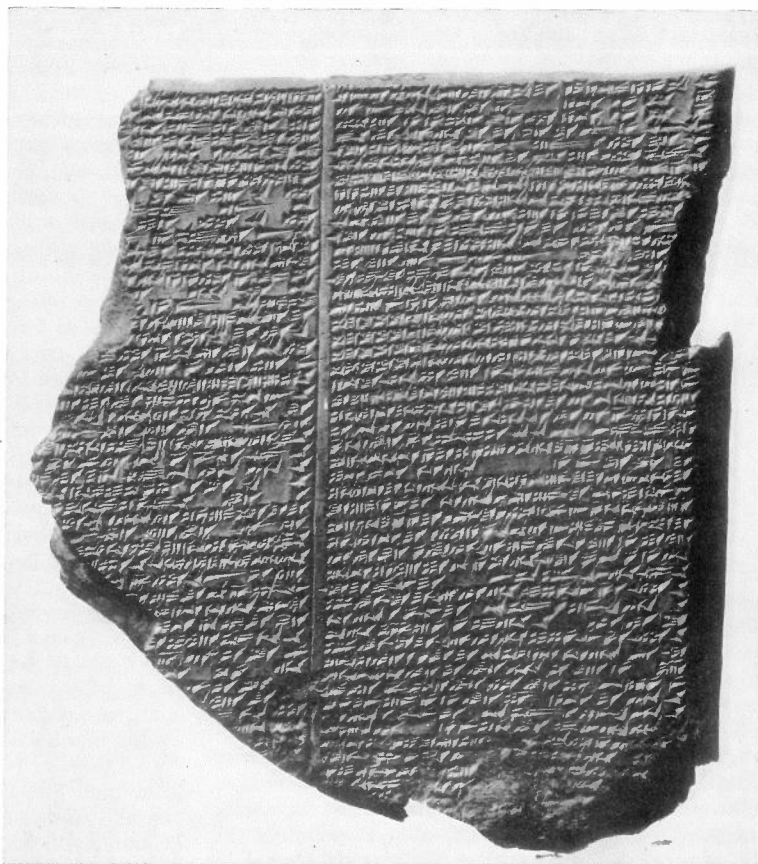
Pero el descubrimiento de tradiciones análogas mesopotámicas, así como la aplicación de nuevos principios exegéticos — o si no del todo nuevos, sí aplicados de un modo nuevo —, iban a hacer virar la interpretación hasta reducir el hecho diluvial a una inundación local, más o menos extensa.

¹Mt 24,38-39; cf. Lc 17,26-27. ²2 Pe 3,5-7.10.13.

2. TRADICIÓN MESOPOTÁMICA. Era de antiguo conocida por *fragmentos de Beroso*, sacerdote de Marduk en Babilonia (ca. 275 A.C.); pero se atribuía a influencia bíblica. El nombre helenizado de Xixuthros dado al héroe, coincidente con el Zi-ud-šud-du de la tradición sumeria, muestra que Beroso tomó su tradición de las fuentes más antiguas mesopotámicas.

Desde mediados del siglo pasado se multiplicaron los descubrimientos: hoy se conocen tres ciclos de leyendas sobre el mismo tema, aunque probablemente independientes entre sí originariamente:

a) *Ciclo de Utanapištim*. Versión asirobabilónica que nos ha conservado la tablilla XI del poema de Gilgameš. Es la versión más completa. En ella el diluvio apa-



rece como universal. Los dioses se refugian en el cielo más alto, junto a Anu, para que las aguas no les alcancen, y en el arca se introducen hasta los pájaros y animales salvajes para que no se extingan — finalidad que no cuadraría a una inundación local —; el castigo se atribuye al pecado. Después del terrible castigo, Ea exige que no se repita con carácter universal: «El pecador cargue con su pecado; el que cometa una falta, que cargue con ella»; los supervivientes ofrecen un sacrificio de acción de gracias; los dioses prometen que el diluvio no se repetirá.

b) *Ciclo de Atrahasis*. Recibe el nombre del héroe salvado. Todos los documentos que a él se refieren son fragmentarios. El de Hilprecht, hallado en Nippur, parece ser el más antiguo (ca. 2000 A.C.), con la peculiaridad de que, en lo que de él nos queda, no aparece rastro de politeísmo, lo cual lo haría empalmar con las tradiciones de los pueblos primitivos, muchas veces puramente monoteístas.

c) *Ciclo de Zi-ud-šud-du*. Es la versión sumeria de la tradición diluvial. Se halló en una tablilla muy mutilada, procedente de Nippur. La universalidad, por lo menos antropológica, se deduce tanto de que el diluvio se envía «para destruir la simiente del género humano» como de que a Zi-ud-šud-du, superviviente, se llama «el conservador de la simiente del género humano».

Tanto en la tradición hebrea como en la mesopotámica, el diluvio aparece como un corte en la historia de la humanidad, como el suceso más importante después de la creación. Las semejanzas de la tradición mesopotámica con la bíblica son tales, incluso numerosos detalles, que se supuso que la tradición hebrea era mera copia de la mesopotámica, simplemente despojada de sus elementos politeístas. Algunos sostuvieron que ambas procedían de una tradición anterior mucho más antigua.

Las consecuencias exegéticas de este modo de ver las cosas son dos principales:

a) La tradición bíblica sería mera copia religiosamente depurada de la mesopotámica. La narración del origen sagrado vendría a ser una especie de cita implícita — de cuya exactitud no respondería —, cuyo fin sería únicamente inculcar una enseñanza moral, a la que verdaderamente se extendería su intención y, por tanto, la inspiración. Por lo que se refiere a la narración histórica en sí, habría de hacerse su exégesis sobre la tradición babilónica, cual si se tratara de un documento profano incorporado a la Biblia.

b) Aplicando la exégesis a la tradición babilónica, y dadas las dificultades científicas que ofrece la admisión de un diluvio universal, se concluyó que el hecho histórico que debía estar en la base de esa tradición debía ser simplemente una inundación local, que arruinaría a lo sumo dos o tres ciudades, especialmente pecadoras. Incluso se llegó a querer identificar esa inundación a base de varias inundaciones, cuyos restos — entre 4000 y 2800 A.C. — ha descubierto la arqueología, aunque ninguna de ellas abarcara la totalidad de las ciudades entonces existentes en Mesopotamia, y por lo mismo ninguna pudiera significar un corte tan radical de la historia humana y su cultura como las tradiciones consignan.

Esta segunda conclusión, hecha por respeto a la ciencia, era en realidad antihistórica, puesto que se oponía a las mismas tradiciones que se querían explicar. Que también la primera era precipitada, vino a confirmarlo el estudio de las tradiciones de los demás pueblos. Así, el argumento histórico en favor de la interpretación tradicional antigua ha ganado cada vez más fuerza, aunque no se haya logrado tampoco la certeza debido a las dificultades de orden científico actualmente insolubles.

3. TRADICIONES DE LOS DEMÁS PUEBLOS. La etnología y la historia han descubierto numerosas tradiciones diluviales en los pueblos más dispersos, algunas de las cuales ofrecen gran semejanza de detalles con la mesopotámica y la bíblica, y mucho mayor con la última si se atiende a la pureza religiosa y moral que reflejan.

En el sentido americano, la tradición de un diluvio es muy generalizada: «Entre las ciento veinte tribus — dice Catlin — que he visitado en la América del Norte, América del Sur y Centroamérica no hay ni una sola en que yo no haya oído contar, sea en términos precisos, sea en términos vagos, la historia de un diluvio tradicional, del que se salvaron una, o tres, u ocho personas, refugiándose en la cima de una alta montaña.» Muchos de estos mitos diluviales han sido posteriormente

analizados, y se encuentran incluso en pueblos como los yamanas que carecen de mitos sobre la creación. Las semejanzas con la Biblia ya habían chocado tanto a los primeros misioneros, que se llegó a creer que los indios americanos eran descendientes de la dispersión de las tribus de Israel.

En Eurasia, la tradición diluvial forma parte del patrimonio de toda la rama indogermánica, tanto europea como asiática. Se da también, aunque debilitada, en Mongolia — las arenas del desierto las atribuyen a la inundación diluvial del mar — y en China; la de los lolo — montañeses del sudoeste de China — es tan semejante a la bíblica, que se ha considerado de origen nestoriano, cosa muy improbable, dado el aislamiento voluntario de estos montañeses, primitivos pobladores de China, a quienes los chinos desalojaron, dividiéndolos en dos ramas, una de las cuales se retiró a Siberia.

Existe también en las tribus primitivas de la India — con influencias occidentales o secundarias de la tradición indogermánica hindú —, como los bhill, los chenchos y los munda; entre los pigmeos de Andamán y Nicobar, Puluga, Dios supremo, creó a la primera pareja Tomo y Elewadi, los puso en el paraíso de Wotaemi, de donde los echó por su pecado; éste aumenta cada vez más y Puluga envía el diluvio; se compadece de los supervivientes, les da nuevos preceptos y, viendo su infidelidad, se retira al cielo para no verse obligado a castigarlos de nuevo. Se da en toda Indochina, incluso en los negritos semang de Malaca; en Insulindia; en Australia y en Nueva Guinea (aquí muy degenerada), y en toda Polinesia — aquí semejante a la bíblica y con alto sentido religioso y moral —. Características de las tradiciones de las tribus primitivas del sur de la India y de las de Indochina es que los salvados son *dos hermanos*, que, casándose, dan origen a la nueva humanidad, y que el ave que anuncia el fin del diluvio es el gallo.

Sólo en África deja la tradición de ser universal. Se dio, no obstante, en Egipto, según la descripción que nos dejó Platón en el *Timeo* (20e-25d) y en *Critias*. Se da con mucha firmeza y coherencia en el África oriental, sobre todo entre los masais, y hay vestigios de la tradición — según Frazer —, en el bajo Congo, en la Guinea septentrional y en la tribu de los bapedi de Sudáfrica, quienes dicen que el diluvio destruyó casi toda la humanidad.

El contenido de esas tradiciones, muy semejante al bíblico, puede resumirse, en casi todas ellas, en los siguientes puntos:

a) El diluvio no es fenómeno natural, sino castigo divino por los pecados de los hombres — diversamente concebidos —; es enviado por Dios (o por los dioses).

b) La inundación abarca toda la tierra — salvo el punto en que se refugian los pocos salvados —; los salvados son siempre muy pocos — desde dos hasta un pequeño grupo —; se salvan siempre por aviso divino, ya en un barco o especie de arca semejante a la bíblica — como en la tradición maorí —, ya en una piragua, o incluso en una cuba, o en un simple tronco de árbol cual sucede en algunas de las tradiciones americanas.

c) Toda la humanidad posterior desciende del pequeño grupo de salvados — lo más ordinario una sola

pareja —, con quien Dios vuelve a comunicarse después del diluvio.

d) El detalle del ave que anuncia el fin del diluvio es muy común, aunque varía su especie: cuervo y paloma en la Biblia; paloma, golondrina y cuervo en la epopeya de Gilgamesh; el gallo en las tradiciones de Indochina; la tórtola entre los mandáns, sioux de Norteamérica; y hasta un ratón que anuncia el fin, trayendo una mazorca de maíz, entre los macusi de la Guayana inglesa.

e) La pureza moral y religiosa es superior a la mesopotámica en muchas tradiciones, hasta el punto de casi competir con la bíblica; otras veces, en cambio, es mucho más degenerada.

f) La causa instrumental del diluvio es, ya la lluvia, ya la ascensión del mar, que lo cubre todo, ya ambas cosas a la vez.

g) Cuando el medio flotante es grande, se habla explícitamente de animales y semillas introducidas en él para salvarlos; cuando es pequeño — piragua, tronco, etc. — se suprime este detalle, con una contradicción muy frecuente en todas las tradiciones religiosas.

El conocimiento de todas estas tradiciones ha debilitado dos postulados muy comunes en la exégesis moderna, a saber: que la tradición bíblica sea mera copia de la babilónica, y que ésta tenga por origen ocasional una inundación puramente local, que abarcara una mínima parte de la humanidad.

4. PROBABLE ORIGEN DE LA TRADICIÓN BÍBLICA Y SU MODO DE TRANSMISIÓN. La etnología religiosa ha comprobado que la tradición diluvial de los pueblos primitivos forma parte de un complejo más amplio que se refiere a los orígenes o creación del mundo y del hombre, estado primitivo feliz y sin muerte, pecado original, pérdida de la inmortalidad, corrupción moral, diluvio, y que todo ese complejo de tradiciones acerca de los orígenes se transmitía — según ha sido dado comprobar sobre el terreno — mediante ritos o cuadros escénicos realizados principalmente durante las iniciaciones. Esa misma unidad se observa en la tradición bíblica y los elementos escénicos de su narración son en ella fácilmente visibles.

Sobre esas escenificaciones de iniciación cabe advertir:

a) Ofrecen una línea de empobrecimiento real progresivo, a la vez que de imaginación creciente: cuanto más antiguas, más pureza religiosa y moral tienen, llenándolo todo el Ser Supremo, hasta el punto de ser prácticamente monoteístas; cuanto más evolucionadas, tanto más se esfuma el Ser Supremo, reemplazándolo los antepasados míticos, y más aumenta la crueldad iniciática, para inculcar una moral carente, cada vez más, de fundamento religioso.

b) Aunque cada tribu tiene su propia iniciación, ésta suele tener carácter intertribal, por invitarse a iniciados de otras tribus; de ahí que todas tengan diversas leyendas, correspondientes a otros tantos cuadros iniciáticos, entre las cuales no veían contradicción, porque sabían que las variantes se referían al modo escénico de representación, no a la verdad que querían escenificar.

c) El modo de formación del hombre y en el diluvio el batel de los salvados suelen indicar directamente el modo de la escenificación, y los nombres de lugares que asignan las leyendas se refieren siempre, no al lugar donde los sucesos acaecieron, sino al lugar en que se hacía la escenificación iniciática.

Todo esto debe tenerse en cuenta para determinar el origen de la tradición bíblica, e incluso para la exégesis de los detalles que se encuentran en ella.

Atendiendo a esto, parece históricamente imposible que la tradición hebrea acerca de la creación provenga de la mesopotámica, por las enormes diferencias que hay entre una y otra y en que aquí no podemos entrar, presentándose, en cambio, como mucho más arcaica al coincidir en lo fundamental con las tradiciones más primitivas, cuyos rasgos — que por cierto faltan ya casi totalmente en la mesopotámica — resume así Koppers: «Dios hizo al hombre — a la primera pareja —, colocándolo en medio del mundo como seres humanos completos. Dios los instruyó, no sólo en las materias religiosas, sino también en las profanas. Esa edad primera se caracterizó por la proximidad a Dios, la justicia y el orden. Los hombres no estaban destinados a morir. Este estado feliz se terminó porque el hombre transgredió un precepto dado por Dios. En las tradiciones de ciertos pueblos esta transgresión toma la forma de una desgracia, una mala inteligencia, o algo similar. Sin embargo, del conjunto de las tradiciones emerge claramente que el sufrimiento físico es considerado como una consecuencia del mal moral, de una transgresión ética. Y ésta es la razón tan frecuente dada como causa del alejamiento de la Divinidad, de la miseria de la vida humana y del tributo cobrado por la muerte».

Comparada con estas tradiciones, la bíblica se nos presenta como perteneciente a un estrato más arcaico que la mesopotámica, que, por el contrario, presenta una evolución mucho más avanzada y decadente, correspondiente a un período cultural en que la iniciación ya había desaparecido, sustituida por la especulación humana sacerdotal, que siguió a la escritura. La tradición bíblica, análoga a las primitivas, le es tan claramente superior que, históricamente, es imposible derive de ella.

Respecto a la tradición diluvial, formando como forma parte de un solo complejo de los orígenes, ha de decirse lo mismo. La semejanza de detalles — que por lo demás se dan en todas las demás tradiciones — no indica sino influencias accidentales: lo importante es la semejanza moral y religiosa, y en este aspecto coincide mucho más la tradición bíblica con número de otras primitivas que no con la babilónica. Dada la universalidad de esas tradiciones, lo natural es que el clan de Abraham llevara consigo a Mesopotamia su propia tradición. Sería en efecto sumamente extraño que bautizara al héroe del Diluvio con un nombre distinto — Noé — que no se encuentra en ninguna de las tradiciones mesopotámicas, si, carente él de tradición diluvial, la hubiera simplemente tomado del ambiente, pues en tal caso no habría cambiado el nombre del héroe, sino tomado uno de los que corrían. Esta misma razón del nombre, y el hecho casi universal de que cada pueblo tenga su tradición diluvial, creemos muestra

que el Zi-ud-šud-du sumerio y el Utanapištim acadio — dos razas distintas — reflejan dos tradiciones independientes que concluyeron al confluir los pueblos, y cosa análoga se diga del ciclo que tiene por héroe a Atrahasis. En cuanto a Abraham, ninguna garantía hay de que fuese originariamente mesopotámico: se introduce en la historia como emigrante perpetuo, junto con su familia — de *Ūr a Harrán, de aquí a Palestina, de Palestina a Egipto, etc. — y los topónimos iniciáticos de Pišōn, Gihōn y Hāwīlāh, referentes al paraíso, indican una residencia anterior desconocida, pero distinta de Mesopotamia — los ríos Tigris y Éufrates se añadieron sin duda en el último cambio de residencia —, e igualmente el nombre Ararat — del diluvio — indica residencia anterior al norte de Mesopotamia, en las montañas de Armenia o Urartu. Tenían, pues, sus propias tradiciones, y su iniciación por la que las transmitían, iniciación que debieron de perder al mezclarse con los mesopotámicos.

En resumen, la tradición bíblica, lejos de derivar de la mesopotámica — de la que tiene ciertamente no pocos influjos accesorios — es una de tantas tradiciones arcaicas, quizá la más arcaica que conocemos si se atiende a su monoteísmo, a la importancia dada al Ser Supremo, a su pureza moral y a la antigüedad temporal a que se remonta. Todas ellas son hijas de una tradición más antigua y primitiva, cuyo depósito parece haber conservado la hebreo mejor que las demás.

5. VALOR HISTÓRICO DE LA NARRACIÓN BÍBLICA Y DE LAS TRADICIONES DE OTROS PUEBLOS. UNIVERSALIDAD DEL DILUVIO. Pocos exegetas propenden a negar la existencia del diluvio narrado por la Biblia, pues parece inexplicable esa tradición si no le sirvió de base un acontecimiento real. Sólo se ha tendido a disminuir ese acontecimiento, reduciéndolo a una inundación local, de importancia mínima para el conjunto de la humanidad, aunque fuera catastrófica para un pequeño grupo.

La misma explicación se ha intentado para las tradiciones de los demás pueblos: todo se reduciría a múltiples inundaciones locales, que darían origen a las diversas leyendas esparcidas por toda la superficie de la tierra. Mas tal explicación no parece viable:

a) Porque cada pueblo conoce, en general, un solo diluvio, y esas inundaciones locales hubieron de repetirse en cada uno de ellos.

b) Cada pueblo considera que el diluvio acabó con la humanidad anterior. Ello indica que los supervivientes se hallaron solos durante el tiempo suficiente para que se formase la convicción de que todos los demás hombres habían desaparecido, lo que no puede cuadrar a inundaciones locales.

c) La tradición presenta todas las señales de ser única, es decir, la misma en todos los pueblos, como refiriéndose a un mismo suceso, que se incorpora al conjunto de tradiciones referentes a los orígenes humanos, no a los orígenes de un pueblo.

d) Cada tradición señala como descendiente de los supervivientes a cuantos pueblos y razas conoce, o con los cuales ha entrado en relación.

e) Cada tradición asegura que la inundación supuso un corte de la historia de la humanidad, que arranca de nuevo, lo cual no es aplicable a inundación local alguna, por grande que se la suponga.

En consecuencia, o se niega todo fundamento real a esas tradiciones — y entonces se vuelven algo del todo inexplicable — o hay que admitir un diluvio verdaderamente universal, que abarcara prácticamente toda la tierra *habitada*, de la cual se salvó un solo grupito o, si varios, de tal modo separados que se creyeron en realidad los únicos supervivientes.

Considerada, pues, la tradición desde un punto de vista puramente histórico, parece que lleva a la certeza de un diluvio universal. Pero se ofrecen graves dificultades desde el punto de vista científico, especialmente biológico y geológico, que al menos hoy por hoy, no se pueden debidamente resolver. En atención a esas dificultades, podrá uno continuar sosteniendo que el diluvio fue geográficamente y aún antropológicamente limitado, y que las expresiones de universalidad de la Biblia en el AT y NT pertenecen al género hiperbólico. En atención a esas mismas dificultades, la universalidad del diluvio parece únicamente probable. Y creemos que la misma medida y comedimiento han de usar los científicos al tratar esta cuestión, pues tampoco ellos pueden resolver las dificultades históricas que se oponen a la negación de la universalidad del diluvio: tanto más que falta por demostrar si una inundación universal de corta duración y sucedida en tiempos *remotisimos* no ha podido ser completamente borrada en sus restos y vestigios por la erosión posterior, en cuyo caso el argumento en contra — que insiste en la falta de vestigios diluviales — carecería de todo valor; y el biológico — que insiste en la dificultad de la diferenciación de las razas —, si el diluvio sucedió hace mucho tiempo, argüiría contra la creación de la primera pareja humana — punto dogmático —, no menos que contra el diluvio.

TIEMPO EN QUE SUCEDIÓ EL DILUVIO. En cuanto al tiempo del cataclismo, las tradiciones no lo señalan y así nada puede deducirse de ellas. Excepción única es el diluvio egipcio, narrado por Platón en el *Timeo* y *Critias*. Sucedió, según este autor, 9000 años antes de Solón, o sea hace unos 11 500 años. Se ha publicado que por el método del carbono 14 se ha descubierto que precisamente por esa fecha el nivel del mar aumentó de repente 122 metros. Si la noticia se confirmase habría una presunción muy fuerte, dada la coincidencia con la tradición egipcia, de que por ese tiempo fue el diluvio que parecía confirmarse por el hiato de cultura que parece observarse entre el magdalenense y el período neolítico posterior que aboca en nuestra historia. De todos modos, hoy por hoy, toda fijación de fechas es meramente hipotética, hasta que no se confirmen por la prehistoria y la geología.

Una cosa parece deducirse de las tradiciones, y es que la humanidad había llegado a un alto grado de cultura y estructura social: esto lo afirman explícitamente algunas, y parecen suponerlo todas, pues una corrupción colectiva que mereciera tal castigo parece suponer una relación íntima entre las diversas colectividades y un progreso técnico no despreciable, probablemente adqui-

rido de modo rápido, lo que fomentaría el orgullo que ocasionó el diluvio, y a la vez explicaría que no dejara rastros apreciables, por ser geológicamente superficial.

Bibl.: CATLIN, *O-Kee-Pa, a religious Ceremony*, 1867, pág. 1. J. FRAZER, *Le folklore dans l'Ancien Testament*, París 1924, págs. 42-124. J. RIEHM, *Das Sündflut in Sage und Wissenschaft*, Berlín 1925. A. DEIMEL, *Diluvium in traditione babilonica*, en *VD*, 7 (1927), págs. 186-191; id., *Biblica diluvii traditio cum traditione babilonica comparata*, *VD*, 7 (1927), págs. 248-251; id., *Diluvii traditio et critica scientifica recentiorum*, *VD*, 7 (1927), págs. 336-342. É. DHORME, *Le déluge babilonien*, en *RB*, 39 (1930), págs. 481-502. L. DELAPORTE, *Les peuples de l'Orient Méditerranéen*, París 1938, pág. 30. G. CONTENAU, *L'épopée de Gilgamesh*, París 1939. D. POULET, *Tous les hommes sont-ils fils de Noé?*, Ottawa 1941. P. RADIN, *La religion primitive, sa nature et son origine*, París 1941. F. CEUPPENS, *Le Déluge biblique (6,1-9,17)*, Lieja 1945. É. DHORME, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, París 1949. CH. VIROLLEAUD, *Légendes de Babylonie et de Canaan*, París 1949. A. HEIDEL, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, Chicago 1949, págs. 16-101. J. DANIELOU, *Sacramentum futuri*, París 1950, págs. 55-68. P. HEINISCH, *Problemi di Storia Primordiale Biblica*, Milán 1950. J. DANIELOU, *La Création et le Déluge en Bible et liturgie*, París 1951, págs. 97-118. G. CONTENAU, *Le déluge babilonien*, París 1952. W. KOPPERS, *Primitive Man and his World Picture*, Londres 1952. J. L. SEIFERT, *Sinnbedeutung des Mythos*, Viena 1954. L. WOOLLEY, *Excavations at Ur*, Londres 1954. M. ELIADE, *Tratado de Historia de las religiones*, Madrid 1954, págs. 371-373. G. LAMBERT, *Il n'y aura plus jamais de déluge (Gn 9,11)*, en *NRTh*, 77 (1955), págs. 581-601, 693-724. ANET, págs. 73-79. F. KÖNIG, *Religionswissenschaftliches Wörterbuch*, Viena 1956. N. MARTIN, *Le Déluge est scientifiquement prouvé par la mesure du radiocarbone au niveau des mers*, en *Le Figaro Littéraire*, 1957. L. ARNALDICH, *El origen del mundo y del hombre según la Biblia*, Madrid 1957, págs. 343-389. P. SCHEBESTA, *Religion und Mythologie*, Viena 1957. R. LARGEMENT, *Le thème de l'Achre dans les traditions suméro-sémitiques*, en *Mélanges bibliques rédigées en l'honneur de André Robert*, París 1957, págs. 60-65. A. PENNA,

La religione d'Israel, Brescia 1958, págs. 18-19. A. PACIOS, *El diluvio en las tradiciones de los pueblos*, en *Arb* (1960). A. PARROT, *El Diluvio y el Arca de Noé*, Barcelona 1962 (trad. esp.).

A. PACIOS

DILUVIO, Duración del. Las indicaciones cronológicas de la narración del diluvio (Gn caps. 7-8) concuerdan muy bien entre sí. Por ese solo aspecto no hay necesidad de admitir dos narraciones distintas.

FUENTES O DATOS DEL CÓMPUTO. Se ha de tener presente que el año comercial babilónico era de 360 días y el mes de 30 días.

a) *Gn 7,11*. Comienza el diluvio el año 600 de la vida de Noé, en el mes segundo, en el día 17 del mes. De consiguiente, habían pasado 46 días del año 600, porque de 600. 1.º 1.º a 600. 2. 17. van 30 + 17—1 días = 46 días.

b) *Gn 7,12*. Durante 40 días con sus noches hay aguaceros persistentes y tempestuosos.

c) *Gn 7,17*. Viene el diluvio. Después de la avenida diluvial máxima llueve todavía 40 días, pero no tan intensamente.

d) *Gn 8,3*. Después de 150 días decrecen las aguas.

e) *Gn 8,4*. El arca encalla en el monte Ararat a los 5 meses más 1 día.

f) *Gn 8,5*. Las aguas van decreciendo, y al mes décimo, en el día 1.º del mes, aparecen las cumbres de los montes. Luego, después de 225 días desde que empezó

DURACIÓN DEL DILUVIO

| | Año | Mes | Día | Narración Bíblica | Días sueltos | |
|-------------------------|-----|-----|-----|---------------------|--------------|-------------------------|
| Comienza el año | 600 | 1 | 1 | | 0 | |
| Comienzan los aguaceros | 600 | 2 | 17 | | 1 | |
| | | | | | 46 | Comienzan los aguaceros |
| | | | | | 40 | |
| | | | | | 40 | DILUVIO |
| | | | | | 150 | Lluvia mansa |
| Ararat | 600 | 7 | 7 | (5 meses + 1 día) | — | Bajada |
| Montes | 600 | 10 | 10 | (2 meses + 14 días) | — | |
| | | | | 225 días | 225 | Días |
| | | | | | 40 | Espera |
| | | | | | 22 | Aves (7 × 3 días) |
| | | | | | (46) | Comienzo del año |
| | 600 | 12 | 3 | (11 × 30 + 3 = 333) | 333 | |
| | 601 | 1.º | 1 | (30 — 2 = 28 días) | 28 | Desaparece el agua |
| Sale Noé | 601 | 2 | 27 | (= 56 días) | 56 | |
| | | | | | 417 | |
| | | | | | 46 | |
| | | | | TOTAL | 371 | |

a caer la primera gota. Porque, del año 600, 9 meses por 30 días que tiene cada mes = 270 días, menos los 46 días que pasaron del año antes de empezar el diluvio, = 224 días, más 1 día del mes décimo = 225 días.

g) *Gn 8,6-12*. Después de 40 días, Noé envía las aves por tres veces, de suerte que intercaló 7 días entre cada emisión (= 22 días). Luego, 40 días de espera de Noé más los 22 días de las tres emisiones = 62 días, que con los 225 precedentes dan 278 días que cayó la primera gota. Para saber en qué mes y día del mes acabó de enviar las aves, basta añadir los 46 días que precedieron desde el comienzo del año 600, antes de caer la primera lluvia: $287 + 46 = 333$, es decir, el mes doce, día 3 del mes.

h) *Gn 8,13*. Desaparecen las aguas 28 días después. De donde 333 días que van del año 600 más 28 de espera a que desaparezcan las aguas dan 361 días. Se llega ya al año siguiente, o sea al 601, precisamente en el día 1.º del mes primero. La tierra todavía no está del todo seca.

i) *Gn 8,14 y sigs.* En el mes segundo, día 27, o sea 56 días más tarde ($30 + 27 - 1 = 56$), la tierra está del todo seca. Noé sale del arca.

Noé estuvo en el arca 371 días.

S. BARTINA

DIMAS (Δυσμᾶς de δυσμή, «moribundo»). Nombre legendario del Buen Ladrón, que se convirtió en el momento de morir en el Calvario a la derecha de Jesús¹. Lucas no indica cómo se llamó. En la literatura apócrifa los condenados con Cristo reciben diversos nombres: Dismas, Dymas, y Gistas, Stegas, Gestas, etc.; Zoatham y Camma; Zoathan y Chammatha; Joathas y Maggathas; Tito y Dumaco. Le elogian y veneran los Padres orientales y occidentales. Su culto se extendió sobre todo después de la invención de su presunta cruz con la de Jesucristo. Es el patrono de Gallipoli (Tarento). En el Martirologio Romano, en que su nombre se menciona, su fiesta se celebra el 25 de marzo; los griegos la conmemoran el 23 del mismo mes.

¹Lc 23,39-43; cf. Mc 15,27.32 y par.

Bibl.: *Acta SS. Mart.*, III, París 1865, págs. 541-542. K. TISCHENDORF, *Evangelia apocrypha*, 2.ª ed., Leipzig 1876, págs. 192-193, 362. E. HENNECKE, *Neutestamentliche Apocryphen*, Tubinga 1929, pág. 78. A. BESSIÈRES, *Le bon larron, Saint Dimas*, París 1937. A. AMORE, *Dismas*, en *ECatt*, IV, Roma 1950, col. 1748. J. BLINZER, *Dimas*, en *LThuK*, III, Friburgo 1959, col. 419.

G SARRÓ

DIMNĀH («estiércol»; Δαμνά [A], Σελλά [B]; Vg. *Remmon*). Ciudad de la tribu de Zabulón¹, idéntica a → *Rimmōn* como se ha de leer a causa de una confusión de la letra *rēs* con el *dālet* (Abel, Simons). Dhorme propone leer *Rimmōnāh*, fem. de *Rimmōn*, que identifica con *Rimmōnō* de 1 Cr 6, 62.

¹Jos 21,35.

Bibl.: ABEL, II, pág. 305. É. DHORME, en *BP*, I, pág. 701, n. 35. SIMONS, 554.

M. GRAU

DIMNAH, H̱irbet. Nombre árabe de lugar de un sitio identificable con → *Madmēn*.

DĪMŌN. Variante textual hebrea, según algunos exegetas, que, en realidad, es el nombre de un topónimo quizá identificable con la → *Madmēn* del AT masorético.

DĪMŌNĀH (et. ?; Πειμνά, Διμωνά; Vg. *Dimona*). Ciudad de la tribu de Judá, situada en el confín meridional de su territorio, cerca de la frontera de Edom¹. El contexto permite buscarla en el-Qebāb, al oeste del Wādī el-Qeini y al noroeste de 'Ar'arah, que se menciona a continuación de ella en la misma lista (Abel, Dhorme). Simons estima que no puede identificarse y dice que el mismo nombre aparece con la forma *Dimōn*. El T. M. la llama *Dibōn* en el libro de Nehemías². Su localización en Tell el-Di'b, cerca de Tell 'Arād, es insegura.

¹Jos 15,22. ²Neh 11,25.

Bibl.: ABEL, II, pág. 305. É. DHORME, en *BP*, I, pág. 677, n. 22. SIMONS, § 317 (5).

M. GRAU

DINA (heb. *dināh*, «litigio»; ac. *dayana*; Δείνα; Vg. *Dina*). Hija de Jacob y de Lia¹, y último hijo que ésta dio a su esposo, nacida en Mesopotamia. Estando ya en Palestina, en los alrededores de Siquem, fue a ver a las mujeres del país y → *Siquem* hijo de → *Hāmōr* el hiwita (= hurrita, según los LXX), se enamoró de ella y la violó; sin embargo, decidió pedirla en matrimonio a Jacob, que se la concedió. Pero sus hermanos desearon vengar la afrenta y pusieron por condición del enlace que todos los siquemitas se circuncidasen. *Hāmōr* y los suyos realizaron en sí la circuncisión; al tercer día, en el momento de más postración, los hijos de Jacob, al mando de Simeón y de Leví, atacaron a los habitantes y mataron a todos los varones². La barbarie de sus hijos indignó a Jacob, que la recordó en su lecho de muerte y por ella los excluyó de la primogenitura³. El relato ofrece ciertas particularidades (por ejemplo, se dice que llevan a cabo el saqueo de la ciudad y la matanza ora Simeón y Leví, ora los hijos de Jacob; que *Siquem* trata individualmente de su matrimonio con *Dina* y que *Hāmōr* media en él, buscando en especial la fusión de los dos pueblos, etc.), que permiten ver la existencia de dos tradiciones distintas (J y E). Una leyenda rabínica identifica a *Dina* con la mujer de Job.

¹Gn 30,21. ²Gn 34,1-29. ³Gn 49,5-6.

Bibl.: NOTH, 373, pág. 10. A. PENNA, en *ECatt*, IV, Roma 1950, col. 1611. A. CLAMER, *La Genèse*, en *La Sainte Bible*, I, 1.ª parte, París 1953, *ad. loc.*, *Migr.*, II, cols. 653-654.

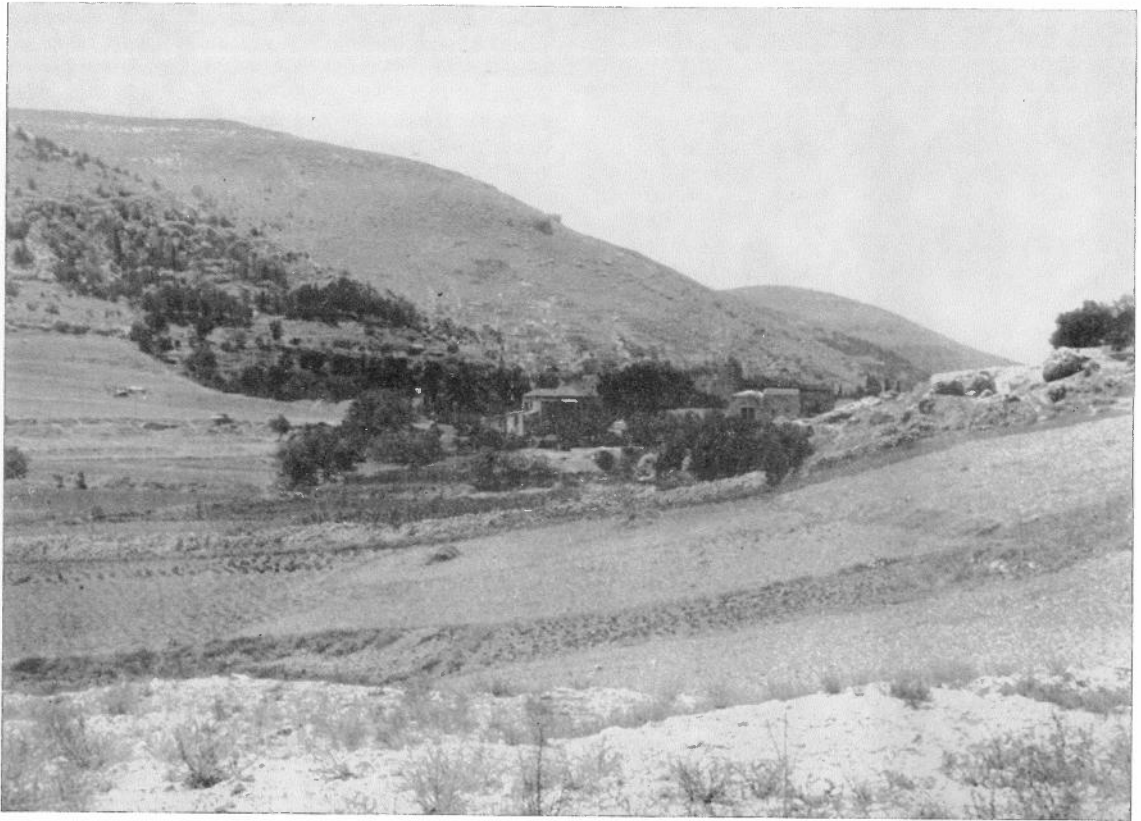
J. CARRERAS

DINEOS (aram. *dināyē*; Δειναῖοι; Vg. *Dinaei*). Uno de los pueblos que tomaron parte en el envío de la carta de Rēhūm y Šimšay a 'Ōšnappar¹. Tradicionalmente se considera como nombre de un pueblo. Pero hoy se cree preferible alterar la vocalización en *dayyānāyā*², que se traduce por «jueces», leyendo con los LXX, Κριταῖ³, o bien en el topónimo, por otra parte desconocido, *dayyān*.

¹Esd 4,9. ²Esd 2,16.

Bibl.: H. H. SCHAEFER, *Iranische Beiträge*, I, Halle 1930, pág. 224 y sigs. F. MICHAÉLI, en *BP*, I, pág. 1480, n. 9.

D. VIDAL



Extremo oriental de la ciudad de Nāblus, situada al pie del Garizim. En primer término, aparecen las ruinas de Tell Balāṭah, la antigua ciudad de Siquem, el hijo de cuyo rey se enamoró de Dina, hija de Jacob, y causó la venganza de los descendientes del patriarca. (Foto P. Termes)

DINHĀBĀH (et. ?; Δειναβά; Vg. *Denaba*). Capital del reino de Béla¹, hijo de Bē'ōr, rey de Edom¹. Se desconoce su localización. San Eusebio y san Jerónimo la identifican con Dannaia (Δανναία, hoy Ḥirbet el-Denn) a unos 12 km de el-Rabbah, yendo hacia el Arnón, o bien con Dannaba, cerca de Ḥešbōn. Estas dos localidades pertenecen a Moab, de ahí la dificultad en determinar la capital de Béla¹. Abel propone también, a fin de no salir de los términos de Edom, aunque reconociendo su escasa probabilidad, que se localice, bien en 'Arāq el-Ġenūbiyah, a 12 km al suroeste de Šōbak, bien en el lugar llamado el-Baṣṭah, entre Petra y Ma'ān, que está en las cercanías del Wādī Abu Dannah y el Bī'r Dannah.

¹ Gn 36,32; 1 Cr 1,43.

Bibl.: EUSEBIO, *Onom.*, 76,10-12. ABEL, II, pág. 305. SIMONS, §§ 386, 1637.

T. DE J. MARTÍNEZ

DINTEL (heb. *mašqōf*; ὑπερθύριον; Vg. *superliminare*). Parte superior de una puerta o la pieza transversal de piedra, madera o cualquier otra materia, que se apoya en las jambas y se opone al umbral. La Ley ordenaba a los israelitas que salpicaran el dintel con sangre mediante ramitas de hisopo en → Pascua. La

costumbre recordaba el paso del Ángel Exterminador por Egipto antes de que comenzara el Éxodo.

Éx 12,7.22-23.

Bibl.: A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, I, París 1939, pág. 244 y sigs.

J. A. PALACIOS

DIOCLECIANO (*Imperator Caesar Caius Aurelius Valerius Diocletianus Augustus*). Nace en Dalmacia (ca. 243). Aunque de humilde familia, logra triunfar en el ejército por su arrojo y autoridad. Alcanza el grado de *comes domesticorum* (comandante de la guardia del pretorio). Muerto Caro en la lucha contra los persas (283), su hijo Numeriano ordenaba la retirada, en la que muere asesinado. Los soldados proclaman emperador a Diocleciano (agosto-septiembre 284). El imperio se halla corroído por dos males: la falta de una ley sucesoria y la presión germanopersa en sus fronteras. El nuevo emperador inicia una serie de reformas administrativas, políticas, militares, económicas y religiosas que darán al imperio veinte años de paz interior, si bien la multiplicación de la burocracia consumirá las reservas estatales. Creyendo haber asegurado la continuidad de su obra, abdica el 1 de marzo del 305. Morirá completamente alejado de la política en Salona (Dalmacia) el año 313.

1. RELACIONES CON LA IGLESIA. A fin de fortalecer la unidad del imperio, reorganiza el culto oficial pagano. La religión será uno de los apoyos de su reforma político-administrativa. Él se declara descendiente de Júpiter, mientras establece que Maximiliano lo es de Hércules. Así la doble dinastía será un reflejo en la tierra de la jerarquía celeste. Júpiter (en la tierra Diocleciano) será la inteligencia y voluntad divina; Hércules (Maximiliano) el ejecutor de ellas. Las restantes religiones son toleradas. El cristianismo goza de unos años de paz. Se difunde rápidamente. Se construyen nuevas iglesias. Muchos soldados, incluso del mismo palacio imperial, abrazan la nueva religión. Eusebio nos habla de un verdadero apoyo de Diocleciano al cristianismo.

2. EL EDICTO DEL 303 Y CONSECUENCIAS. Este régimen de libertad y favor terminará pronto. Instigado Diocleciano por Galieno y preparado el ambiente por la mentalidad filosófica neoplatónica, inicia una serie de medidas contra la Iglesia. En 297 y el 301 ordena que todos los soldados sacrifiquen a los dioses o sean expulsados del ejército. Pronto sigue la persecución

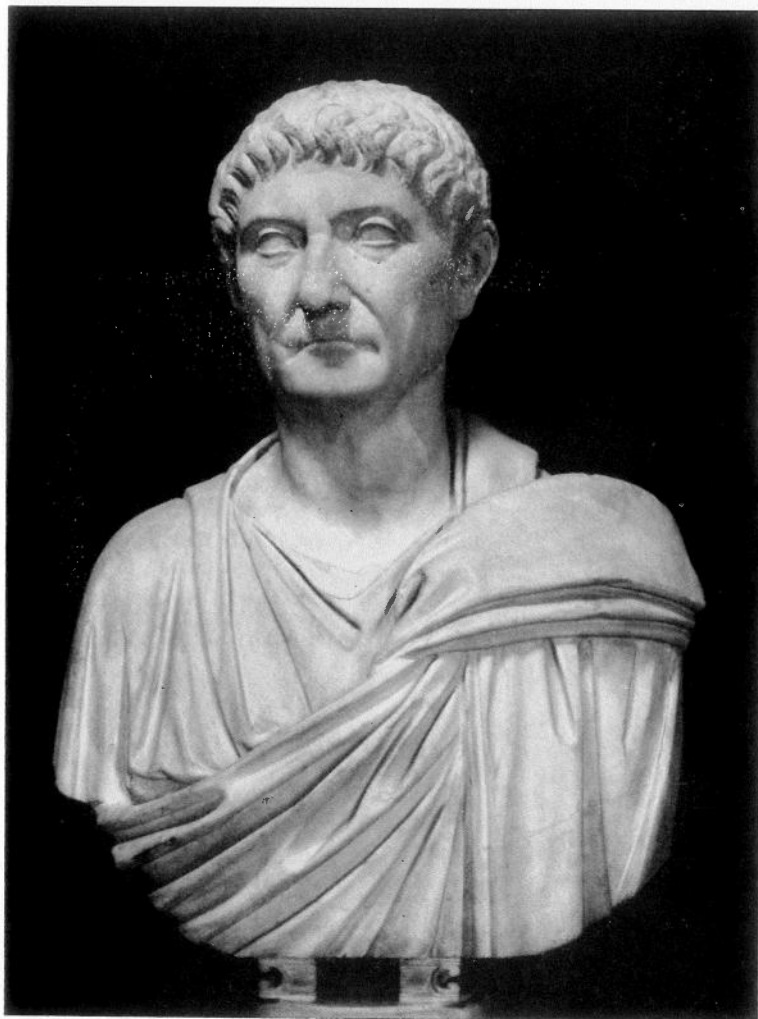
general, que realiza mediante cuatro edictos sucesivos. Por el primero (23.II.303) se establece que todas las iglesias sean destruidas y quemados los libros sagrados (Sagradas Escrituras, libros litúrgicos, catálogos episcopales, etc.). El edicto establecía que fueran entregados (*tradere*) los libros sagrados. Por esto, quien obedecía a la ley era llamado *traditor*. Por Optato Milevitano conocemos las vicisitudes de la entrega de los libros en el norte de África: reluce la diligencia del *curator* de Cirta y la debilidad del clero. San Agustín describe el concilio reunido en Cirta para elegir sucesor al difunto obispo Pablo. La mayoría de los obispos habían sido *traditores*. No faltan, empero, casos de resistencia en el subsiguiente martirio e incluso hubo alguno en el que, en lugar de los libros sagrados, son entregados libros literarios paganos. Consecuencia de este edicto es la casi completa desaparición de las Sagradas Escrituras. Prueba de ello es la absoluta carencia de códices unciales grandes anteriores al siglo IV (Ricciotti). Fue una verdadera fractura en la transmisión del texto. Posiblemente, a su vez, ayudaría a su fijación. Juntamente desaparecieron muchos archivos eclesiásticos, entre ellos el de Roma. A este edicto siguieron otros tres, dirigidos directamente contra las personas (Eusebio). Los mártires de esta persecución pueden calcularse en unos 50 000.

Bibl.: EUSEBIO, *Historia Ecclesiastica*, 8,2,6,9; id., *De martyribus Palaestinae*, 3,1. LACTANCIO, *De mortibus persecutorum*, 7-19. AGUSTÍN, *Contra Crescentium*, 3, 17. OPTATO MILEVITANO, *De schismate donatistarum. Gesta apud Zenophilum consularum*. A. J. MASON, *The Persecution of Diocletian (Historical Essay)*, Cambridge 1876. P. ALLARD, *La persécution de Dioclétien et le triomphe de l'Eglise*, 2 vols., Paris 1908. K. STADE, *Der Politiker Diokletian und die letzte Christenverfolgung*, Frankfurt del M. 1926. R. BACCHISIO, *Diocleziano*, en *Elr*, XII, Roma 1931, págs. 919-923. W. SESTON, *Dioclétien et la Tétrarchie*, I, Paris 1946. M. FLICHE, *Histoire de l'Eglise*, II, Paris 1948, págs. 457-470. PIGANIOL, *Histoire de Rome*, Paris 1949, págs. 453-458. R. PARIBENI, *Diocleziano*, en *ECatt*, IV, Roma 1950, págs. 1653-1656. J. MOREAU, en *Sources Chrétiennes*, 32, Paris 1954, caps. VII-XIX, págs. 84-99 y 231-320. G. RICCIOTTI, *La era de los mártires*, Barcelona 1955, n. 47, 51, 79-84 91, 136-139, 365-369 (trad. española). K. GROSS, *Diokletian*, en *LThuK*, III, Friburgo 1959, págs. 399-400. V. MONACHINO, *De persecutionibus in imperio romano saec. I-IV et de polemica pagano-christiana saec. II-III*, Roma 1959, págs. 186-204.

A. BORRÁS

DIODORO DE TARSO. → Padres de la Iglesia.

Diocleciano basó en la religión pagana su reforma política y administrativa, y persiguió a los cristianos. (Foto F. A. Mella, Milán)



DIONISIO AREOPAGITA (Διονύσιος [ὁ Ἀρεοπαγίτης], «el que pertenece a Dionisos»; Vg. *Dionysius Areopagita*). Ateniense, miembro del → *Areópago*. Creyó en el verdadero Dios al oír hablar a san Pablo del Creador del cielo y la tierra, y de Jesucristo resucitado de entre los muertos¹. Dionisio de Corinto dice que fue el primer obispo de Atenas. Se le confundió con el autor llamado el Pseudodionisio, cuando se intentó identificarle con san Dionisio de París, atribuyéndole obras de teología mística, compuestas entre los siglos v y vi, probablemente en Siria.

El Pseudodionisio, al decir de sus escritos, fue discípulo de san Pablo y de cierto Hieroteo; renunció al paganismo, presenció un eclipse solar el día de la crucifixión y asistió a la *dormitio* de la Virgen. Los monofisitas achacaron tales obras a Dionisio Areopagita en Constantinopla (533); pero Hipario, obispo de Éfeso (ca. 520-540), desmintió la atribución en fecha muy temprana, no obstante lo cual se siguió en la misma manera de pensar hasta el siglo xvi. En la actualidad, basándose en criterios internos, se admite generalmente que su autor no fue el Areopagita. Los tratados, que influyeron mucho en la Iglesia occidental desde Escoto Erígena, y que merecieron comentarios de Hugo de san Víctor, Alberto Magno y santo Tomás, son los siguientes: *De caelesti hierarchia*, *De ecclesiastica hierarchia*, *De divinis nominibus* y *De mystica theologia*, más diez epístolas.

¹ Act 17,34.

Bibl.: E. BECK - C. FABRO, *Dionigi l'Areopagita*, en *ECatt*, IV, Roma 1950, cols. 1662-1668, con amplia bibliografía. HAAG, col. 334.

M. ARRIBAS

DIONISIO EL EXIGUO. → Padres de la Iglesia.

DIONISOS (Διόνυσος; Vg. *Liber*, gen. *Liberi*). Es el nombre griego del dios de la fecundidad, del éxtasis y del terror, más frecuentemente llamado Baco entre los latinos. Todavía hoy se discuten los orígenes de la divinidad y culto dionisiaco; pero lo cierto es que, después de las dificultades con que al principio tropezó, fue en la Grecia histórica tal vez el dios más popular y que más profundamente influyó en todas las manifestaciones del pensamiento heleno.

Sus símbolos más dignos de nota — entre otros muchos de exuberante vitalidad, aunque era dios de contrastes — fueron la hiedra, el falo y el vino. La SE lo menciona una vez al recordar los intentos de Antioco Epifanes por helenizar a los judíos, quienes «en las fiestas de Dionisos en el otoño eran forzados a tomar parte en las procesiones coronados de hiedra». Es buena prueba de que no podía pensarse en una verdadera helenización sin aceptar los cultos báquicos que lograron gran desarrollo en los misterios órficos.

La Vg. traduce *Liber*, «libre», con que se le designaba ya en griego — Λυσιός, «el que libra de preocupaciones» —, y en las inscripciones latinas por identificarle con un dios itálico de la vegetación — *Liber pater* —, cuyo símbolo era el falo (probablemente de la raíz *lib = libare*).

² Mac 6,7.



Dionisos, el Baco de los latinos, dios de la fecundidad y el éxtasis, cuyo culto se propagó en el período helenístico. (Foto F. A. Mella, Milán)

Bibl.: O. KERN, en *Pauly-Wissowa*, V, págs. 1010-1046. W. F. OTTO, *Dionysos. Mythos und Kultus*, Francfort 1938. M. CAMOZZINI, *Dionisio*, en *ECatt*, IV, Roma 1950, cols. 1676-1679. M. P. NILSSON, *Historia de la religión griega*, Madrid 1953.

C. WAU

DIOS. La SE, mensaje de Dios a los hombres, transmitido por los Profetas, primero, y más tarde por el mismo Hijo de Dios¹, nos habla de Él millares de veces. Pero hay una diferencia entre ambos Testamentos. El AT es incompleto, progresivo; su revelación es mediata. El NT representa la plenitud. Si en el AT, Dios va acercándose más y más a los hombres, en el NT se hace presente de manera perfectísima: «plantó su tienda entre nosotros»².

¹ Heb 1,1-2. ² Jn 1,14.

1. AT. Tan convencidos están los autores veterotestamentarios de la *existencia* de Dios, que el ateísmo teórico les parece postura de insensatos¹, y ni siquiera se preocupan de buscar argumentos para probarla hasta que, con objeto de hacer frente a los librepensadores griegos, el autor del libro de la Sabiduría teje una bella demostración, que nos lleva de la consideración del universo a la grandeza de su Creador². Por eso el *conocimiento* del Ser Supremo, a cuya grandeza «no cabe sondeo»³, tiene un matiz más práctico que teórico. Sólo los patriarcas y los profetas gozaron de la intimidad del Señor.

Para evitar que su revelación dé lugar a cualquier forma de politeísmo, el *dogma trinitario* no aparece

sino en sombras en el AT, cuando se nos habla de la actividad de la Sabiduría increada⁴ o se definen los rasgos personales del futuro Mesías⁵.

Los nombres de Dios no son descriptivos de la naturaleza divina, sino apelativos que ponen de relieve algún aspecto de Dios. *ʾĒl*, común con las restantes lenguas semíticas, nos habla del poder de Dios y frecuentemente se hace acompañar de determinativos: *ʾĒl ʾōlām* (Dios eterno), *ʾĒl rōʾi* (el Dios que me ve), *ʾĒl šadday* (el Dios omnipotente), *ʾĒl ʾelyōn* (el Dios altísimo), etc. Del mismo modo entra en la composición de nombres de personas, que, por ello, se llaman «nombres teóforos» y son frequentísimos en la Biblia. También se le llama *mélek* (Rey), *báʿal* (Señor que posee) *ʾādōn* (Señor que domina), etc. Pero dos son los nombres por excelencia: *ʾēlohīm*, probablemente plural intensivo de *ʾēl*, indicador del poder divino y → *Yahweh* (el Ser eficaz o que hace existir), revelado solemnemente a Moisés y que se lee en la SE cerca de siete mil veces. Los israelitas viven convencidos de que Dios no puede resumirse en una sola palabra y creen que el intentar hacerlo sería irrumpir sacrilegamente en la intimidad divina.

Pero al mismo tiempo se ven precisados a hablar de Él y entonces la metáfora toma cuerpo de imágenes

que nos representa a Dios con figuras o actuación humanas (antropomorfismos), con sentimientos humanos (antropopatismo), o que sacan del símil animal (zoomorfismos) comparaciones para explicar la misericordia, la protección a los suyos o el poder divino.

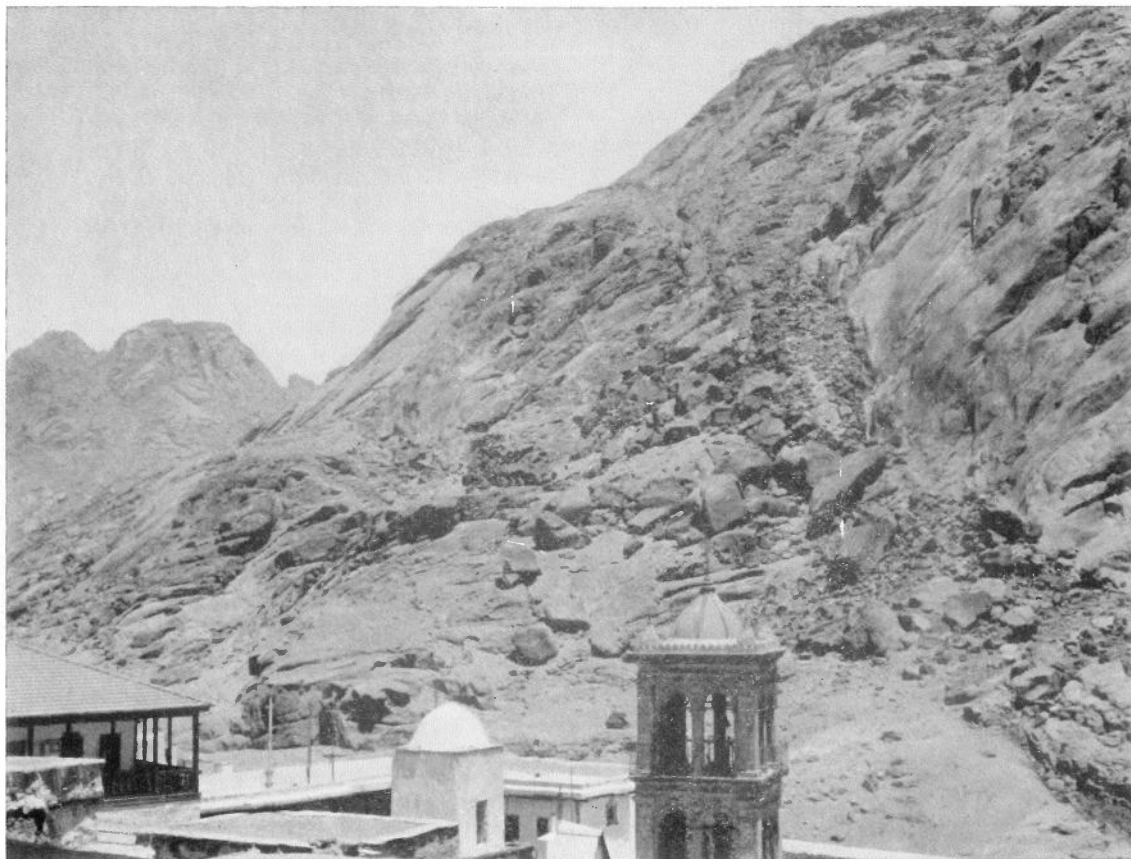
¹Sal 13,1. ²Sab cap. 13. ³Sal 144,3. ⁴Ecl 8,22; 24,5; Sab 7,25. ⁵Is 7,14; Sal 109; Dan 7,13.

En el cuadro de los atributos de Dios, la *unidad* ocupa un primer lugar, aunque esta creencia se mezcla durante algún tiempo con la opinión popular del poder de otros dioses dentro de otras fronteras. Pronto aparece Yahweh como omnipotente, superando los límites de la tierra, el *šēʾōl*, el mar¹ y los cielos de los cielos². Su *eternidad* hizo que existiera ya cuando nada había sido creado y que «mil años sean a su presencia como una vigilia de la noche»³. Porque es *incorpóreo*, no puede representarse por medio de imágenes⁴. El salmista nos habla de la *omnipotencia* divina cuando escribe: «Dijo Él y fue hecho; mandó y existió»⁵. Con *sabiduría* infinita, que penetra hasta los más escondidos secretos humanos⁶, lo *gobierna* todo providentemente con justicia⁷, sabiduría⁸, amor y misericordia⁹.

¹Sal 138,7-9. ²1 Re 8,27. ³Sal 89,4. ⁴Éx 20,4, etc. ⁵Sal 32,9. ⁶Jer 11,20. ⁷Is 5,16; Jer 23,5, etc. ⁸Sal 123,24; Jue 5,11; Os 2,21, etc. ⁹Sal 144,15-16; Sab 11,24; Jon 4,2, etc.

Restos del templo de Dionisos que se alzaba en la acrópolis de Pérgamo, la actual Bérghama. Construido durante la época helenística, lo restauró Trajano y se consagró en el siglo III d.c., al culto del emperador Caracalla.
(Foto J. M. Villalaz, Archivo Termes)





Aspecto peculiar del convento de Santa Catalina, en el macizo del Sinaí, con la torre de la basilica y el minarete de la mezquita. En este lugar, según una antigua tradición, Dios se reveló a Moisés con el nombre de Yahweh. (Foto F. Nicolau, Archivo Termes)

Pero la vida divina tiene en la SE una proyección temporal. Los historiadores sagrados, junto a la intervención divina en el comienzo de lo creado, nos hablan del papel de Dios en la aparición de la cultura, de las nacionalidades y de las lenguas¹, para introducirnos, por un sabio proceso de eliminación de personajes ajenos, en las vibraciones temporales del *Pueblo de Dios*.

Primero, los patriarcas: Noé, Abraham, Isaac, Jacob y Moisés. Con Abraham hace su Alianza Yahweh y le promete hacerle padre de multitudes. La circuncisión será el sello y hará el circuncidado sujeto de deberes y derechos. La fe contra toda esperanza de Abraham fructificó en «pueblo numeroso»². Y aquí surge nuevamente Dios, le libera «con mano poderosa y brazo extendido»³ y le lleva por el desierto hasta la montaña sagrada del Sinaí, en donde renueva su Pacto y ofrece al pueblo un código de moral⁴. La unión entre Dios y el pueblo hará que se designe al Señor con los más tiernos nombres: roca y escudo, señor y defensor, pastor y padre, esposo. Abandonarle por seguir a otros dioses es cometer adulterio⁵. Las cosas del pueblo son cosas de Dios, y los enemigos de aquél, adversarios de Éste. En las adversidades del pueblo, Yahweh es «Señor de

los ejércitos»⁶ y una antigua tradición nos habla de un viejo libro al que se había dado el pomposo título de *Libro de las Guerras de Yahweh*⁷.

El pueblo participa de la santidad superlativa de Dios y Éste se hace presente por la nube de fuego en el Tabernáculo⁸ y llenando con su gloria el Templo de Salomón. Pero también de manera mediata en las personas de los reyes y de los profetas. El rey, «ungido de Yahweh», es el representante administrativo de Dios «sobre Sión, mi monte santo»⁹. El profeta es la «voz de Dios» en medio del pueblo: de sus labios salen palabras de alabanza y de censura, de interpretación providencialista de los sucesos de cada día y de aliento en las calamidades. Pero, sobre todo, mantiene viva la esperanza en el Mesías rey y profeta.

¹Gn 4,11. ²Éx 1,9. ³Dt 5,15. ⁴Éx cap. 19 y sigs. ⁵Is 57,3; Os 2,4 y sigs.; Jer 3,1-20. ⁶Sal 23,10. ⁷Nm 21,14. ⁸Éx 25,22; 30,6; Lv 1,1, etc. ⁹Sal 2,6.

2. NT. La esperanza es fruto granado en el NT. Dios se hace presente¹ y nos habla en la persona de su Hijo². Ahora se descorre el velo y la Trinidad, «sustancia del NT»³, aparece nítida⁴. Los nombres de las tres personas (Padre, Hijo-Señor, Espíritu Santo) nos darán idea del nuevo grado de intimidad alcanzado

por el hombre y de la atribución que a cada una se hará de las acciones comunes.

La presencia de Dios se ha hecho más familiar. El bautismo nos une a la Trinidad y nos hacemos así «partícipes de la divina naturaleza»⁴, por lo que nuestra alma se convierte en «templo de Dios y morada del Espíritu Santo»⁵. Los sacramentos, en el principal de los cuales se nos da el mismo Cristo⁶, alimentarán nuestra vinculación divina.

Y, al lado de ellos, como virtud social de los cristianos, la *caridad*. Permaneciendo en ella, Dios, que es Amor, permanecerá en nosotros y nosotros en Él⁷. Sólo en este estado podemos considerarnos orientados hacia el Señor, nuestro fin⁸, con el que nos unirá un lazo eterno⁹, del que es incoación la caridad que ahora nos agrupa. Nuestro conocimiento actual, en la tierra, de Dios, fragmentario y mediato, se transformará entonces en una visión «cara a cara»¹⁰. Le veremos «tal cual es»¹¹.

⁴TERTULIANO, *Adversus Praxean*, 31.

¹Jn 1,14. ²Heb 1,2. ³Mt 3,16-17; 16,16 y sigs.; 28,19; Lc 24,49, etc. ⁴1 Pe 1,4. ⁵1 Cor 3,16. ⁶1 Cor 10,14-22. ⁷1 Jn 4,16. ⁸1 Cor 8,6. ⁹1 Tes 4,17. ¹⁰1 Cor 13,12. ¹¹1 Jn 3,2.

Figurilla que representa a un Bál fenicio, descubierta en Beirut. (Foto British Museum)



Bibl.: A. ROMEO, *Dio nella Bibbia (Vecchio Testamento)*, *Dio nella ricerca umana*, Roma 1950, págs. 257-415. G. BONSIRVEN, *Teologia del Nuovo Testamento*, Turin 1952. P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, I, Dieu, Tournai 1954.

J. PRECEDO

DIOS, Atributos de. En la literatura bíblica, tanto del AT como del NT, la divinidad no es considerada como una idea abstracta, sino que se representa con caracteres personales. Dios es ante todo para el israelita un Ser «viviente» que actúa en el mundo, creándolo y sosteniéndolo, y se manifiesta a los hombres para castigarlos o premiarlos. El sencillo fiel israelita tenía una idea muy elevada de la naturaleza de su Dios, precisamente porque le consideraba trascendente y superior a todo lo creado. A pesar de los crudos antropomorfismos con que a veces se describe en la Biblia la actuación de Dios en la naturaleza y en la historia de la humanidad, el israelita sabía que su Dios era superior a todo lo concebible material. Para él, Yahweh o ʾĒlōhim es el Creador de todas las cosas y el que había elegido a Israel como heredad suya. Como Ser superior a todo lo creado es considerado en su aspecto metafísico como único, esencialmente espiritual, omnipotente, eterno, inmutable, omnisciente y omnipresente, y en su aspecto moral como justo, santo y misericordioso para con los hombres, pero sobre todo para los israelitas. Podemos, pues, agrupar los atributos divinos en dos categorías: I. *metafísicos*: unicidad, espiritualidad, omnipotencia, eternidad, inmutabilidad, omnisciencia y omnipresencia; y II. *morales*: justicia, santidad y misericordia.

I. METAFÍSICOS. 1. *Unicidad*. Se ha querido retrasar el origen de la noción monoteísta (forma suprema de expresión religiosa en el pueblo hebreo) hasta los tiempos del profetismo, en plena monarquía israelita. Para los sostenedores de la tesis hegeliana de la filosofía de la historia, el monoteísmo israelita es el fruto maduro y tardío de un proceso depurativo religioso, que tiene su origen en la especial sensibilidad religiosa del mismo pueblo israelita. Según éstos, para llegar a la cima del monoteísmo, el clan hebreo pasó por todos los estadios religiosos inferiores: fetichismo, animismo, polidemonismo y henoísmo. En realidad, al estudiar la vida religiosa de Israel debemos distinguir la religión popular, fundamentalmente yahwista, a veces con infiltraciones idolátricas de todo género, y la de la clase directora netamente yahwista, intransigente con cualquier manifestación politeísta. Es la religión del autor sagrado que desde las primeras páginas del Génesis nos presenta una concepción completamente monoteísta en su sentido más estricto: ʾĒlōhim, el Dios Creador, existe antes, fuera y sobre todas las cosas. Tal es la enseñanza del documento sacerdotal. Pero en la misma tradición yahwista, que parece ser la más antigua del Pentateuco, aparece Yahweh-ʾĒlōhim imponiendo un precepto a los primeros padres, que son sus colonos y lugartenientes en la creación. Es un Dios único, celoso, que castiga implacablemente la transgresión y promete la victoria sobre el principio del mal. Más tarde pedirá cuenta por la sangre inocente derramada. Señor de los elementos, envía un castigo a la humanidad. En la época patriarcal protege a Abraham, Isaac y Jacob, como antecesores de un gran pueblo

que habría de tener una misión especial en la humanidad. Es el Dios «Altísimo», que mora en los cielos, que creó los cielos y la tierra¹, el Dios Omnipotente (ʿĒl Šadday) de los patriarcas², el mismo que se reveló más tarde a Moisés como Dios de sus antepasados³. Por otra parte, es un Dios exclusivista («no tendrás otros dioses fuera de mí»)⁴, con un nombre misterioso («Yahweh = «el que es»»), que parece aludir a su carácter inaccesible y trascendente⁵ (→ **Yahweh y Santidad**). Esta convicción estrictamente monoteísta aparece expresamente formulada en el texto del Dt 6,4: «Oye, Israel, Yahweh, nuestro Dios, es único». En la época profética — culminación del espiritualismo en el AT — se recalca más esta unicidad de Yahweh frente a la pluralidad informe del politeísmo pagano⁶, y en la literatura sapiencial posterior la idea monoteísta es la base de toda teología espiritualista⁷.

¹Gn 14,18.22. ²Gn 17,1; Éx 6,3. ³Éx 3,15. ⁴Éx 20,3. ⁵Éx 3,14. ⁶Am 2,4; Is 2,8; Jer 2,11-13. ⁷Prov 8,23-30; Eclo 24,3-8; Sal 40,7-11; 50,14-15; 69,32.

2. *Espiritualidad.* Aunque no debemos aspirar a encontrar en la mentalidad del AT formulada netamente la noción de «espíritu» puro al estilo de la filosofía griega, como algo contrapuesto a la materia, sin embargo, la idea de la «espiritualidad» de Dios queda incluida en las afirmaciones relativas a su omnipotencia, eternidad, omnipresencia e inmutabilidad. Yahweh para el israelita es el inaccesible, de tal modo que no se le puede ni debe representar bajo ninguna forma sensible¹. Al lado de afirmaciones antropomórficas — modos de expresión que hacen resaltar el carácter personal de Dios —, encontramos otras taxativas, en las que se dice que Yahweh no duerme², ni se fatiga³, ni se arrepiente⁴, ni tiene ojos como hombre⁵. Por otra parte, se dice que Yahweh llena los cielos y la tierra⁶, y penetra los corazones⁷. Todas estas expresiones suponen una idea muy espiritualista de Dios. No obstante, la formulación expresa de la «espiritualidad» de Dios no llega hasta la gran declaración de Cristo a la Samaritana: «Dios es espíritu»⁸.

¹Dt 4,15. ²Sal 121,4. ³Is 40,28. ⁴Nm 23,19. ⁵Job 10,4. ⁶Jer 23,24. ⁷Prov 16,2; Jer 17,10. ⁸Jn 4,24.

3. *Omnipotencia.* Este atributo aparece tan claro en los textos más antiguos de la Biblia, que muchos autores llegan a afirmar que es el primordial de la teología del AT. Ya en la obra de la creación, ʿĒlōhīm aparece desplegando su poder de un modo grandioso: todo obedece a su palabra¹ sin que las fuerzas cósmicas puedan revelarse contra Él. Este mismo poder se manifiesta en la conservación de la naturaleza y en la historia de la humanidad. Castiga a los hombres con un diluvio universal, y en la historia patriarcal se manifiesta como el «Poderoso de Jacob»². Los astros siguen su curso por voluntad divina³, y hasta los seres marinos más potentes le están sometidos⁴. Esta omnipotencia divina se manifiesta particularmente en la historia de Israel, de manera particular al concederle la libertad de la dominación egipcia⁵ e introducirle en la tierra de Canaán⁶.

¹Gn cap. 1; Sal 19,23. ²Gn 49,24. ³Is 40,26. ⁴Is 27,1; Sal 74,13. ⁵Éx 6,6; 14,31. ⁶Jue 5,4.



Grupo de divinidades descubierto en el territorio de Siria: dios con su compañera. (Foto Museo del Louvre)

4. *Eternidad.* Aunque la palabra hebrea ʿōlām, que se traduce ordinariamente por «eternidad», puede en absoluto tener el sentido indeterminado de «antiguo», no obstante, al ser aplicada a Dios en el AT expresa la idea de eternidad en sentido estricto. En efecto, el «Dios eterno» de los patriarcas¹ es el mismo que creó el cielo y la tierra y existía antes de todas las cosas². Es la solemne confesión del salmista: «Antes que las montañas se engendraran y naciesen tierra y orbe, de la eternidad tú existes... Mil años son ante tus ojos como el día de ayer que ha pasado»³. El autor del Apocalipsis, resumiendo la idea de la eternidad y omnipotencia de Dios, proclama solemnemente: «Yo soy el Alfa y la Omega (el principio y fin): el que es, y que era, y que viene, el Omnipotente»⁴.

¹Gn 21,33. ²Gn 1,1. ³Sal 90,2.4. ⁴Ap 1,8.

5. *Inmutabilidad.* Dios no tiene principio ni fin, la tierra y los cielos pasan, pero Él permanece el mismo: «Desde el principio, Tú fundaste la tierra, y obra de tus manos son los cielos. Pero éstos perecerán, y Tú permanecerás, mientras todo envejece como un vestido. Los mudarás como se muda un vestido, pero Tú eres siempre el mismo y tus días no tienen fin»¹. La sabiduría divina permanece siempre renovando todas las cosas².

¹Sal 102,26-27. ²Sab 7,27.



Figurilla de bronce que representa al dios o genio mesopotámico llamado Panzuzu. (Foto Museo del Louvre)

6. *Omnipresencia.* Aunque en la Biblia se afirma reiteradamente que Yahweh mora en determinados lugares de culto como Betel, Bersabee y Sión¹, sin embargo, el israelita tenía una noción de la omnipresencia de Yahweh, ya que al mismo tiempo supone que habitaba en los cielos². Por otra parte, su influencia se extendía a toda la tierra, ya que hizo salir a Abraham de ³Ur³, protegió a los israelitas de Egipto⁴ y los llevó a través de las estepas del Sinaí hasta Canaán. Si se le venera en determinados santuarios locales es en razón de alguna manifestación especial suya en la historia de Israel. La omnipresencia de Yahweh queda reflejada en la frase de Is 66,1: «Los cielos son mi trono y la tierra el escabel de mis pies».

¹Gn 28,16. ²Gn 11,5; 22,11. ³Gn 11,31-12,4. ⁴Gn caps. 46-50.

7. *Omnisciencia.* Paralela a esta noción es la de la infinita sabiduría de Dios proclamada desde las primeras páginas del Génesis. En la obra de la creación, todas las criaturas son expresión de su sabiduría ordenadora. Todas las cosas son buenas porque todas responden a un determinado plan divino¹. Su sabiduría

es en realidad el módulo según el cual Dios creó todas las cosas². Nada de fuerza ciega e incontrolada se da en ese Ser superior llamado ³Ēlōhim.

¹Gn 1,31. ²Prov 3,19; Sab 7,22; Eclo 24,3-6.

II. MORALES. 1. *Justicia.* Dios es considerado como «justo» en cuanto se acomoda a las exigencias de su naturaleza y es fiel a la alianza histórica que le une con Israel. Su misma omnipotencia, lejos de ser caprichosa, está sujeta a los imperativos de la naturaleza de Dios, quien no puede obrar contra «justicia»: «El que juzga la tierra, ¿no obrará conforme a justicia?»¹. Este sentido insobornable de rectitud le forzó a castigar a los primeros padres² y a la humanidad pecadora con el diluvio³, salvando únicamente a Noé —y a su familia— por ser «justo»⁴.

¹Gn 18,25. ²Gn cap. 3. ³Gn caps. 6-7. ⁴Gn 6,8.

Estatuilla de una diosa venerada en Siria. Es obra que evidencia la influencia egipcia en su concepción y realización (Foto Museo del Louvre)





Ara dedicada al dios desconocido por C. Sexto, pretor en el año 100 A.C. El monumento se halla al presente en el Museo Palatino de Roma. (Foto F. M. Mella, Milán)

2. *Misericordia.* Una de las cualidades que más caracterizan a Dios en la mente de los israelitas es la «misericordia». El Ser omnipotente y eterno tiene entrañas de piedad y conmiseración para los débiles y arrepentidos¹, de este modo, su justicia inexorable queda atemperada por su misericordia, y si aquélla alcanza al culpable hasta la cuarta generación, ésta llega hasta la milésima, porque Yahweh no se complace en castigar ni buscar la muerte del pecador, sino que se convierta y viva².

¹Sal 69,17; 103,13. ²Ez 18,23.

3. *Santidad.* En la mentalidad del israelita del AT la «santidad» constituye como la esencia de la misma divinidad, de tal forma que en los juramentos de expresión «juró Yahweh por sí mismo» equivale a jurar por «su santidad»¹. Lo «santo» es lo inaccesible, lo puro e incontaminado, lo trascendente, lo numénico. Así la «santidad» es como la atmósfera aislante de Dios, que le separa de lo contaminado e impuro: «¿Quién es santo como Yahweh?»². Por eso Dios, al entrar en contacto con una criatura, la «santifica», elevándola a una categoría superior; por eso ésta debe antes ser purificada ritual y moralmente antes de acercarse a Dios.

El mismo pueblo israelita debe superarse en este proceso de elevación moral: «Sed santos como Yo soy santo»³. Israel es algo aparte entre todos los pueblos («un pueblo sacerdotal y una raza santa») y como tal tiene que vivir en una atmósfera superior de moralidad para poder ser el confidente de su Dios que es «santo» por esencia.

Tales son los atributos de Dios en el AT que naturalmente aparecen de modo más explícito confirmados en la revelación del NT. Por ellos vemos la altísima idea que los israelitas tenían del Ser trascendente que llamaban ²Ēlōhim, ²Ēl Šadday o Yahweh, según las épocas. El monoteísmo es la piedra angular de su religión y aun de su historia como pueblo.

¹Am 4,2; 6,8. ²1 Sm 2,3. ³Lv 11,44.

Bibl.: F. CEUPPENS, *Theologia Bíblica*, I. *De Deo Uno*, Roma 1938, págs. 33-92. P. HEINISCH, *Teologia del Vecchio Testamento*, Roma 1950, págs. 51-109. P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, I, París 1954, págs. 30-71.

M. GARCÍA CORDERO

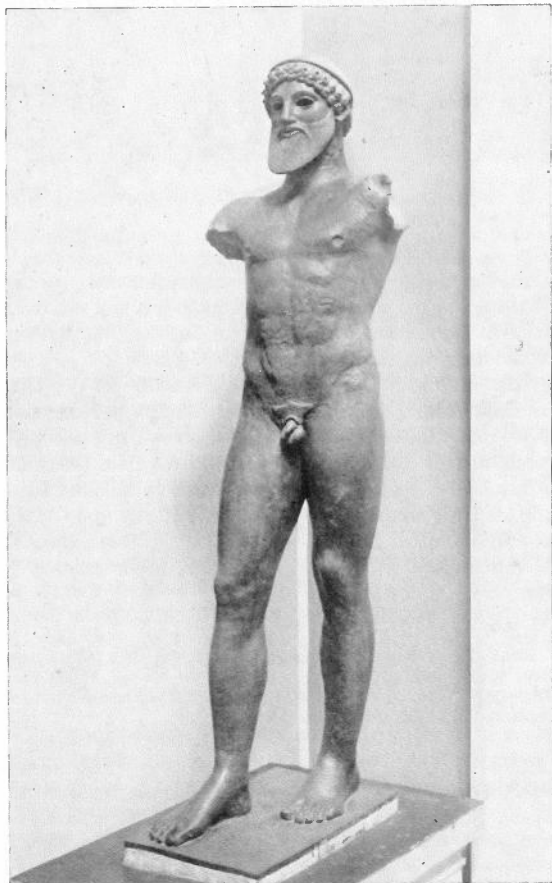
DIOS DESCONOCIDO (Θεὸς ἄγνωστος; Vg. *Ignotus Deus*). En Act 17,23, san Pablo, en su discurso en el Areópago, dice que halló un altar en el que estaba escrito: «Al dios desconocido». Considerando que, entre

tantos dioses, el único desconocido y sin culto era el Dios verdadero, Creador del cielo y la tierra, lo anunció así a los atenienses. La expresión a la que alude Pablo ha sido motivo de polémica y hay dos escuelas principales de pensamiento sobre ella: a) es de origen oriental o gnóstica, y b) es fruto de las tradiciones pitagóricas y platónicas, siendo, al parecer, esta última teoría la más acertada. En Falero (Atenas) y en Olimpia, según los autores clásicos, había sendos altares con dedicatorias al dios desconocido, aunque en plural (ἀγνώστων θεῶν [[βωμὸς ο βωμοί]]).

San Pablo pudo conocer la de Falero, poniéndola en singular para apoyar su argumentación en favor del monoteísmo (Jerónimo). Los paganos dedicaban altares a los dioses desconocidos por miedo de atraerse el encono de alguna deidad cuya existencia ignorasen (cf. Homero, Esquilo, Eurípides y Platón), y por temor a pronunciar ciertos nombres. En todo ello puede verse un reconocimiento de la incognoscibilidad de Dios, como una nota de la trascendencia divina, lo que supone Dodds en el caso de los neopitagóricos del siglo I D.C.

Bibl.: HOMERO, *Odisea*, 5, 445. ESQUILO, *Agamenón*, versos 160-162. EURÍPIDES, *Las Troyanas*, vers. 884-887. PLATÓN, *Cratilo*, 400, 2-4. JERÓNIMO, *In Titum*, 1, 12. E. NORDEN, *Agnostos Theos*, 2.^a ed.,

Poseidón, el dios Neptuno de los romanos. Estatua del siglo V A.C. (Foto F. A. Mella, Milán)



Marte, dios romano de la guerra. Fresco conservado en la Biblioteca Vaticana. (Foto F. A. Mella, Milán)

Leipzig 1929. E. R. DODDS, *Proclus, The Elements of Theologie*, Oxford 1933. A. I. FESTUGIÈRES, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris 1936. E. PETERSON, *Agnostos Theos*, en *ECatt*, I, Roma 1949, cols. 488-489. B. GÄRTNER, *The Areopagus Speech and Natural Revelation*, Upsala 1955. É. DES PLACES, «Au Dieu inconnu» (*Act* 17,23), en *Bibl*, 40,3 (1959), págs. 793-799.

P. ESTELRICH

DIÓSCORO (Διὸς Κορινθίος, «Zeus corintio»; Vg. *Dioscorus*). Mes en que se fecha la carta dirigida por Lisias a los judíos¹. El nombre que aparece en el original griego es totalmente desconocido. La forma griega no tiene correspondencia en el calendario seleucida (= macedónico), ni en ninguno de la antigüedad. Algunos mss. latinos presuponen la lectura «Dióscoros», nombre de un mes del calendario cretense. Se ha su-

puesto que se trataba de un mes particular de la corte de Antioquía; también se piensa que haya de identificarse con el de δῦστρος (→ Mes).

² Mac 11,21.

Bibl.: M. GRANDCLAUDON, *Les Livres des Maccabées*, en *La Sainte Bible*, VIII, 2.ª parte, París 1951, pág. 210. A. GUILLAUMONT, en *BP*, I, pág. 1692, n. 21. HAAG, col. 334.

C. VIDAL

DIÓSCUROS. → Castores.

DIOSES DEL HOGAR. → Tērāfim.

DIOSES FALSOS. Toda la teoría del AT descansa en la idea fundamental de la existencia de un solo Dios universal, que ha elegido a Israel para plasmar sus designios mesiánicos en la historia; por lo tanto, jamás el hagiógrafo insinúa que pueda haber verdaderos «dioses» fuera de Israel. En la historia de Israel aparecen los nombres de divinidades de algunos pueblos paganos como Bá'al de los cananeos, Molok de Moab, Dagón de los filisteos y Astarté; pero nunca se les considera como seres divinos, sino como ficciones imaginarias y obras de los mismos hombres¹. Estos dioses son frecuentemente llamados «vanidades» (heb. ²ēlilim), que no tienen existencia real en contraposición a Yahweh que es el «Dios viviente»². Los autores sagrados y los verdaderos representantes del yahwismo israelita jamás admiten la existencia de divinidades secundarias al lado del Dios «celoso», Yahweh, que enfáticamente en la promulgación del Decálogo declara exigente: «No tendrás otro Dios que a mí»³ (→ Idolatría).

¹ Cf. Dt 4,19.28. ² Cf. Lv 19,4; 26,1. ³ Éx 20,3.

Bibl.: F. CEUPPENS, *Theologia Biblica*, I, Roma 1938, pág. 112. P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, I, París 1954, pág. 32. A. B. DAVIDSON, *Theology of the Old Testament*, Edimburgo 1955, pág. 96.

M. GARCÍA CORDERO

DIOTREFES (Διοτρέφης, «educado por Zeus»; Vg. *Diotrephes*). Personaje influyente de una iglesia, que tal vez estaba en Asia Menor, a la que pertenecía Gayo, destinatario de la tercera epístola de san Juan. Diotrefes, celoso de su importante situación, no sólo no recibió a los «hermanos», enviados seguramente del apóstol, sino que, llevando más lejos su osadía, habló de ellos con malicia y expulsó de la comunidad a quienes desearon recibirlos. Por ello, el apóstol Juan reprende su conducta. Diotrefes tal vez fuera obispo o diácono de aquella iglesia.

³ Jn vers. 9-10.

Bibl.: B. H. STREETER, *The Primitive Church*, Londres 1930, págs. 83-89. E. KÄSEMAN, *Ketzer und Zeuge*, en *ZThK*, 48 (1951), págs. 292-311. HAAG, col. 334. W. DOSKOCIL, *Der Bann in der Urkirche*, Munich 1958, págs. 100-101.

C. COTS

DIPONDIO (ἄσσαριων δύο, «dos ases»; Vg. *dipondius*). Moneda romana, cuyo valor era igual a dos ases. La Vg. traduce su nombre como equivalente del griego ἄσσαριων δύο en el sermón que Cristo pronunció a sus discípulos sobre la hipocresía de los fariseos y la nece-



Dipondio imperial acuñado en Antioquía de Siria (Foto Monasterio de Montserrat)

sidad de publicar el misterio del Reino de Dios sin temor¹.

¹ Lc 12,6.

Bibl.: A. PENNA, *Dipondio*, en *ECatt*, IV, Roma 1950, cols. 1686-1687. A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, II, París 1953, pág. 273.

G. SARRÓ

DIQLĀH («palmera»; Δεκλά; Vg. *Decla*). Séptimo hijo de Yōqtān, de la estirpe de Sem, según la Tabla de las Naciones. El nombre, de origen árabe o arameo, representa, además, una tribu y una comarca árabes, cuya situación es discutida. Se cree que se hallaba en el

Reverso del anterior dipondio imperial antioqueno. (Foto Monasterio de Montserrat)



mediodía de Arabia, al este de Aden, en Daklān o Dahlah.

Gn 10,27; 1 Cr 1,21.

Bibl.: F. HOMMEL, *Ethnologie und Geographie des Alten Orients*, Munich 1926, págs. 145, 233. ABEL, I, 294. DHORME, en BP, I, pág. 34. SIMONS, §§ 62, 136.

J. A. PALACIOS

DĪŠĀN («antílope»; Δισών, Δισάν; Vg. *Disan*). Último hijo de Še'ir, uno de los jefes hurritas en la tierra de Edom¹. Fue padre de 'Ūš y de 'Ārān². En 1Cr 1,42 se dice que 'Ūš y 'Ārān son hijos de → **Dīšōn**.

¹Gn 36,21,30; 1 Cr 1,38. ²Gn 36,28.

Bibl.: *Miqr.*, II, col. 654.

DISCIPLINA Responde al heb. *mūsār*, y otras veces *tā'am*, y al gr. παιδεία. Suele significar, principalmente en los libros sapienciales del AT y epístolas paulinas, instrucción o doctrina, corrección, reprensión y castigo. Se equipara y se une a la prudencia¹ y a la bondad y sabiduría². Su fundamento es «el temor de Dios como principio de la sabiduría; los insensatos desprecian la corrección y la enseñanza. Por eso tú, hijo mío, escucha (= obedece a) la doctrina (= disciplina) de tu padre»³.

¹Prov 4,1. ²Sal 119,66; Prov. 1,2 ³Sal 111,10; Prov 1,7.

La Ley mosaica con sus taxativos preceptos es la disciplina de aquel pueblo formado por Dios en Egipto y sacado de allí y conducido por el desierto *in manu potentī et brachio excelso* a fuerza de maravillas y milagros. Sus minuciosas disposiciones acerca de la marcha, asentimiento de los reales, ordenanzas de policía y relaciones comunes, bien podrían pasar por una colección completa de disciplina militar y urbana. Nada digamos de las leyes religiosas y litúrgicas emanadas del Sinaí y de las instrucciones reiteradas acerca de la fidelidad del pueblo del Señor Dios de Israel: «Bien sabéis que os he enseñado los preceptos y las leyes que me ordenó el Señor mi Dios; así, pues, los practicaréis en la tierra que habéis de poseer, y los observaréis y pondréis en ejecución. Pues tal debe ser vuestra sabiduría y cordura delante de las gentes, que oyendo referir todos aquellos preceptos, digan: "Ved aquí un pueblo sabio y entendido, una gente esclarecida"»¹.

Sería superfluo extenderse en citas de los libros sapienciales y proféticos de AT, pues todos ellos rebosan doctrina, consejos e instrucciones a toda clase de personas, bajo el carácter y nombre de disciplina en sentido amplio. Por tanto, nos vamos a limitar a reproducir en resumen un largo texto de san Pablo² y algunas otras citas³, que se refieren, el primero a la conducta del cristiano y las demás a la educación del niño.

Pone delante el apóstol «al autor y consumación de la fe, Jesucristo, el cual habiéndosele propuesto el gozo, quiso sufrir la cruz... Hijo mío no desprecies la corrección (= disciplina) del Señor... Sufrid, pues, la corrección (= disciplina)... Que si queréis libraros de la corrección (= disciplina) de que todos participaron, mostraréis con ello ser bastardos y no hijos legítimos... Es indudable que todo castigo (= disciplina) por el pronto parece que no trae gozo, sino pena; mas después producirá en los que son probados con la tribulación fruto apacibilísimo de justicia». «Quien ama la corrección (= disciplina) ama la ciencia; mas el que aborrece las reprensiones es un insensato»⁴.

Son dignas de lectura y reflexión las recomendaciones de disciplina que a padres e hijos se hacen en el AT y NT⁵.

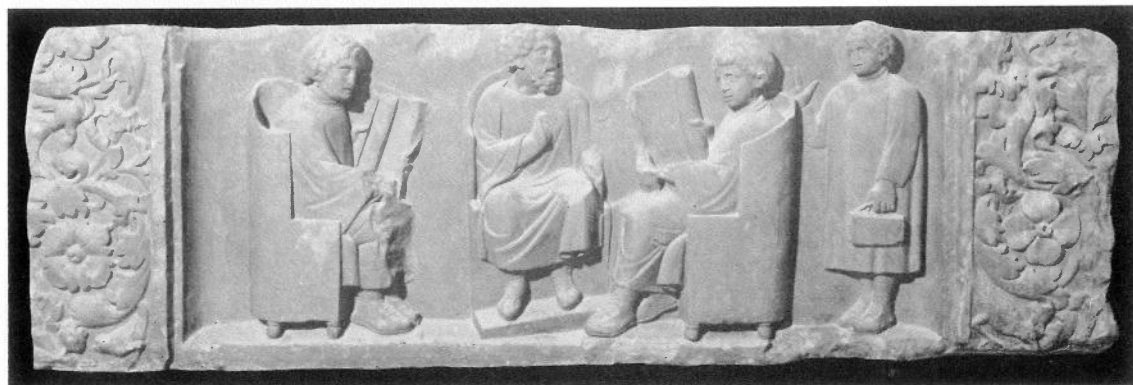
¹Dt 4,5-6. ²Heb 12,1-13. ³Dt 8,5; Prov 13,24; 19,18; 22,5; 23,13-29,15,17. ⁴Dt 8,5; 2 Sm 7,14; Sal 89,32; Prov 3,11-12,1; Ap 3,19. ⁵Éx 20,12; Dt 5,16; Ef 6,1-4; Col 3,20-21.

J. CANTERA

DISCERNIMIENTO DE ESPÍRITUS. → Carismas.

DISCÍPULO (heb. *talmid*; μαθητής; Vg. *discipulus*). Tanto la palabra hebrea como la griega y la latina se derivan del verbo que significa «aprender», concepto que en el AT apenas si reviste importancia especial, como tampoco el «discípulo». En efecto, apenas aparece unas cuantas veces e indica el sentido técnico que nosotros le damos ahora¹. Es éste uno de los indicios más significativos de las diferencias que median entre Israel y el mundo clásico; la religión y doctrina — abarcando toda la compleja realidad de «cultura» — israelitas no se fundan en las disquisiciones más o menos geniales de un pensador o de una escuela, sino en la escuela revela-

Maestro entre sus discípulos, Calco del relieve de Noviomagus, que se conserva en el Museo de Tréveris. La palabra «discípulo» raras veces tiene en la Biblia el sentido técnico moderno. (Foto F. A. Mella, Milán)



ción de Dios; profetas, legisladores y sacerdotes manejan un mensaje que ni es suyo ni depende de su capacidad intelectual: son «testigos» mucho más que «maestros». La revelación iba dirigida a todo el pueblo; no hay, pues círculo de privilegiados del que dimanase la doctrina por vía de enseñanza con el mecanismo de maestros y discípulos. Los acompañantes de Elías, Eliseo, Jeremías, etc., más que «discípulos» son criados que asisten a los profetas²; ni siquiera en «los hijos de los profetas» parece que pueda verse alumnos de una verdadera escuela cimentada en la autoridad doctrinal de un maestro³.

En el judaísmo tardío, que ofrece una patente intelectualización del mensaje bíblico, las relaciones entre maestro (*rabbi*) y discípulos logran gran importancia en el paisaje cultural, pero más que la persona misma del maestro o su agudeza mental cuenta su fidelidad a la tradición recibida y transmitida a los alumnos.

En el NT, el verbo «aprender», μαθηάω, aparece dos docenas de veces, muy pocas si se compara con su correlativo «enseñar» y con el sustativo «discípulo» que se cita 250 veces, aunque sólo en los evangelios y en Hechos. Y es que el «discípulo» aquí más que «aprender» teóricamente, «sigue», «obedece» y se compromete con alguien que enseña, sí, pero exige mucho más que el mero asentimiento mental.

En el evangelio, el discípulo no se forja frecuentando una escuela, sino «siguiendo» y aceptando la invitación de Jesús a ir con Él, a participar de su vida y destino, a aceptar sus exigencias que abrazan la vida toda del discípulo en una medida que jamás exigió ningún filósofo ni rabino.

Por de pronto, no se ingresa en el discipulado por propia iniciativa o curiosidad, sino por invitación de Jesús⁴. Después, no están Maestro y discípulos subordinados a una doctrina teórica —siquiera sea ésta la gloriosísima Ley mosaica—, sino que el centro de interés doctrinario y vital lo constituye la persona de Jesús, que enseña «con autoridad» (ἐξουσία)⁵; aun cuando la anotación «autoritariamente» afecta en Mc a la «nueva doctrina», todo el contexto reafirma la idea de que la novedad viene del hecho fundamental de enseñarla Jesús y del modo y fuerza con que la propone; es autoridad personal. Los discípulos aprenden a Cristo ante todo y después sus interpretaciones de los problemas religiosos y éticos. De ahí que la meta del discipulado sea principalmente ser «testigos» suyos y en segundo término portadores de su doctrina; el paulino «aprended a Cristo» prolonga y confirma este estado histórico de cosas⁶. El meollo de la doctrina es Él mismo inseparablemente fundido con el mensaje.

La consecuencia es el compromiso total en que quedan los discípulos respecto de Jesús. Para serlo verdaderamente, han de estar dispuestos a renunciar a lo más querido y aun a afrontar la muerte violenta por razón de limitación. Por lo mismo, más que Maestro, Jesús es Señor y los discípulos más que alumnos son siervos suyos.

En los mismos evangelios se distinguen diversos grupos de discípulos, aunque no siempre con la suficiente claridad. El más estrecho son *los doce*, en quienes el discipulado se realiza plenamente: conviven con Jesús,

participan de su intimidad cotidiana, se dedican a Él por completo, reciben una mejor formación y serán sus grandes testigos⁷; son los llamados «apóstoles», aunque los términos no coinciden; Pablo llegará más tarde al apostolado, pero nunca podrá ser de *los doce* en sentido estricto. Círculo más amplio lo forman el grupo de los 70 (Vg. 72) de que habla Lucas con la dura misión de la predicación apostólica y que participan asimismo de un especial conocimiento de Jesús⁸. Por fin, cuantos aceptan las exigencias del Maestro sin que permanezcan en igual grado de convivencia con Él⁹.

Prolongando esta acepción más amplia, ya en los Hechos de los Apóstoles «discípulos» son los cristianos, con indicios literarios de que empieza entonces a abrirse camino la equivalencia¹⁰.

También aparecen los «discípulos» de Juan Bautista¹¹ que formaban un círculo estrecho en torno al Precursor, de donde salieron los primeros discípulos de Jesús, y que se mantuvieron fieles al maestro aun mucho tiempo después de su muerte con ciertos pujos de competencia frente a los discípulos de Jesús¹².

¹Jer 13,21; 20,11; 26,9; 1 Cr 25,8. ²Cf. 1 Re 18,43; 19,19 y sigs.; 2 Re 3,11; 4,12.25 y sigs.; Jer 32,12 y sigs. ³Cf. 1 Sm 10,10 y sigs.; 19,20 y sigs. ⁴Mc 1,16 y sigs. y par.; 2,13-14 y par.; Jn 1,43. ⁵Mc 1,22.27 y par. ⁶Mt 11,29; Ef 4,20. ⁷Mc 3,13-19 y par. ⁸Lc 10,1 y sigs.; cf. vers. 21-24. ⁹Mt 16,21 y sigs. y par. ¹⁰Act 6,1; 9,1.(25 ?); 11,29; 21,16. ¹¹Mt 9,14; Lc 11,1; Jn 4,1. ¹²Cf. Mc 2,18 par.; Jn 4,1; 5,36; Act 19,3.

Bibl.: K. H. RENGSTORF, μαθητής, en *ThW*, IV, págs. 392-465. M. BERNOULLI, *Disciple*, en *Vocabulary of the Bible*, Londres 1958, págs. 89-90.

C. GANCHO

DISCO (δίσκος; Vg. *discus*). Instrumento de origen griego utilizado en los ejercicios atléticos. En época del sumo sacerdote Jasón, cuando el helenismo progresó entre los judíos, los sacerdotes descuidaron el culto y las ceremonias religiosas para dedicarse a los juegos físicos, en especial al concurso del lanzamiento del disco.

2 Mac 4,14.

Bibl.: F. M. ABEL, *Les Livres des Maccabées*, París 1949, *ad. loc.*

D. VIDAL

DISENTERÍA (δυσεντερία, «dolor de entrañas»; Vg. *dysenteria*). Tal vez sea esta frecuente dolencia infecciosa de los países mediterráneos «la incurable enfermedad de intestinos» con que Yahweh castigó a Joram, hijo de Josafat, rey de Judá, a consecuencia de la cual murió¹. San Pablo curó durante uno de sus viajes, en Malta, de la disentería al padre de Publio, gobernador de la isla, como se narra en los Hechos de los Apóstoles².

¹2 Cr 21,15.18-19. ²Act 28,8.

Bibl.: A. GOMAYEL, *L'hygiène et la médecine à travers la Bible*, París 1932. CH. J. BRIN, *Medicine in the Bible*, Nueva York 1936.

C. COTS

DIŠON («antílope»; Δισχών, Δισχών; Vg. *Disan*). Nombre de dos personajes del AT.

1. Quinto hijo de Šē'ir y uno de los jefes hurritas del país de Edom¹. La grafía de su nombre se altera levemente en Dišon². En 1Cr 1,42, 'Uš y 'Ārān aparecen como hijos de Dišon y no, como indica Gn 36,28, de



Atleta que arroja el disco. Copia antigua del Discóbolo de Mirón. (Foto F. A. Mella, Milán)

Dišān; al parecer, se trata de una lectura corrompida en el caso de la genealogía de Crónicas.

2. En las listas genealógicas de Šē'ir³ aparece Dišōn, hijo de 'Ānāh, cuya variante es Dišōn⁴, perteneciente al clan de los hurritas. Fue hermano de 'Ohōlibāmāh, mujer de Esaú.

³Gn 36,21. ²Gn 36,30; 1 Cr 1,38 ³Gn 36,25; 1 Cr 1,41. ⁴1 Cr 1,41.

Bibl.: *Miqr.*, II, col. 719.

G. SARRÓ

DISPERSIÓN. → Diáspora.

DISPOSICIÓN A LA GRACIA. Aunque la infusión de la gracia es totalmente gratuita¹ (→ **Justificación**) Dios no la niega al que debidamente se predispone para ella con buenas obras. Suelen los teólogos distinguir una doble disposición: a) *negativa*: remoción de un obstáculo que se oponga a la gracia; b) *positiva*: la que contribuye positivamente a recibirla. Así quien está dotado de buena inteligencia y hace recto uso de ella, evita el error, que es el mayor obstáculo para la justificación. Es una disposición negativa para acercarse a la fe sobrenatural y a la gracia. Lo mismo las virtudes naturales, que suponen ausencia de vicios, son la mejor preparación para recibir la iluminación del Espíritu Santo y la vida de la gracia. Jesucristo exige un positivo espíritu de humildad para entrar en su Reino: «Si no os hicieréis como niños, no entraréis en el Reino de los cielos»². El apóstol exige también espíritu de mansedumbre, modestia y benignidad³. El mayor obstáculo

para recibir la gracia es la soberbia, la autosuficiencia, que es «el principio de todo pecado»⁴ y es «odiosa a Dios y a los hombres»⁵.

¹Mt 18,3. ²Col 3,12. ³Sal 72,6; Prov 8,13. ⁴Ecl 10,13. ⁵Ecl 10,7.

M. GARCÍA CORDERO

DISPUTA (heb. *rib*; φιλονεικία; Vg. *contentio*). Es la contienda verbal en la que uno impugna con vehemencia, sea en público, sea en privado, la opinión, doctrina o modo de ver del otro, del contrario¹. Y en tanto que la SE glorifica a los pacíficos que huyen y se apartan de toda contienda², reprueba a los rebeldes que contradicen y sin justificación resisten a la verdad, siendo castigados por Dios con la ira e indignación³. Ni siquiera es lícito herir, en discusiones más o menos justificadas, la caridad y el respeto debidos al adversario⁴. Y así san Pablo enumera dicho defecto entre los pecados que excluyen, por su misma naturaleza, del Reino de los cielos⁵.

¹Lc 22,24; 1 Cr 3,3; Rom 13,13. ²Prov 20,3. ³Rom 2,8. ⁴Is 54,4; Flp 2,3; 2 Tim 2,14. ⁵Gál 5,20.

Bibl.: TOMÁS, *Summa Theol.*, 2-2, q. 38. I. GIORDANI, *Devoirs et limites du polémiste Chrétien*, en *La vie intellectuelle*, 1938.

S. FOLGADO

DITOGRAFÍA (διττός, «doble», y γραφή, «escritura»). Falta o defecto en la transcripción del texto, debido al error del copista que duplica una letra, una sílaba, una palabra o una frase incorrectamente. La ditografía se da principalmente en el modo de escribir seguido, sin espacios entre las distintas palabras, y al principio y fin de una voz. Si la lengua es semítica y se escribe sin vocales, el error se hace mayor al vocalizar las consonantes falsas. La ditografía o duplicación es lo contrario de la → **haplografía** o simplificación.

Ejemplos:

I. HEBREO. 1. De una sola letra.

«El que ama el dinero, no se saciará con el dinero, y quien ama en las riquezas, no sacará fruto de ellas»¹. La mala construcción «ama en las riquezas» se debe probablemente a la errada copia del segundo estico ²*hb bhmwn* (vocalizado ²*āhēb be-hāmōn*), que había de ser ²*hb hmwn* (²*ōhēb hāmōn*, «ama las riquezas»).

¹Ecl 5,9.

2. De una palabra.

En el libro de Josué se halla esta anomalía en una larga lista de tipo muy definido: «El rey de Mādōn, uno; el rey de Ḥāšōr, uno; el rey de Šimrōn Mērōn, uno; el rey de 'Akšāf, uno ...»¹. Puede apreciarse en seguida que *šmrwn mrwn* (posteriormente *mrw'n*) ha de ser ditografía, y por tanto se ha de suprimir *mrwn*, si se quiere obtener el texto original.

¹Jos 12,19-20.

3. De una frase entera.

En el Salmo 56 se repite: «En Dios cuya promesa celebro, en el Señor cuya promesa celebro»¹. Si la segunda parte es ditográfica, que no parece cuadrar con el contexto, se ha de suprimir.

¹Sal 56,11.



Museo de El Cairo. Grupo en esquisto hallado en el templo funerario de Micerino, junto a su pirámide. El faraón es

4. Por aberración de la mirada.

En Isaías se leen estas frases que parecen contradictorias:
«Sacúdete el polvo, levántate, siéntate, Jerusalén,
desata las ligaduras de tu cuello, cautiva hija de Sión»¹.

Lo cual en el texto avocálico sería,

hṭn'ry m'fr qwmy šby yrwšlm
hṭfthw mwsry šw'rk šbyh bi-šywn

Pudo ser que un antiguo escriba se distrajera ante
šby(h) («cautiva»), en la segunda línea, y escribiera

falsamente en la primera šby («siéntate»); que por ditografía tendría que suprimirse.

¹Is 52,2.

II. GRIEGO. La ditografía también se da en los escritos griegos. El TM lee: *wmšm' w-dwmh w-mš'*, que es: «y Mišmā' y Dūmah y Maššā'»¹. Pero el texto griego tiene ΚΑΙΜΑΣΜΑΚΑΙΙΔΟΥΜΑΚΑΙΜΑΣΣΗ es decir: «y Masma e Idouma y Masse», donde se ve que por repetición errónea de una letra ha salido un nombre inexacto.

Códice Vaticano (B): 2 Cor 3,1-46, que contiene un ejemplo de ditografía. El códice fue restaurado en la Edad Media, pero las líneas 10-7 — a contar desde abajo —, de la segunda columna se dejaron intactas porque en el texto original se habían escrito dos veces

ΚΩΝΕΠΙΣΤΟΛΩΝΠΡΟΣ
ΑΔΑΧΕΖΥΜΩΝΗΕΠΙ
ΙΣΤΟΛΗΗΜΩΝΥΜΕΙΣΕ
ΣΤΕΣΗΓΕΓΡΑΜΜΕΝΗ
ΤΑΙΣΚΑΡΔΙΑΙΣΗΜΩΝΤΗ
ΚΩΣΚΟΜΕΝΗΚΑΙΑΝΑ
ΓΗΝΩΣΚΟΜΕΝΗΥΠΟ
ΠΑΝΤΩΝΑΝΘΡΩΠΩΝ
ΦΑΝΕΡΟΥΜΕΝΟΙΟΤΙ
ΕΤΕΕΠΙΣΤΟΛΗΧΥΔΑΙ
ΚΟΝΗΘΕΙΣΑΥΦΗΜΩΝ
ΚΑΙΕΠΙΓΕΓΡΑΜΜΕΝΗΟΥ
ΜΕΛΑΝΙΛΛΑΠΝΕΥΜΑ
ΤΙΘΥΖΩΝΤΟΣΟΥΚΕΝ
ΠΛΑΖΙΝΑΙΘΙΝΑΙΣΑΛΛΕ
ΠΛΑΖΙΝΚΑΡΔΙΑΙΣΣΑΡΚΙ
ΝΑΙΣ ΠΕΠΟΙΘΗΣΙΝΔΕ
ΤΟΙΟΥΤΟΥΠΡΟΣΤΟΝ
ΟΥΧΟΤΙΑΦΕΑΥΤΩΝ
ΙΚΑΝΟΙΕΣΜΕΝΛΟΓΙΣΑ
ΣΘΑΙΣΕΖΑΥΤΩΝΑΛΛΗ
ΙΚΑΝΟΤΗΣΗΜΩΝΕΚΤΥ
ΘΥΟΣΚΑΙΙΚΑΝΩΣΕΝΗ
ΜΑΣΔΙΑΚΟΝΟΥΣΚΑΙΗΝ
ΔΙΑΘΗΚΗΣΟΥΓΡΑΜΜΑ
ΤΟΣΑΛΛΑΠΝΕΥΜΑΤΟΣ
ΤΟΥΓΡΑΜΜΑΑΠΟΚΤΙ
ΝΕΙΤΟΚΕΠΝΕΥΜΑΖΩ
ΟΠΟΙΕΙΔΕΗΔΙΑΚΟΝΙ
ΑΤΟΥΘΑΝΑΤΟΥΕΝΤΡΑ
ΜΑΤΙΕΝΤΕΡΥΠΩΜΕΝΗ
ΛΙΘΟΙΣΕΓΕΝΗΕΝΑΘ
ΖΗΩΣΤΕΜΗΔΥΝΑΣΘΗ
ΑΤΕΝΙΣΑΙΤΟΥΣΥΙΟΥΣ
ΙΣΡΑΗΛΕΙΣΤΟΥΠΡΟΣΩ
ΜΩΥΣΕΩΣΑΙΑΤΗΝΔΟ
ΖΑΝΤΟΥΠΡΟΣΩΠΟΥΑΥ
ΤΟΥΤΗΝΚΑΤΑΓΟΥΜΕ
ΝΗΝΠΡΟΣΟΥΧΙΜΑΛΛ
ΗΔΙΑΚΟΝΙΑΤΟΥΠΝΕΥ
ΜΑΤΟΣΕΣΤΑΙΕΝΔΟΥΣΗ

ΕΙΓΑΡΗΔΙΑΚΟΝΙΑΤΗΣ
ΚΑΤΑΚΡΙΣΕΩΣΔΟΥΣΑΛ
ΛΩΜΑΛΛΟΝΠΕΡΙΣΣΕΥΗ
ΗΔΙΑΚΟΝΙΑΤΗΣΔΙΚΑΙ
ΟΣΥΝΗΣΔΟΥΣΗΚΑΙΓΑ
ΟΥΔΕΔΟΥΣΑΣΤΑΙΤΟΔΕ
ΔΟΥΣΑΣΜΕΝΟΝΕΝΤΟΥ
ΤΩΤΩΜΕΡΙΕΙΕΝΕΚΕΝ
ΤΗΣΥΠΕΡΒΑΛΛΟΥΣΗΣ
ΔΟΥΣΗΣΕΓΑΤΟΚΑΤΑ
ΓΟΥΜΕΝΟΝΔΙΔΟΥΣΗΣ
ΠΟΛΛΩΜΑΛΛΟΝΤΟΜΕ
ΝΟΝΕΝΔΟΥΣΗ ΕΧΟΝ
ΤΕΣΟΥΝΤΟΙΟΥΤΗΝΕΑ
ΠΙΔΑΠΟΛΛΗΝΑΡΤΗΣΙΑ
ΧΡΩΜΕΘΑΚΑΙΟΥΚΑΘΑ
ΠΕΡΙΜΩΥΣΗΣΕΤΙΘΕΙΚΑ
ΛΥΜΜΑΕΠΙΤΟΠΡΟΣΩ
ΠΟΝΑΥΤΟΥΠΡΟΣΤΟΝ
ΑΤΕΝΙΣΑΙΤΟΥΣΥΙΟΥΣ
ΙΣΡΑΗΛΕΙΣΤΟΤΕΛΟΣΤΥ
ΚΑΤΑΓΟΥΜΕΝΟΥΑΛΛΑ
ΕΠΩΡΩΘΗΤΑΝΟΝΜΑΤΑ
ΑΥΤΩΝΑΧΡΙΓΑΡΤΗΣΣΗ
ΜΕΡΟΝΗΜΕΡΑΣΤΟΥΕ
ΚΑΛΥΜΜΑΕΠΙΤΗΔΥΝΑΤΗ
ΣΕΙΤΗΣΠΑΛΙΑΣΔΙΑΘΗ
ΚΗΣΜΕΝΕΝΗΑΝΑΚΑΛΥ
ΠΤΟΜΕΝΟΝΟΤΙΕΝΧΩ
ΚΑΤΑΓΕΙΤΑΓΑΛΛΕΩΣ
ΣΗΜΕΡΟΝΗΚΑΑΝΑΝΑ
ΓΗΝΩΣΚΗΤΑΙΜΩΥΣΗ
ΚΑΛΥΜΜΑΕΠΙΤΗΝΚΑ
ΑΤΑΝΑΥΤΩΝΕΣΤΑΠΗ
ΚΑΛΑΝΕΠΙΣΤΟΛΗΝ
ΚΗΠΕΡΙΕΙΤΑΙΤΗΚΑ
ΛΥΜΜΑΕΠΙΤΗΝΚΑΡΔ
ΙΑΝΑΥΤΩΝΚΕΙΤΑΙΗΝΙ
ΚΑΔΑΝΕΠΙΣΤΕΥΗΝΠΡ
ΚΗΠΕΡΙΕΙΤΑΙΤΟΚΑ
ΛΥΜΜΑΔΕΚΕΤΟΠΝΕΥ
ΜΑΕΣΤΙΝΟΥΔΕΓΟΠΝΗ

ΜΑΚΥΕΛΕΥΘΕΡΙΑΗΜΩΣ
ΔΕΠΑΝΤΕΣΑΝΑΚΕΚΑΛΥ
ΜΕΝΩΠΡΟΣΩΠΩΤΗΝ
ΔΟΥΣΑΝΚΥΚΑΤΟΠΙΤΡΙΖ
ΜΕΝΟΙΤΗΝΑΥΤΗΝΕΙΚ
ΝΑΜΕΤΑΜΟΡΦΟΥΜΕΘΑ
ΑΠΟΔΟΥΣΗΣΕΙΣΔΟΥΣΑΝ
ΚΑΘΩΣΠΕΡΑΠΟΚΥΠΝΟΥ
ΜΑΤΟΣ ΔΙΑΤΟΥΤΟΥ
ΧΟΝΤΕΣΤΗΝΔΙΑΚΟΝΙΑ
ΤΑΥΤΗΝΚΑΘΩΣΗΛΕΝ
ΕΝΜΕΝΟΥΚΕΤΚΑΚΟΥΣ
ΑΛΛΑΔΕΠΙΠΑΜΕΒΑΤΑ
ΚΡΥΠΤΑΤΗΣΑΙΣΧΥΝΗΣ
ΗΝΠΕΡΙΠΑΤΟΥΝΤΕΣ
ΕΝΠΑΝΟΥΡΓΙΚΗΝΔΕ
ΛΟΥΝΤΕΣΤΟΝΛΟΓΟΝΤΥ
ΘΥΑΛΛΑΤΗΦΑΝΕΡΩΣ
ΤΗΣΑΛΗΘΕΙΑΣΣΥΝΙΣΤΑ
ΝΟΝΤΕΣΕΑΥΤΟΥΣΠΡΟΣ
ΠΑΣΑΝΣΥΝΕΙΔΗΣΙΝΑΝ
ΘΥΩΠΩΝΕΝΦΠΙΟΝΤΟΥ
ΘΥΕΙΔΕΚΑΙΕΣΤΙΝΚΕΚΑ
ΛΥΜΜΕΝΟΝΤΟΥΕΥΑΓΓΕ
ΛΙΟΝΗΜΩΝΕΝΤΟΙΣΑΝΑ
ΛΥΜΕΝΟΙΣΕΣΤΙΝΚΕΚΑ
ΛΥΜΜΕΝΟΝΕΝΔΙΣΘΟΥΣ
ΤΟΥΔΙΩΝΟΣΤΟΥΤΟΥ
ΕΤΥΦΛΩΣΕΝΤΑΝΟΝ
ΜΑΤΑΤΩΝΑΠΙΣΤΩΝ
ΕΙΣΤΟΜΗΑΥΓΑΣΑΙΤΟΝ
ΦΩΤΙΣΜΟΝΤΟΥΕΥΑΓ
ΓΕΛΙΟΥΤΗΣΔΟΥΣΗΣΤΟΥ
ΧΥΟΣΕΣΤΙΝΕΙΚΩΝΤΟΥ
ΟΥΓΑΡΕΑΥΤΟΥΣΚΗ
ΡΥΣΟΜΕΝΑΛΛΑΧΗΝ
ΚΗΕΑΥΤΟΥΣΔΕΔΟΥΛΥ
ΣΗΜΝΑΙΝΟΤΙΒΣΘΕΙ
ΠΩΝΕΚΣΚΟΤΟΥΣΦΩΣ
ΔΑΜΦΕΙΟΣΕΒΛΑΜΦΕΝ
ΕΝΤΑΙΣΚΑΡΔΙΑΙΣΗΜΩ
ΠΡΟΣΩΠΩΤΙΣΜΟΝΤΗΣ

KAIΔOYMA ha de ser KAIΔOYMA. De modo parecido *Tabek* ha de ser *Tabé*², porque es fácil convertir falsamente TABEKAI en TABEKKAI.

¹Gn 25,14. ²Gn 22,24.

Bibl.: N. PETERS, *Vertikale Doppelschreibung als Fehlerquelle im Buche Job*, en *ThGl*, 14 (1922), págs. 106-110.

S. BARTINA

DIVINIDAD. No se deben esperar en la Biblia nociones filosóficas sobre la naturaleza de Dios, ya que como libro religioso da de lado a la pura especulación y presenta a la divinidad actuando en la historia en orden a la salvación de la humanidad. Por otra parte, el pueblo hebreo no es de temperamento abstractivo, sino más bien concreto, y por ello se adapta mejor a su mentalidad la idea de un Dios personal, actuando en la historia del pueblo elegido, que la noción abstracta de la divinidad. No obstante, se puede encontrar en la Biblia las nociones más altas sobre Dios que sirven para especular sobre la naturaleza de la misma divinidad.

1. EN EL AT. En los primeros caps. del Génesis aparece Dios como un Ser extratemporal que preexiste a las mismas cosas. Es el Creador de todas las cosas, que se preocupa cuidadosamente de sus criaturas y, en particular, del hombre «hecho a imagen y semejanza suya». Es justo y recto, pues exige acatamiento de los primeros padres, sancionándolos por su desobediencia. Castiga el homicidio y extermina la humanidad por sus innumerables pecados. Tenemos, pues, una noción monoteísta y providente de Dios, dos ideas que serán la clave de la teología bíblica del AT. A este señorío y providencia de Dios para con la humanidad corresponde por parte de ésta su vinculación moral a Él. Por eso Dios tiene derecho sobre las conciencias y recibe los sacrificios¹. La Biblia considera el politeísmo como una degeneración del monoteísmo primitivo. La idea de la divinidad, por lo tanto, en los primeros caps. del Génesis es grandiosa y única en la antigüedad. Se le designa con el nombre misterioso e intensivo de ²Ēlōhim, cuya etimología primitiva se escapa, pero que parece ser de una raíz común semítica para designar a la divinidad. En la época patriarcal Dios se revela en relaciones especiales con una porción de la humanidad, el clan de Abraham, con el que concluye un pacto solemne, prometiéndole numerosa posteridad³. Es el Dios creador y soberano de todo el universo, y por eso dirige también el curso de la historia de toda la humanidad⁴. En la revelación solemne a Moisés se presenta como «Yahweh», el «que es», es decir, el trascendente e inaccesible (→ *Yahweh*)⁵. Es el «santo» que exige que su pueblo elegido sea también «santo» e incontaminado⁶. Esta santidad implica no sólo pureza ritual, sino pureza moral de costumbres. Este valor ético, que fundamentalmente aparece en la alianza del Sinaí, es destacado por los profetas. También la idea de un Dios único y universal aparece destacada en los escritos proféticos. Es justo y misericordioso, intransigente con el pecado, pero magnánimo para el arrepentido. Esto aparece principalmente en sus relaciones con el pueblo elegido de «dura cerviz» y rebelde. En la literatura sapiencial se destaca el contenido universalista del monoteísmo hebraico.

¹Gn 8,20-22. ²Gn 15,5. ³Gn 12,7; 13,14-17; 15,18-21; 17,8. ⁴Ex 3,14. ⁵Ex 1,95.

II. EN EL NT. La de la paternidad universal de Dios es una de las ideas claves de la predicación de Jesús, de tal forma que la denominación de «Padre» es el distintivo de la divinidad en esta nueva etapa de la revelación. Es el mismo Dios de la creación, de los patriarcas, justiciero y misericordioso, que extiende su providencia sobre la naturaleza y en particular sobre los hombres¹. Pero la revelación trascendental sobre la divinidad es la afirmación de la pluralidad de personas en una misma esencia. En efecto, en diversas ocasiones se habla del Padre en un sentido personal como distinto del Hijo y el Espíritu Santo².

¹Mc 13,19; Mt 6,26; 22,32; Lc 18,7. ²Mt 3,16-17; 28,19.

Bibl.: F. CUEPPENS, *Theologia Biblica*, II, Roma 1949. J. BONSIRVEN, *Théologie du Nouveau Testament*, Paris 1951. P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, I, Paris 1954. E. MANGENOT, en *DThC*, IV-2, cols. 948-1023.

M. GARCÍA CORDERO

DIVINO AFFLANTE SPIRITU. Carta encíclica de tema bíblico, escrita por el papa Pío XII y hecha pública el 30 de noviembre de 1943 (→ *Encíclicas bíblicas*).

DIVISIÓN. → *Biblia*, División en capítulos y versículos de la.

DIVORCIO. El Deuteronomio¹ autoriza el divorcio cuando el esposo descubre «algo escandaloso» de su mujer. Entonces aquél escribe una carta de divorcio, que entrega a su esposa, enviándola a casa de sus padres, que pueden darla nuevamente en matrimonio. Si el segundo esposo también la repudia o fallece, el primero no puede tomarla de nuevo. Si la esposa es una esclava, botín de guerra, parece ser que ni siquiera es necesaria la carta de divorcio y que se la puede despedir sin más (pero no venderla)².

El motivo del repudio, «porque ha descubierto algo escandaloso de ella», fue objeto de discusión entre los rabinos. Según la concepción más severa de Šammay, el divorcio sólo estaba autorizado en casos de adulterio o de mala conducta³; pero Hillel prácticamente lo autorizaba *quacumque ex causa*⁴, vgr., porque cocina mal o simplemente porque prefiere a otra⁵.

Debe levantarse acta de divorcio⁶. Hay ejemplos para la fórmula del divorcio y otros datos relacionados con el libelo de repudio en los rabinos⁷. La antigua fórmula del divorcio podría haber sido: «Ella ya no es mi esposa ni yo su esposo»⁸. Para la mujer, el acta de divorcio es un documento que da fe de la disolución de su matrimonio, pudiendo contraer nuevas nupcias a la recepción de la misma. En ningún caso las mujeres pueden conseguir por sí mismas el divorcio⁹. No obstante, en épocas posteriores, entre los judíos de la diáspora (Elefantina) y los rabinos era factible en determinados casos un divorcio a petición de la misma esposa⁹.

El hombre posee, pues, mayores derechos que la mujer. Sin embargo, en dos casos perdió él el derecho de repudiar a su esposa. Esto sucede cuando acusa a su esposa de que al casarse con ella no era virgen y los padres de la muchacha pueden demostrar su inocencia,

entonces se le someterá a los castigos prescritos y nunca más podrá repudiarla¹⁰. En segundo lugar, el hombre que viola a una muchacha todavía virgen, está obligado a tomarla por esposa y asimismo jamás podrá repudiarla¹¹.

El hecho de que un hombre, que ha repudiado a su esposa por causa justificada, no pueda tomarla de nuevo si ella se ha casado con otro¹², no contradice a Os caps. 2-3, donde el profeta vuelve a tomar a su esposa repudiada, ya que ésta entretanto no se casó con otro, sino que fornicó. Asimismo el caso de David y Mikāl es distinto de la situación indicada por el Deuteronomio. Mikāl fue entregada por su padre Saúl en matrimonio a David¹³; pero Saúl se la quita y la casa con otro¹⁴; de modo que David jamás la repudió y, por tanto, a la muerte de Saúl la reclama y le es entregada¹⁵.

Es posible que en un principio el hombre casado disfrutase en Israel del derecho absoluto de repudiar sin más a su esposa. El Deuteronomio limita, este derecho. Disponemos de escasos datos históricos para poder establecer la forma en que se desarrollaron estas costumbres jurídicas. En substancia el matrimonio era y es indisoluble desde un principio¹⁶. De la historia de los patriarcas no conocemos otro repudio que el de Agar, pero incluso el repudio de esta esclava fue contrario al derecho de entonces¹⁷. De aquí que Abraham titubeara en repudiar a Agar hasta que recibió una orden concreta de ʾĒlohim¹⁸. Por lo demás, en diversas ocasiones el AT alaba la fidelidad conyugal¹⁹, pues en el AT se consideraba el divorcio algo reprochable, aunque en ciertos casos se tolerase «a causa de la dureza del carácter judío»²⁰. El Legislador no sólo pone límites al divorcio, sino que además lo dificulta; la dote pagada por una persona no es restituida, debiéndose desembolsar un nuevo precio al contraer segundas nupcias. El Código de Hammurabi (líns. 138-140) y algunos contratos matrimoniales de Elefantina (Volterra) imponen el pago de una compensación, «el precio del divorcio».

Al parecer los profetas quieren limitar las posibilidades de repudio de la esposa en los casos de adulterio²¹. Malaquías es quien aboga con mayor claridad en favor de la indisolubilidad del lazo matrimonial: Yahweh en persona, por medio del matrimonio, hace del hombre y de la mujer una sola carne, una sola vida; el hombre que repudia a su esposa carga con una grave responsabilidad ante Yahweh, quien detesta el divorcio²².

Con todo, fue el NT que primeramente enseñó en forma positiva la absoluta indisolubilidad del matrimonio, basándose en realidad en el mismo argumento: «Lo que Dios ha atado, ningún hombre lo desatará»²³. Ahora bien, sobre esta doctrina Mateo tiene las llamadas cláusulas de excepción: «a no ser que haya habido adulterio» (19,9) y «excepto en caso de adulterio» (5,32). Éstas no pueden rechazarse como adiciones posteriores. Tampoco pueden ser verdaderas excepciones: Mateo estaría en contradicción con el resto del NT y consigo mismo (19,6.8). Por ello se buscó una solución, modificando las versiones en «tampoco por causa de adulterio» (19,9) y «no hablo de adulterio» (5,32), o atribuyendo a παρεκτός (532) el significado de «además (fuera de esto)», traduciendo: «incluso en caso de adulterio»; pero todas estas versiones son forzadas.

Por consiguiente, hasta hace una decena de años la solución generalmente aceptada por los exegetas católicos era «repudiada por adulterio», entendiéndose una separación de mesa y lecho. Así, pues, aunque era lícito repudiar a la esposa adúltera, no podían contraerse nuevas nupcias. Bonsirven abrió una nueva perspectiva, apuntando que πορνεῖα no significa aquí adulterio = μοιχεύειν, sino que procede del hebreo *zēnūt*, «matrimonio ilegítimo» (inválido, por lo tanto, y equivalente a concubinato). La traducción sería, pues: «Todo aquel que repudia a su esposa — no hablo de concubinato (porque en este caso debe abandonarse a la mujer) — y se casa con otra, comete adulterio» (19,9); y de igual modo, 5,32 diría: «Quién repudia a su esposa — exceptuando si es ilegítima (porque ésta debe repudiarse) —, es causa de que ella cometa adulterio (= la empuja al adulterio)». La dificultad estriba en que πορνεῖα sigue teniendo la aceptación general de fornicación (Lövestam). De aquí que otros (Haag) traduzcan: «Todo aquel que repudie a su esposa, hace de ella una adúltera, salvo en caso de fornicación» (5,32), porque en este caso ya es adúltera. De igual modo se interpreta Mt 19,9.

Tan sólo puede disolverse el matrimonio con persona no creyente, cuando la iniciativa para ello parte de ésta (→ Privilegio paulino²⁴ → Privilegio petrinio y → Matrimonio).

¹⁰ STRACK-BILLERBECK, I, págs. 303-312.

¹¹ Dt 24,1-5. ¹² Dt 21,14. ¹³ Ecl 25,16; 7,26; 42,9. ¹⁴ Mt 19,3. ¹⁵ STRACK-BILLERBECK, I, págs. 312-320. ¹⁶ Dt 24,1-3; Is 50,1; Jer 3,8. ¹⁷ Os 2,4. ¹⁸ Jue 19,2-10. ¹⁹ VOLTERRA, págs. 588-599; STRACK-BILLERBECK, I, pág. 318. ²⁰ Dt 12,13-19. ²¹ Dt 22,28-29. ²² Dt 24,3-4. ²³ 1 Sm 18,27. ²⁴ 1 Sm 25,44. ²⁵ 2 Sm 3,13-16. ²⁶ Mt 19,8. ²⁷ Cf. RB, 56 (1949), pág. 27. ²⁸ Gn 21,8-12. ²⁹ Prov 5,15; Ecl 9,9. ³⁰ Mt 19,8. ³¹ Os 2,2; Jer 3,8. ³² Mal 2,14-16. ³³ Mc 10,2,12; Lc 16,18; Rom 7,25; 1 Cor 7,10-11,39. ³⁴ 1 Cor 7,15.

Bibl.: H. CAZELLES, en *ThW*, I, págs. 737-743; VI, págs. 579-595. J. BONSIIVEN, *Le divorce dans le Nouveau Testament*, Paris 1948. W. KORNFELD, en *RB*, 57 (1950), págs. 92-109; E. LÖVESTAM, *Aktenskapet i NT*, Lund 1950. P. BENOIT, en *RB*, 58 (1951), págs. 116-118; cf. *ibid.*, págs. 296-297. W. KORNFELD, en *DBS*, XXVII, cols. 905-926. H. CAZELLES, *ibid.*, cols. 926-935. HAAG, cols. 362-363. E. VOLTERRA, *Osservazioni sul divorzio nei documenti aramaici*, en *Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida*, II, Roma 1956, págs. 586-600. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, Paris 1958, págs. 60-62.

F. B. GERRITZEN

DÓBRAT. Forma variante que, en el libro de las Crónicas, tiene el nombre de la ciudad de la tribu de Isacar, situada en la frontera con Zabulón, llamada en el T. M. → *Dābērat*.

1 Cr 6,57.

DOC. → *Dok*.

DOCE (heb. *šēnē ʿāsār*; δώδεκα; Vg. *duodecim*). Por lo común se supone que la importancia que el número doce alcanzó en el antiguo Oriente ha de buscarse en la división del año en doce meses. Es discutible que se le pueda tomar con el valor de una cantidad o cifra redonda¹. El doce es, por excelencia, el número de la elección, de Israel y de Dios. En el AT son doce los patriarcas y las tribus², doce los panes de la proposición³ y ciertas ofrendas⁴. En el NT parece ser el número constitutivo de la Iglesia⁵. También goza del favor

del Apocalipsis: la disposición y medidas de la nueva Jerusalén⁶, la corona de las doce estrellas⁷ y el número de los justos⁸. Este simbolismo muestra la unidad de los dos Testamentos.

¹Mc 5,25; Mt 14,20; Act 19,7; 24,11. ²Gn 35,23; 42,13.22, etc. ³Lv 24,5, etc. ⁴Nm 7,3.84, etc. ⁵Mt 10,1 y sigs.; 19,28, etc.; Jn 6,7; Mc 3,14; Lc 6,13. ⁶Ap 21,12, etc. ⁷Ap 12,1. ⁸Ap 7,4 y sigs.

Bibl.: A. HELLER, *Biblische Zahlensymbolik*, Reutlingen 1936. HAAG, col. 1758.

P. ESTELRICH

DOCE, Los (οἱ δώδεκα; Vg. *duodecim*). Nombre colectivo de los apóstoles¹. Tanto llegó a arraigar, que, si bien a la muerte de Judas Iscariote se les llama a veces los «once»², reciben por lo regular esta denominación primitiva en el *textus receptus* y la mayoría de mss. griegos, tanto si están completos como si no lo están³. La misma elección de Matías, como sucesor de Judas, corresponde a la idea de tener completo el número de los doce apóstoles⁴.

¹Cf. NT *passim*. ²Lc 24,9.33. ³1 Cor 15,5. ⁴Act 1,15-26.

Bibl.: J. L. LEUBA, *Apôtre*, en *Vocabulaire Biblique*, 2.^a ed., Neuchâtel 1956, págs. 19-20. HAAG, col. 1758.

P. ESTELRICH

DOCE, Evangelio de los. → Ebionitas, Evangelio de los.

DOCILIDAD. La docilidad es una virtud particular. Lleva consigo una cierta flexibilidad para dejarse enseñar, primeramente en el orden de la verdad, en el de la acción más tarde. La docilidad posee un valor propio: hay que ser prudente para ser dócil en el más auténtico significado de la palabra. Dócil se dice propiamente de aquel que con facilidad se pliega a los consejos, y más aún a la voluntad del superior, reconociendo en ella la manifestación de la divina. La docilidad se identifica así con la obediencia en el sentido de que la voluntad está dispuesta a doblegarse a las indicaciones que los mandatos del superior marcan a la propia iniciativa¹.

¹Rom 13,1-2; Heb 13,17; Sant 1,19-25.

Bibl.: TOMÁS, *Summa Theol.*, 2-2, q. 49,2.3. H. D. NOBLE, *Prudence*, en *DThC*, XIII, col. 1053. A. VIARD, *Épître aux Romains*, en *La Sainte Bible*, XI, 2, París 1951, pág. 140.

S. FOLGADO

DOCTOR DE LA LEY (heb. *sōfēr*, *rabbi*; νομικός; Vg. *scriba*). El que entiende en las cuestiones de la ley mosaica. Inicialmente el término tenía varios sentidos. En Samuel¹ era un secretario; en Esdras adquiere un sentido más específico: «El escriba instruye en las palabras y los preceptos del Señor y en sus ceremonias en Israel»². En la época evangélica el escriba recibe normalmente el nombre de γραμματεὺς (*sōfēr*). También se encuentran en el NT los títulos latinos de *legis doctor*³, *legisperitus*⁴. Se dedicaban sobre todo al desarrollo teorico-práctico del derecho. Jesús los condena en varias ocasiones por su conducta no recta⁵.

¹2 Sm 8,17. ²Esd 7,12. ³Mt 22,35. ⁴Lc 7,30. ⁵Mc 8,31.

G. SARRÓ

DOCTRINA. Por «doctrina» se entiende una forma de comunicación humana en cuestiones de orden reli-

gioso. Esta forma sistemática supone, por una parte, una elaboración mental de las experiencias o de los datos positivos, tratándose de una revelación divina en la historia y, en segundo lugar, la posibilidad de un lenguaje proporcionado para la formulación de los conceptos. Toda doctrina así entendida lleva consigo un aspecto objetivo material (el contenido real de la misma) y otro subjetivo formal (la comunicación o transmisión).

Al estudiar el término «doctrina» en la Biblia no se trata de elaborar sistemáticamente, según la noción dada, el contenido conceptual de la misma, sino de espresar el significado que asume en la misma la terminología en cuya circunscripción filológica se expresa el concepto de «doctrina». El hecho de que esta terminología pase de un uso profano a una esfera religiosa bien precisa y que se emplee en una dirección determinada, pone de relieve la importancia de concretar su ámbito conceptual.

1. AT. En la biblia de los LXX el concepto de «doctrina» u «enseñanza» se expresa por el término διδασκαλία (διδάσκειν, διδασκῆ), que corresponde en general a la raíz hebrea *lmd*. Se trata de un término de amplio uso en la literatura griega profana, donde se emplea en un sentido activo como «enseñanza» aplicado al coro y a la danza. Así se habla de «didascalia» trágica. Se trata de una participación, de una profundización impartida por un maestro en una línea determinada de conocimiento, por contraposición a la formación que por sí mismo logra el autodidacta.

Dios en cuanto fuente de conocimiento es llamado διδάσκων¹. Y la terminología derivada de este verbo se aplica a concretas manifestaciones de la voluntad divina en formas diversas: juicios², palabras³, la voluntad de Dios en general⁴, bien sea que estas manifestaciones se hagan directamente por Dios mismo⁵, por el padre de familia⁶ o por una persona justa⁷. La διδασκαλία se refiere a una doctrina u enseñanza que corresponde a la revelación de la voluntad divina⁸. Sobre esta base adquiere un sentido unitario en su perspectiva. La doctrina divina es una y esto la hace distinguirse de otra clase de doctrinas o enseñanzas impartidas por los hombres, que por su misma naturaleza son múltiples. Esta multiplicidad es lo que impide que pueda referirse a nada absoluto. No es causal el que cuando se emplea el término διδασκαλία referido a los hombres se use el plural con un sentido despectivo⁹.

Otro aspecto fundamental de este concepto bíblico de «doctrina» en su referencia a la Ley. El objeto de la doctrina es la Ley. En esto la «doctrina» se distingue de la «gnosis», que es el conocimiento que la Ley suministra¹⁰; esta referencia en formas diversas a la Ley, por otra parte, es lo que establece la conexión entre «doctrina» y «gnosis», que se citan paralelamente en algunos textos¹¹.

Por ser la Ley por su propio contenido la «doctrina» en sentido bíblico, ésta no se reduce nunca a un círculo puramente intelectual, como si se tratase de una cosa solamente de entendimiento y no de obediencia: la «doctrina» afecta a la voluntad antes que nada. «Enseñar», «adecorar», no significa, como en los clásicos griegos, formar alguna faceta particular del individuo, sino dirigirlo en su experiencia más íntima y profunda.

Estos matices ponen de relieve la diferencia que existe entre el concepto bíblico y el concepto profano griego de «doctrina», aunque ello no significa que estén totalmente separados. Hay una convergencia de fondo sobre la base de que en uno y otro caso el fin de la «doctrina» es lo que ella misma contiene como objeto. En el AT nunca es el objeto del διδάσκειν la predicación profética de la salvación futura, sino algo que está incluido en esta predicación y que el hombre tiene que apropiarse para hacerlo suyo. Algunas veces aparece el mismo verbo empleado en un sentido absoluto; en este caso se refiere a la interpretación de la Ley como conjunto de la voluntad divina revelada, que ordena las relaciones profundas del hombre con Dios y con el prójimo de una manera total¹².

¹Sal 93,10. ²Dt 4,1. ³Dt 4,10. ⁴Sal 142,10; 50,15. ⁵Dt 4,10. ⁶Dt 11,19. ⁷Sal 50,15. ⁸Ecl 24,33; 39,8. ⁹Is 29,13. ¹⁰Rom 2,20. ¹¹Sal 93,10.12; 118,66. ¹²Cr 17,7.

2. NT. Los términos διδάσκειν, διδασκαλία, διδαχή, tienen una importancia notable para definir la actividad del cristianismo primitivo. Se trata de una terminología casi técnica que el cristianismo asume del judaísmo, dándole matices nuevos o aplicándola a las nuevas funciones de la Iglesia recién organizada.

El empleo es más frecuente que en ninguna otra parte en la predicación de Jesús y en la comunidad primitiva. La función primera de Jesús queda categorizada por medio del verbo διδάσκειν. Cuando san Lucas habla de su misión, pone, antes que el curar, su actividad de adoctrinamiento o enseñanza¹. Lo mismo se halla con relieve en el evangelio de Mateo². En cuanto a los detalles que enmarcan esta actividad doctrinal de Jesús, no nos suministran los documentos un cuadro suficientemente completo, ya que la comunidad primitiva se preocupaba mucho más del contenido de la doctrina que de la enmarcación accidental de la misma. No obstante, se nos habla de la sinagoga como lugar habitual de la enseñanza de Jesús³ y también del Templo en el que había locales destinados a las exposiciones doctrinales de los doctores de la Ley⁴.

La impresión causada por la doctrina de Jesús en sus oyentes es objeto de un testimonio vivo en los evangelios; la forma como se habla de la misma refiriéndola a la διδαχή prueba que no se trata de algún rasgo ocasional de la enseñanza de Cristo, sino de toda su predicación en su contenido y forma⁵.

Por lo demás, la doctrina de Jesús, aun suponiendo una revolución auténtica por los aspectos nuevos que descubre en las relaciones del hombre con Dios, lleva también una continuidad en el proceso de la revelación que une solidariamente el AT y NT. San Lucas refleja el método seguido por Jesús en la proposición de su doctrina de partida de su enseñanza⁶. Supone la culminación del mensaje profético del AT, que en ella se profundiza y universaliza de una forma definitiva.

La doctrina de Jesús no se limita a ser una mera exégesis de la Ley para obtener una serie de conclusiones lógicas que determinen la conducta de sus seguidores, sino que tiende a descubrir los aspectos más sustanciales de la misma⁷. En esta línea ataca todo convencionalismo casuístico y la fisura formalista introducida por el fariseísmo decadente de su época entre el espíritu de la ley

y la conducta moral. En su aspecto positivo coloca con una fuerza nueva al hombre en su doble dimensión, en relación con Dios y con el prójimo, que se reduce a una profunda unidad de motivo⁸. En última instancia se propone la decisión práctica a favor o en contra de la voluntad de Dios.

¹Lc 4,15-22. ²Mt 9,35; 11,1. ³Mt 9,35 y sigs.; 12,9 y sigs.; 13,54; cf. Mc 1,21; Lc 4,15; Jn 18,20. ⁴Mt 26,55; Mc 12,35; Lc 21,37. ⁵Mt 7,28; 23,33; Mc 1,22, cf. 5,2; 11,18; 12,38. ⁶Lc 4,16 y sigs.; cf. Is 61,1 y sigs. ⁷Mt 5,21 y sigs.; 15,3 y sigs.; 22,37 y sigs. ⁸Mt 19,16 y sigs.; 22,37 y sigs.

Un aspecto fundamental que se ha de tener en cuenta para conocer el espíritu nuevo de la doctrina de Jesús es su carácter personal. El contenido de la misma no se impone por su propia lógica, sino radica en el valor de la persona del que lo propone. En este sentido la doctrina lleva consigo de forma ineludible una afirmación personal cristocéntrica¹. Si por una parte Jesús rechaza el carácter absoluto de la Ley, al afirmar su doctrina sobre el valor de su persona la confiere un alcance absoluto y total. En la doctrina de Jesús se ha hecho realidad una presentación independiente del hombre, colocado frente al valor infinito de la voluntad divina²; más allá de esta postura no se puede ir. De ahí que Jesús sea el fin de la Ley, tal como la concebía el judaísmo³. Por ello difícilmente puede reducirse a una categoría teórica de doctrina en el sentido corriente de la palabra. Tiene un valor existencial básico, ya que cada palabra de la misma tiende a colocar a sus oyentes en la esfera de la voluntad de Dios, tal como ésta se manifiesta en su palabra y en sus hechos.

En el evangelio de san Juan se observa una nueva matización en la referencia a la doctrina de Jesús. Ésta se mira no solamente en su profundidad y en su proyección práctica, sino también en su origen. Se trata de una doctrina que viene de un mundo más elevado. Es una enseñanza que descende de la esfera celeste, donde Él mismo la ha recibido del Padre⁴. Esto plantea la cuestión de saber si aquí nos movemos en un complejo analítico y expresivo helenístico, ya que no se da un uso paralelo en el mundo circundante por el cual se pueda explicar esta concepción. Por lo demás, la terminología tiene también una aplicación en la misma línea en que se emplea en los demás evangelios⁵.

Los mismo que διδάσκειν se emplea para designar la enseñanza de Jesús, se usa también para designar la continuación de esta misma obra por parte de sus discípulos⁶. El contenido de esta enseñanza es idéntico al de la predicación del Maestro. San Mateo lo define con las palabras «todo cuanto os he mandado», es decir, esta doctrina tiene a Jesús, su διδαχή, como objeto, y no se reduce a ser simplemente una predicación sobre Él. En un desarrollo doctrinal posterior, la διδαχή de la primera comunidad incluirá una instrucción sobre Jesús en sus detalles biográficos, distinta de lo que es propiamente la predicación apostólica en su mensaje nuclear o κήρυγμα; ambos factores διδαχή y κήρυγμα constituyen la base de la tradición que alienta en los escritos del NT. Es interesante observar cómo el NT ha retenido el sentido del término διδασκαλία propio del AT, en la versión griega de los LXX. Textos distantes entre sí por su contenido y tiempo citan a Is 29,13 con el mismo

sentido peyorativo que tiene el plural empleado por el profeta al referirse a doctrinas o prescripciones puramente humanas⁷.

Cuando se emplea el singular, éste se refiere más que nada al contenido objetivo de la doctrina⁸. Se trata de la doctrina que hay en la comunidad, el testimonio que en ella se guarda de Jesús. Por eso cuando se cualifica a un maestro de erróneo, éste queda definido no tanto por introducir doctrinas extrañas, sino por no usar debidamente de la doctrina que hay en la comunidad⁹. Es decir, el término διδασκαλία se destaca con gran fuerza objetiva, poniendo de relieve su contenido.

¹Mt 7,28; 13,53; Mc 1,22. ²Mt 5,48. ³Rom 10,4. ⁴Jn 8,28. ⁵Jn 14,26; 1 Jn 2,27. ⁶Mt 28,20; Mc 6,30. ⁷Mt 15,9; Mc 7,7; Col 2,22. ⁸Rom 12,7; 15,4; cf. Sal 69,10. ⁹Ef 4,14.

Se puede distinguir un doble objeto en la διδασκαλία del NT: por una parte, en cuanto distinta del κήρυγμα, completa el testimonio de la Escritura sobre Jesús, justificando por medio de los textos sagrados la exposición del mensaje sobre Cristo. Por otra parte, la doctrina tiene un carácter marcadamente moral. Utilizando la Escritura, se enseña a los fieles cómo comportarse, cómo llevar una conducta digna. Esto motiva la conexión entre «enseñar» y otros verbos que se refieren a la vida moral como «amonestar»¹, «advertir»², «exhortar»³. Se trata de una doctrina moral que va en su aspecto formal en la misma línea que la enseñanza rabínica. La διδασκαλία recibe en el NT tres cualificaciones fundamentales: es llamada «según la piedad»⁴ «buena»⁵ y «sana»⁶. Esta última es la que resulta más enigmática. El adjetivo «sano» no está asociado a la predicación cristiana, ni parece por otra parte que sea la manera más apta de designar una enseñanza moral o de presentar una formulación teológica. Tomando el adjetivo a partir de la salud física, se pone el acento en los efectos benéficos del evangelio, sin que por ello se pueda decir que se establece una ecuación entre evangelio y διδασκαλία. En este sentido se refiere a la enseñanza morbosa de los falsos doctores⁷, oponiendo la salud del espíritu y conduciendo a la salvación⁸.

¹Col 1,28; 3,16. ²1 Tim 4,11. ³1 Tim 6,2; 2 Tim 4,2. ⁴1 Tim 6,3; Tit 1,1. ⁵1 Tim 4,6. ⁶Tit 2,8. ⁷1 Tim 6,4; 2 Tim 2,17; Tit 1,15. ⁸1 Tim 1,10; 2 Tim 4,3; Tit 1,9; 2,1.

En las epístolas Pastorales los términos διδάσκειν, διδασκαλία, etc., aparecen enmarcados en un esquema jerárquico. El διδάσκων tiene el sentido de autoridad propia del griego profano. Si en Col 3,16 se concibe la διδασκαλία como advertencias e instrucciones prácticas que constituyen un servicio de caridad fraterna, en las Pastorales, por el contrario, aparece limitada en su ejercicio. Así, por ejemplo, se prohíbe a las mujeres¹ y se propone como propia de algunas personas que ejercen una autoridad determinada². Con ello queda claro que si por una parte las epístolas Pastorales suponen una aplicación de la terminología a la esfera eclesástica, por otra no suponen ningún impulso semántico nuevo, sino que se vuelve al empleo original que tiene en el mundo clásico. Esto no disminuye en nada la riqueza que en otros lugares del NT adquieren los términos indicados, recibiendo nuevos matices; ello es una prueba de la agilidad con que se piensa y se formula en el cris-

tianismo primitivo, tendiendo a crear una terminología que responde a la nueva situación.

¹1 Tim 2,12. ²1 Tim 4,11; 6,21; 2 Tim 2,2.

Bibl.: A. HARNACK, *Die Lehre der zwölf Apostel*, Leipzig 1884. E. SCHORSCH, *Die Lehrbarkeit der Religion (Phil. Diss.)*, Tübinga 1925. S. HERNER, *Erziehung und Unterricht in Israel, ein Oriental Studies dedicated to Paul Haupt*, 1926, pág. 58 y sigs. G. KITTEL - C. H. DODD - N. MICKLEM, Ἰησοῦς ὁ διδάσκαλος καὶ προφήτης, en *Theologische Blätter*, 7 (1928), pág. 249 y sigs. R. ASTING, *Die Verkündigung des Wortes im Urchristentum*, Stuttgart 1929. C. H. DODD, *Jesus als Lehrer und Prophet*, en *Mysterium Christi*, 1931, pág. 67 y sigs. W. G. KÜMMEL, *Jesus und der jüd. Traditionsdenken*, en *ZNW*, 33 (1934), págs. 105-130. J. BONSRIVEN, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, Paris 1939. J. GEWISS, *Die Urapsostol, Heilsverkündigung nach der Apostelgeschichte*, 1939. E. F. SCOTT, *The Varieties of NT Religion*, Nueva York 1943. C. SPICQ, *Les Épîtres Pastorales*, Paris 1947. J. DUPONT, *Gnosis*, Paris 1949. C. H. DODD, *The Apostolic Preaching and Its Developments*, Londres 1950. T. W. MANSON, *The Teaching of Jesus*, Cambridge 1951. E. PERCY, *Die Botschaft Jesu*, Lund 1953. H. RENGSTORF, διδάσκω, διδάσκαλος, διδασκαλία, διδασχῆ, en *ThW*, II, págs. 138-167.

J. DÍAZ Y DÍAZ

DOCUMENTOS, Teoría de los. → Wellhausenismo.

DÖDĀNĪM. Forma variante de → Rōdānīm, la cual pudiera atribuirse a una confusión, muy explicable, de la letra dālet (d) con el rēš (r), cuyos trazos encierran una gran semejanza.

DÖDĀWĀHŪ (por dōdīyāhū, «amigo de Dios»; Nuzu, dūdu; Δωδία; Vg. *Dodau*). Nombre de un varón de Mārēšāh, que fue padre de ʾĒlīʾēzer, el cual profetizó la pérdida de las naves de Taršīš que el rey Josafat aprestaba en ʿEšyōn Gēber para enviarlas a empresas comerciales.

2 Cr 20,37.

Bibl.: NOTH, 368, pág. 149. J. J. STAMM, *Die akkadische Nomenclature*, Leipzig 1939, pág. 242.

P. SÁNCHEZ

DÖDAY. Una forma alterna del nombre del personaje más corrientemente llamado → Dōdō, § 2. Ambas grafías no son más que la abreviatura de Dōdāwāhū.

DÖDŌ (cf. heb. dōdāwāhū). Nombre de tres personas hebreas:

1. (πατραδῆλος αὐτοῦ; Vg. *patruus Abimelech*). Hombre de Isacar, hijo de Pūʾāh y antepasado de Tōlāʿ, juez del pueblo de ʾIsrael¹.

2. (Δωδία; Vg. *patruus ejus*). Padre de ʾĒlʾāzār, uno de los tres valientes de primer rango de David. El T. M. le denomina también Dōdōy y Dōday (q. Dōdō; Vg. *Dudia*). Tuvo a su cargo la jefatura de la guardia real durante el segundo mes².

3. (LXX Δουδί Δωδωέ; Vg. *patruus ejus*). Varón de Belén, el cual fue padre de ʾĒlhānān, uno de los treinta héroes que ostentaron la jefatura en el ejército de David³.

¹Jue 10,1. ²2 Sm 23,9; 1 Cr 11,12; 27,4. ³2 Sm 23,24; 1 Cr 11,26.

Bibl.: → Dōdāwāhū.

M. V. ARRABAL

DŌĒG (k. dōyēg, «temeroso»? del verbo «estar trastornado», «temer»; ugar. *dgy*; Δωήκ; Vg. *Doeg*)

Idumeo, jefe de los pastores de Saúl y uno de sus siervos más destacados¹.

Los LXX y Josefo dicen que era «sirio», esto es, arameo. San Agustín ve en él una prefiguración de Judas.

Dō'ēg estaba en Nōb, «delante de Yahweh», el día en que David se salvó huyendo definitivamente de la corte de Saúl, en cuya ocasión 'Āhīmēlek, hijo de 'Āhītūb, le entregó el pan sagrado para él y sus compañeros. El parcial servidor refirió lo ocurrido al monarca, que se lamentaba ante los suyos de no tener noticias de David ni de lo que tramaba con Jonatán. Saúl mandó comparecer ante su presencia a 'Āhīmēlek, sus familiares y todos los sacerdotes de Nōb. Después de reprocharles su conducta, ordenó que los ajusticiasen por traidores. Ninguno de sus oficiales osó ejecutar la orden. Al fin Dō'ēg se encargó de efectuar el crimen. Acuchilló a ochenta y cinco varones «que vestían 'ēfōd de lino» y luego exterminó a los habitantes y los animales de Nōb. 'Ebyātār, hijo de 'Āhīmēlek, único superviviente, comunicó el desastre a David, a quien no maravilló lo acaecido por conocer el carácter de Dō'ēg. El futuro rey expresó su dolor e indignación en el Sal 52.

¹ 1 Sm 21,8; 22,9-23; Sal 52,2.

Bibl.: F. JOSEFO, *Ant. Jud.*, 6,12,6. C. H. GORDON, *Ugaritic Handbook*, Roma 1947, glosario, n.º 518. A. MÉDEBELLE, *Les livres des Rois*, en *La Sainte Bible*, III, París 1955, págs. 434-435, 437-439. HAAG, col. 337.

D. VIDAL

DÖFQĀH (Ραφακά; Vg. *Daphca*). Estación de los israelitas entre el desierto de Sinaí y 'Ālūš, mencionada en una sola ocasión en la Biblia¹. Tal vez haya de leerse Mafaāh, nombre que corresponde al de las turquesas (eg. *mfk?t*) explotadas desde la antigüedad en aquella área. Abel la identifica con Šerabit el-Ĥādīm, célebre centro minero en donde se explotaban tales gemas y famoso por su templo, en el que se veneraba a la Señora de la Turquesa, y por las inscripciones protosinaíticas. Es posible que el distrito sufriera, durante el Éxodo, un período de abandono como los que revelan los textos del lugar, por cuyo motivo se habían retirado las tropas y funcionarios egipcios y los hebreos no tuvieron obstáculos en pasar.

¹ Nm 33,12,13.

Bibl.: ABEL, II, págs. 213, 308. SIMONS, §§ 418 (e), 428.

M. MÍNGUEZ

DOGMA. 1. ETIMOLOGÍA Y EN EL MUNDO CLÁSICO. «Dogma» viene del verbo griego δοκεῖν, «parecer», y significa «lo que parece bien», de donde «opinión» en general, «sentencia» filosófica o «máxima» fundamental; así en el paganismo griego, latino clásico y helenista^A. Cicerón dice: *de decretis, quae philosophi vocant dogmata* («acerca de los decretos que los filósofos llaman dogmas») ^B. El vocablo pasa del sentido técnico profesional (médico, físico, matemático, etc.) al jurídico-social: decreto, prescripción legal, es decir, lo que era opinión viene a ser norma, que por autoridad se impone a una sociedad ^C. En sentido religioso es decreto divino ^D.

^A PLATÓN, *República*, 7, 538 C. EPICETO, *Diss.*, 4,11,8. FILÓN, *Spec. leg.*, 1,269. ^B CICERÓN, *Académica*, 2,9,27. ^C PLATÓN, *Leyes*

1,644 D. JENOFONTE, *Anábasis*, 6,4,11. ^{PCF} K. PREISENDANZ, *Papyri Graecae magicae*, 4,527.

2. EN LA BIBLIA. a) **AT.** Dogma equivale a «edicto del rey», por ejemplo, en Dan 2,13 (versión de Teodoción, a quien sigue la Vg.: «Publicada [= salida] la sentencia de Nabucodonosor, eran muertos los sabios»; pero es mejor la versión aramea: «Publicóse la sentencia de que fueran muertos los sabios»). En Est 4,8 es el decreto de Asuero contra los judíos (LXX según ^{Scamg})¹. En el judaísmo helenístico, dogma señala las prescripciones divinas de la Ley mosaica ^A.

^A JOSEFO, *Contra Ap.*, 1,42.

¹ Cf. 4 Mac 4,23, etc.

b) **NT.** Dogma es el edicto de Herodes contra los inocentes¹ y el del faraón contra los judíos². En Col 2,14 se dice: «Cancelando [Cristo] el acta escrita contra nosotros con sus prescripciones (τοις δόγμασιν)», lo cual se refiere a las exigencias de la Ley mosaica en dicha acta³. En Col 2,20 se emplea la forma verbal (δογματίζεσθε) en el sentido de «dejarse imponer leyes». Nótese el ver. 21: «No toquéis, no gustéis» (tal o cual alimento), que quiere decir «No os sujetéis a restricciones en el uso de bienes materiales por temor reverencial a fuerzas cósmicas, esto es, a espíritus que creáis que las presiden» (Huby). En Ef 2,15, «dogma» tiene sentido semejante al de Col 2,14: la Ley mosaica de los mandamientos con sus prescripciones ha sido eliminada por Cristo. Finalmente, en Heb 11,23, el códice Alejandrino escribe δόγμα en vez de διατογμα, «edicto» del faraón.

¹ Lc 2,1. ² Act 17,7. ³ Cf. Act. 16,4.

3. EN LA LITERATURA CRISTIANA POSTBÍBLICA. En la literatura cristiana postbíblica, δόγμα expresaba primeramente las normas de vida cristiana en general, doctrina revelada, enseñanzas relativas a la fe y a la moral, sobre todo a la fe (δόγματα [en dat.] τοῦ Κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων, Ignacio de Antioquia^A; δόγμα τοῦ εὐαγγελίου, Clemente y Didajé^B, etc.). A veces significa enseñanza humana o ley natural^C; también, aún en el siglo IV, posee la acepción de decisión imperial o eclesiástico-disciplinar (así Eusebio^D). Desde este siglo va prevaleciendo el sentido de enseñanza de la fe, como ya ocurría en Orígenes^E. Claramente contraponen el dogma a la moral Cirilo de Jerusalén^F y Gregorio Niceno: «El Señor distribuye la disciplina de los cristianos en la parte y en la exactitud de los dogmas»^G. Vicente de Lerins califica el dogma de divino, universal y católico^H. Los grandes escolásticos medievales usan poco el término. Santo Tomás^I prefiere el de *articulis fidei* y san Buenaventura no lo emplea.

^A IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad. Magn.*, 13,1. ^B CLEMENTE, I, 20,4; *Didajé*, 11,3. ^C CLEMENTE, I, 20,4 (verbo). TACIANO, *Oratio*, 3,3. ^D EUSEBIO, *Hist. eccl.*, 4,6,3; 26,5. ^E ORÍGENES, *De princ.*, 4,1,1; id., *Contra Celsum*, 1,7,3; id., *In Mat. Comm.*, 12,33. ^F CIRILO DE JERUSALÉN, *Cat.*, 4,2. ^G GREGORIO NICENO, *Ep.*, 24,2. ^H VICENTE DE LERINS, *Commonitorium*, 22,6; 28,8; 29,9,10. ^I TOMÁS DE AQUINO, 2.ª, 2.ª, 1,6-9.

4. EN EL LENGUAJE ECLESIASTICO MODERNO. En el moderno lenguaje eclesiástico, dogma en sentido estricto es «una verdad religiosa que ha sido revelada por Dios y, como tal, ha sido propuesta a los fieles por la Iglesia,

como objeto de fe»^A. No es, pues, lo mismo dogma que revelación: aquél enuncia y explica el contenido de ésta. Nótese que una verdad dogmática, hasta ser fijada y definida por la Iglesia, como queda indicado, no suele llamarse propiamente dogma, a no ser en sentido *virtual* y en sí, no *formal* y en cuanto a nosotros.

^ACf. *Concilio Vaticano*, I, sesión 3.^a, cap. 3: DENZ, 1792.

5. EN EL PROTESTANTISMO MODERNO. Para el protestante moderno (sobre el antiguo, cf. Diem, *EKL*, I [1956], pág. 954), dogma es concepto relativo: «Coincidencia de la predicación eclesiástica con la revelación contenida en la SE» (Barth). Según otros, dogma pierde su carácter primitivo para ser incorporado a la nueva ontología (cf. Heidegger, H. Jonas, R. Bultmann, etc.). Su contenido queda notablemente reducido a lo que se puede interpretar de modo «existencial».

Bibl.: Las obras que siguen son de carácter general y en ellas se encontrarán indicaciones bibliográficas más amplias sobre la cuestión. J. HUBY, *Les Épitres de la Captivité*, en *VS*, VIII, 2.^a ed., París 1935. G. KITTEL, δόγμα, en *ThW*, II, Stuttgart 1935, págs. 233-235. A. LIÉGÉ, *Dogme*, en *Catholicisme*, III, París 1952, págs. 951-962. H. DIEM, *Dogma*, en *EKL*, I, Gotinga 1956, cols. 947-951. HAAG,

col. 337. F. L. CROSS, *Dogma*, en *ODCC*, 2.^a ed., Londres 1958, pág. 411. G. GLOEGE, *Dogma*, en *RGG*, II, 3.^a ed., Tübinga 1958, págs. 220-225. K. RALMER, *Dogma*, en *LThuK*, III, 2.^a ed., Friburgo 1959, cols. 433-446.

A. SEGOVIA

DOK (Δώκ; cf. aram. *dōq*, «puesto de observación»; Vg. *Doch*). Una pequeña fortaleza cercana a Jericó, construida por Ptolomeo, hijo de Abubos y yerno de Simón Macabeo¹. Ptolomeo invitó al fortín a Simón y a sus dos hijos Matatías y Judas, y los asesinó tras un banquete. Juan Hircano intentó vengar la muerte de los suyos, de su padre y hermanos, y sitió la fortaleza; sin embargo, tuvo que levantar el cerco ante la amenaza de Ptolomeo de arrojar por la muralla a la madre de Juan Hircano, a la que también había hecho prisionera el asesino. Dok está situada probablemente en la cima del Ġebel Qarantal («monte de la Cuarentena»), a 500 m de altura sobre el nivel del mar Muerto, al oeste del llano de Jericó. Hay al pie del escarpado, en el valle del noroeste, una fuente que conserva el nombre del fuerte: 'Ain Dūq.

¹1 Mac 16,15.

Ġebel Qarantal, o monte de la Cuarentena, en cuya cima estuvo probablemente la pequeña fortaleza de Dok, próxima a Jericó, lugar de la muerte de Simón Macabeo (1Mac 16,15). (Foto F. A. Mella, Milán)





Escena de dolor. Plañideras egipcias en un fresco de la tumba de Nebamón e Ipuki, sepulcro n.º 181 de la necrópolis de Hôhah (Luksor). (Foto Lenhart & Landrock, El Cairo)

Bibl.: F. JOSEFO, *Ant. Jud.*, 13,7,4; 8,1. ABEL, I, pág. 376; II, pág. 307. SIMONS, §§ 1156-1158, 1201.

D. VIDAL

DOLOR. En los LXX y en el NT βάσανος, λύπη, ὀδύνη, πόνος. El hebreo no posee para el dolor un término unívoco, sino que utiliza perífrasis: *‘aššēbet*, «destrucción»; *yāgôn*, «pesar»; *maḥālāh* «enfermedad»; *mak’ôb*, «situación terrible»; *‘ēbel*, «aflicción»; *ḥābālīm*, «dolores de parto»; *makkāk*, «golpes», etc. En el lenguaje bíblico los sufrimientos anímicos y corporales son muy difíciles de distinguir entre sí. El sufrimiento espiritual se describe frecuentemente aun con imágenes de la esfera corporal y mediante descripciones realistas del comportamiento exterior de las personas a que atañen, cosa que ha de tenerse en cuenta en la interpretación de los Salmos penitenciales o de pasajes como el de Is cap. 53. No siempre que se habla de «heridas», «enfermedades», de un cruel dolor en las «entrañas» o en los «huesos», de «golpes», de «castigos corporales», de «atravesar» los miembros, etc., se trata de un sufrimiento corporal; pueden significar penas exclusivamente espirituales debidas a desengaños, persecuciones, calumnias o desgracias.

1. **TEOLOGÍA DEL DOLOR EN EL AT.** Según la concepción del AT, en el mundo todo dolor tiene al fin y al

cabo su causa en la perturbación de las relaciones entre Dios y el hombre producida por el pecado. Según Gn 3,16-19, Dios, como castigo del primer pecado, relacionó el nacimiento y la adquisición de los medios del sustento con dolores y fatigas para la humanidad. Por lo demás, el AT no vuelve a referirse al pecado original en la interpretación del sufrimiento; pero con frecuencia atribuye el dolor y la infelicidad de algunas personas¹ o de todo el pueblo² a pecados propios anteriores o a los de los antepasados³ (→ **Venganza**). Como recuerda los pecados de los hombres y la → **ira de Dios**, el dolor conduce al arrepentimiento y a la confesión de las culpas⁴. Pero el AT conoce también sufrimientos que no tienen su fundamento en la culpa individual o ajena. Así el justo padece por lo incomprensible que es para él el orden del mundo, dado que muchas veces el bueno sufre males y el malo goza de bienes⁵. Precisamente los hombres más fieles a Dios experimentan en su servicio desengaños, burlas y persecución⁶. Dolorosa para el justo es en especial la miseria y la obstinación del pueblo⁷. A causa del dolor, el justo muchas veces no sabe a qué atenerse en cuanto a la fidelidad de las promesas de Dios y se propasa hasta prorrumpir en vehementes reproches⁸, pero no puede apartarse de Dios, pues precisamente por el dolor se le despierta el ansia de una estrecha unión con Él⁹.

¹Gn 42,21-22; 2 Sm 12,5-12; Sal 38,4; 39,12. ²Lv 26,14-40; Dt cap. 28; Jue 2,1-4.11-18; 3,7-9; 6,1-7; Sal 106,6-7; Is cap. 3; Jer 4,18; 30,15; Lam 1,8; 2,14-17; 4,13-17. ³Re 22,13; 2 Cr 29,6. ⁴Sal 51; 130. ⁵Sal 73; Job cap. 9. ⁶Éx 5,20-23; Nm 11,11-15; Is 49,4; 50,6; 52,13-53,12; Jer 12,5-6; 20,7-18; Ez 24,15-18. ⁷Éx 5,22; 32,11-13; Is 22,1-4; Jer 4,19-31; 8,18-23; Miq 1,8-16; Sal 60,3-7; 79; 80,5-15; Lam 1,12-18; 2,10-13; Neh 1,4; Est 4,1,3; 2 Mac 3,16-22. ⁸Nm 11,11-15; Jer 12,1; 15,18; 20,7; Job caps. 7, 9, 19 y 30; Sal 22,2. ⁹Sal 17,15; 22-24-32; 84,3; Job 19,25-29; 29,2-5.

Así, el AT ve en el dolor un medio que Dios emplea para castigar como padre amoroso, que, en la educación de sus hijos, sólo los azota de mala gana¹, o lo considera una tribulación que Dios envía a fin de probar su fidelidad². El dolor del inocente tiene su más profundo sentido en Is cap. 53, Zac 12,10-14, 2 Mac 7,38 y Dan 3,39: el justo sufre en sustitución de los pecadores o del culpable pueblo de Dios. Por consiguiente, ningún dolor carece de sentido, pues ya sirva de castigo, ya de prueba y purificación, ya de expiación por lo demás, es condición indispensable de la salvación propia o la del pueblo de Dios³. Sólo en sus libros más tardíos conoce el AT el eficazísimo consuelo que hace soportable los más amargos sufrimientos: la esperanza en el más allá⁴. Únicamente los empedernidos y los depravados sufrirán un dolor punitivo sin fin⁵; para los justos y los arrepentidos, el dolor es sólo transitorio y supone siempre una gracia.

¹Jer 10,24; 30,11; 31,18; Lam 3,33; Sal 32. ²Gn cap. 22; Sal 30; Job *passim*. ³Is 66,9-10; Jer 30,6-7; Miq 4,10. ⁴Dan 12,1-2; Sab 3,5; 2 Mac cap. 7. ⁵Dan 12,2; Jdt 16,17; cf. Is 66,24.

2. EN EL JUDAÍSMO POSTEXÍLICO. En el judaísmo post-exílico prepondera la idea de que el dolor es un castigo de los pecados, aunque se le concibe como un dolor salutar, como una disciplina (*yissurim*) por medio de la cual se salvarían los individuos e Israel. No es ajena a la teología de este período la idea de que los justos inocentes sufren por los demás, cuyo dolor redundaría en beneficio de la salvación de todo el pueblo⁶. Antes del advenimiento del Mesías, habrá aún más dolor para el pueblo de Dios, si bien con él se acrecentará el júbilo mesiánico⁷. Pero no parece que el judaísmo del tiempo de Cristo esperara un Mesías sufriente.

⁶*Bērēhī Rabbā*, 44,5. a Gn 15,1; 4 Mac 6,29; 17,20 v. sig. ⁷Cf. STRACK-BILLERBECK, III, págs. 831-840; IV, págs. 977-986.

3. LA TEOLOGÍA DEL DOLOR EN EL NT. Jesucristo no excluye la idea de que la infelicidad y la enfermedad puedan ser castigo de los pecados¹. En ocasiones atribuye el dolor al poder de Satanás². Por otra parte, rechaza la creencia de que todo dolor sea la pena de los pecados propios o ajenos³. Él mismo tiene que sufrir por quererle el Padre⁴. Como hombre experimentó la amargura del dolor⁵, pero como siervo de Dios soportó la persecución y una dolorosa muerte a fin de redimir a la humanidad y de procurarle la salvación prometida⁶; su dolor tenía que preceder a su glorificación⁷.

Pero, al tener que hacerse semejante a Él todos los que se declaren discípulos suyos, también a ellos les corresponde sufrir, incluso a los propios discípulos de Jesús⁸.

¹Lc 13,1-5; Jn 5,14. ²Lc 13,16. ³Jn 9,3; Lc 16,19-31. ⁴Mc 8; 31; 9,31; Lc 13,32-33; Jn 18,11. ⁵Mc 14,34-39. ⁶Mc 10,35-45; 14,22-25; Lc 22,17-20. ⁷Lc 24,26. ⁸Mc 8,34-38; 10,38; Lc 9,23-24; 14,27.

El discípulo de Cristo tiene que renunciar a los goces de este mundo¹ y contar con ser perseguido por su prójimo². Jesús ensalza a los bienaventurados que padecen persecución, prometiéndoles el reino de los cielos³; los sufrimientos que esperan a los discípulos de Cristo son los inevitables dolores de alumbramiento que preceden a los goces del reino de Dios⁴. Cual Jesucristo, así piensan los apóstoles y la Iglesia primitiva. Varias veces se atribuye el dolor al poder del demonio⁵. La exclusión de la comunidad cristiana significa el abandono del pecador al poder del diablo, quien le atormenta con desgracias y enfermedades, pero sin que ello implique sin más una entrega a la condenación eterna, ya que se espera que el pecador se convierta por la impresión del castigo y al fin se salve⁶. También se acoge la idea, propia del AT y del judaísmo, de un dolor educador y purificador⁷, y como prueba⁸. El dolor es gracia, por lo cual el cristiano se alegra de ello⁹. Pero es sobre todo el dolor un honor, porque mediante él el justo se hace semejante a Cristo¹⁰. El dolor de los creyentes en Cristo es una continuación del dolor de Cristo¹¹; de ahí que redunde en provecho del «cuerpo de Cristo», de toda la Iglesia, y sirva para la salvación de todo el pueblo de Dios¹². Y aunque con ello no se exprese directamente la idea de la expiación en representación de los demás, hay que ver en el dolor de los cristianos una participación en los dolores exiatorios del Salvador representando a todos los hombres. Al esperar los discípulos de Jesús, tras el dolor de este mundo, el gozo eterno en la gloria de la resurrección, ni dolor ni muerte constituyen motivo alguno para angustiarlos ni entristecerlos, sino para alegrarlos¹³.

¹Mt 10,24-42. ²Mt 10,39; Mc 13,11-13; Jn 12,24 y sigs.; 15, 18-21. ³Mt 5,10-12; Lc 6,22-23. ⁴Jn 16,20-22. ⁵Act 10,38; 2 Cor 12,7. ⁶1 Cor 5,4-5; 1 Tim 1,20. ⁷Heb 12,4-11; Act 3,19. ⁸Rom 5,3-4; 1 Pe 1,7. ⁹Sant 1,2-4; 1 Pe 1,6. ¹⁰2 Cor 4,10; Flm 3,10; Gál 6,14. ¹¹2 Cor 1,3-6; Flm 3,10. ¹²Col 1,24; 2 Cor 4,12-16. ¹³Act 7,55-56; Rom 8,17-18; 2 Cor 4,17.

Bibl.: R. LICHTENHAN, *Die Überwindung des Leidens bei Paulus und in der zeitgenössischen Stoa*, en *ZThK*, 3 (1927), págs. 368-399. N. PETERS, *Die Leidensfrage im AT*, en *BZf.* 11/3-5, Münster 1923. E. BAULA, *Das Problem des Leidens in der Geschichte der israelitisch-jüdischen Religion*, en *Gunkel-Festschrift*, Göttinga 1923, págs. 214-260. A. JUNKER, *Jesus und das Leid*, Berlin 1925. L. B. PATON, *The Problem of Suffering in the Pre-exilic Prophets*, en *JBL*, 46 (1927), págs. 111-131. J. SCHNEIDER, *Die Passionsmystik des Paulus*, Leipzig 1929. H. H. ROWLEY, *Submission in Suffering*, Cardiff 1942. J. STAMM, *Das Leiden des Unschuldigen in Babylon und Israel*, Zurich 1946. F. VALENTE, *Il dolore nella Bibbia*, Verona 1947. K. H. SCHELTKE, *Die Passion Jesu in der Verkündigung des NT*, Heidelberg 1949. F. F. SUTCLIFFE, *Providence and Suffering in the Old and New Testament*, Edinburgh 1955. J. A. SANDERS, *Suffering as Divine Discipline in the OT and in the Post-biblical Judaism*, Rochester 1955. J. SCHARBERT, *Der Schmerz im AT*, Bonn 1955. J. COSTE, *Notion grecque et notion biblique de la souffrance éducatrice*, en *RSR*, 43 (1955), págs. 481-523. R. BULTMANN, en *ThW*, IV, págs. 314-325. W. MICHAELIS, en *ThW*, V, págs. 903-925. J. SCHARBERT - J. SCHMID, en *Bibeltheologisches Wörterbuch*, edit. por J. B. BAUFER, Graz-Viena-Colonia 1959.

J. SCHARBERT

DOMINACIONES. → Angelología judía y cristiana.

DOMINGO. Domingo, de la expresión latina *Dominica dies* («día del Señor»), ha sufrido una larga evolución. En un principio, los cristianos no tenían palabra especial para designarlo. Los Hechos de los Apóstoles

se sirven de la terminología judía (*una sabbatorum*)¹, pero en el Apocalipsis ya aparece por primera vez la excepción «en el día dominical» (ἐν τῇ κυριακῇ, ἡμέρῃ)². En el siglo II, encontramos ya bastante extendida la fórmula del «día del Señor» que en los medios helenizados era llamado «día del sol».

1. **DÍA DEL SEÑOR EN EL AT.** Los profetas, con rara unanimidad, presenta el «día del Señor» (heb. *yôm yêhōwâh* [Yhwh]), el gran día, como terrible y temible, aunque siempre hay en el contexto un motivo de esperanza³. El mismo acento encontramos en las palabras de Cristo al anunciar el fin del mundo y en el Apocalipsis⁴. El día del Señor significa «rendir cuentas». Por esta causa los profetas invitan a la conversión y a la penitencia⁵. Junto con esta idea, los profetas señalan que el juicio irá acompañado y seguido de un renacimiento y paz definitivos⁶. El día del Señor viene para cribar a las naciones⁷, pero se hará una excepción para los que queden del pueblo de Dios: de la casa de David saldrá un brote que será el Salvador universal y Rey eterno del nuevo pueblo de Dios⁸. Este pueblo nuevo Dios lo reunirá en Sión⁹.

¹Act 20,7; cf. 1 Cor 16,2. ²Ap 1,10. ³Am 5,18; Sof 1,7-14, etc. ⁴Mt 24,21 y sigs.; Mc 13,21 y sigs.; Lc 21,25 y sigs.; Ap 6,17. S. of 2,3. ⁵Cf. Is 11,6; Ez 37,4 y sigs. ⁶Is 30,28. ⁷Is 11,1. ⁸Jl 3,4-5; Mal cap. 3; Is 30,26.

2. **DÍA DEL SEÑOR EN EL NT.** Esta renovación por medio de un juicio estaba anunciada para el fin de los tiempos¹, y san Pablo nos dice que esta promesa se ha cumplido en Cristo². El Padre ha enviado a su Hijo para salvar y no para condenar³, pero el juicio era necesario y comenzó con la venida de Cristo⁴. Los hombres se juzgaron a sí mismos al tomar posición frente a Cristo; sin embargo, Cristo, con su sacrificio y muerte, cambió en bendición la maldición que pesaba sobre la humanidad⁵ y lo trágico del día del Señor o de Yahweh ha sido mitigado a causa de los elegidos⁶. Ya Sofonías vio llegar el día del Señor bajo la imagen de un sacrificio⁷. Con ello el juicio ha cambiado de aspecto. Por el sacrificio se llega a la resurrección que es la consumación de la obra de Cristo. El cristiano viene a ser, por esta causa, hijo de la resurrección⁸ y la participación en la resurrección no es para condenación, sino para vida⁹. La Iglesia vivió muy pronto este misterio de la resurrección y le ayudó a ello la actuación de Cristo. La tarde del día de la resurrección, Jesús se hace visible a los apóstoles reunidos¹⁰. La semana siguiente, Juan presenta a los apóstoles reunidos de nuevo y a Jesús en medio de ellos¹¹. La venida del Espíritu Santo aconteció en la fiesta judía de Pentecostés que coincidía con el domingo. En estos hechos, la Iglesia vio una invitación a guardar el día de la resurrección como el «día del Señor», Yahweh, aplicado a Jesucristo. Nuestro *domingo*, estrechamente relacionado con la resurrección, recibirá el nombre de *Pascua*: la Pascua semanal, ya que por el triunfo del Señor hemos pasado de la muerte a la vida.

¹Mic 4,1. ²Gal 4,4. ³Jn 3,17; Lc 9,56. ⁴Jn 12,31. ⁵1 Pe 2,24. ⁶Mt 24,22; Mc 13,20. ⁷Sof 1,7 y sigs. ⁸Lc 20,26. ⁹Jn 5,29. ¹⁰Lc 24,36 y sigs.; Jn 20,19 y sigs. ¹¹Jn 20,26.

3. **DÍA DEL SEÑOR EN LA TEOLOGÍA.** Para la teología, el domingo es: a) El día del Señor, el día de Jesús

resucitado. Es, ante todo, el día del triunfo de Jesús sobre la muerte, el día en que ha manifestado que era de verdad el Señor. b) Día consagrado a Dios. Para demostrar que todo viene de Dios, los hombres le han consagrado templos y lugares en el espacio y días en el tiempo. c) Día del hombre. Día de descanso para que no olvide su dignidad de hombre y no sea absorbido por el trabajo. d) Día de la comunidad cristiana. Desde el principio fue una jornada comunitaria. Los cristianos se reúnen para vivir colectivamente en este día la resurrección. El domingo debe prefigurar una vez por semana la reunión de los elegidos en torno a Dios en la gloria.

Bibl.: H. DUMAINE, *Dimanche*, en *DACL*, IV, págs. 858-994. L. LOLOIR, *Le sabbat judaïque, préfiguration du dimanche*, en *MD*, 9 (1947), págs. 38-51. G. JACQUEMET, *Dimanche*, en *Catholicisme*, III, págs. 811-826. Y. M. J. CONGAR, *La Théologie du dimanche*, en *Le Jour du Seigneur*, París 1948, págs. 131-180. H. M. FERRET, *Les sources bibliques*, en *Le Jour du Seigneur*, París 1948, págs. 39-105. R. GUARDINI, *Le Jour sacré dans l'histoire du salut*, en *Le Jour du Seigneur*, París 1948, págs. 181-198. S. BARTINA, *Apocalipsis de san Juan*, Madrid 1962, págs. 610-611.

P. FRANQUESA

DOMINGO, Carta apócrifa del. Este curioso documento se presenta a sí mismo como una carta escrita por Jesucristo en persona y bajada del cielo hasta el altar de San Pedro en Roma. Hace extraordinario hincapié en la observancia del descanso dominical y conmina con graves penas a sus infractores. Ya en el siglo VI se refiere a él Liciniano, obispo de Cartagena, en su epístola a Vicente, obispo de Ibiza (cf. Vega). De la difusión de este escrito son buena prueba las numerosas versiones y recensiones griegas, siríacas, armenias, etiópicas, árabes, karschunies, latinas, rusas, rumanas, flamencas, etcétera, en que ha llegado hasta nosotros.

Bibl.: M. BITTNER, *Der vom Himmel gefallene Brief Christi in seinen morgenländischen Versionen und Rezensionen*, en *Denkschriften der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften. Phil. Hist. Kl.*, 51, Viena 1905. J. GESSLER, *Eenbrief uit den hemel. Nederlandsche en andere versies van den Christusbrief*, en *Philologische Studien*, 7 (1936), pág. 27 y sigs. A. C. VEGA, *Scriptores Ecclesiastici Hispano-Latini III*, El Escorial 1944. A. DE SANTOS OTERO, *Los Evangelios Apócrifos*, Madrid 1956, págs. 712-725.

A. DE SANTOS OTERO

DOMINIO TERRENO UNIVERSAL DE DIOS SEGÚN EL AT. De importancia decisiva para la recta comprensión del dominio terrestre universal de Dios, así en el AT como en el NT, es el concepto βασιλεία τοῦ Θεοῦ («reino de Dios»), igual que el modo y medida como el reino de Dios ha llegado a ser realidad sobre la tierra. El dominio mundial es una nota esencial del «señorío regio de Dios», y por eso es una concepción genuinamente religiosa y no profana; en ella, el dominio de Dios recibe forma fácilmente perceptible.

1. Este dominio, que es universal según su extensión¹ y netamente religioso por su esencia², tal como lo concibe el AT, queda determinado en su propia manera de ser, en primer, lugar por su titular. El primero y más importante poseedor del señorío mundial es Yahweh. En todo el AT es frecuente la afirmación: «Yahweh tiene y posee el gobierno del mundo en sus manos». La creación del mundo es el título para la realeza terrena universal

de Yahweh³, la cual repercutió de manera profunda en la vida de Israel, tanto religiosa como privada. Como juez de la tierra⁴, como guerrero y caudillo⁵, y como señor de la paz⁶, Yahweh hace uso de este dominio mundial. No puede ofrecerse ningún punto de apoyo seguro en el AT sobre el principio del reino mundial de Dios en tiempo histórico, ni tampoco siquiera en el escatológico: Yahweh es rey desde siempre. El reino de Dios no exige sólo una obediencia exterior; más aún, implica la total exigencia intensiva y extensiva de una conducta eticorreligiosa por parte de todos los hombres.

¹Sal 72,8; Zac 9,10; Eclo 44,21. ²Gn 1,21-3; Is 2,2-4; 25,6-8; Zac 8,20-23; Dan 6,26-27; 7,27. ³Éx 19,5; Is 41,1-5; Jer 27,5; Zac 1,10-11; Dan 4,14.22.29; Sal 24,1; 46,7; 93,1; 94,10; 95,3-5; 145,13. ⁴Gn 18,25; Jue 11,27; Am 5,18-20; Is 8,5-10; 14,24-27; Jer 1,14-15; Ez caps. 38-39; Hab 1,5-17. ⁵Jos 10,14; 23,10; Is 59,16-19; 66,15-17; Sal 24,8; Is 5,25 y sigs.; 10,24-27; Jer 5,15; 6,27-28; Miq 4,11-13; Jl 4,9-11; Sal 76,4. ⁶Is 11,9; 25-6,8; Miq 4,1-4.

2. La posición general de dominador que, según Gn 1,28, Dios se reserva y exige como deber a todos los hombres y de cuyo ejercicio se habla por primera vez en Gn 10,8-12¹, se convierte particularmente, después de la promesa programática de Dios a Abraham², en un deber religioso de Israel frente a todo el mundo. En una línea evolutiva de lugares de la Escritura orgánicamente unidos³, este deber queda más aclarado y, en el progreso de la revelación, elevado al nivel eticorreligioso de una relación sobrenatural de los hombres con Dios.

¹Cf. Sal 8; Eclo 17,4. ²Gn 12,1-3. ³Éx 19,5-6; Am 9,9-11; Abd vers. 15-21; Jl cap. 4; Is 11,11-16; Dan 7,18.22.27; Sab 3,8.

3. Para implantar el derecho de este dominio religioso sobre la tierra, Dios suscita, en el curso de la historia de la revelación veterotestamentaria, reyes terrenos, que — contrariamente a los reyes de los antiguos pueblos orientales vecinos de Israel —, solamente debían desempeñar la función de representantes del misericordioso y justo Dios-Rey¹.

¹1 Sm 9,16; 10,1; 12,14-15; 2 Sm 5,2-3; Sal 18,44-51; 20,7; 61,7-8; 101.

4. Pero todavía el reinado terrestre tiene una más profunda significación, según el plan de Dios: llega a ser fundamento primario para la expectación del Mesías, que es el lugarteniente de Dios, κατ' ἐξοχήν, en el gobierno religioso del mundo. En otros pasajes¹, su figura se propone como la del príncipe definitivo de la paz. En la forma transformada del Siervo de Dios paciente, que expía respectivamente por los «muchos», y que ofrece su vida², le da como propias todavía una serie de características mesianicorregias. Por lo cual queda justificado el señalar de manera especial los anteriores predicados regios (cf. la novísima bibliografía Engnell, V. de Leeuw). Finalmente como Hijo del Hombre trascendente y venido del cielo³ es entronizado como dominador del universo en el tribunal celeste.

¹Gn 49,8-12; 2 Sm 7,14-16; Is 7,14; 9,1-6; 11,1-9; Miq 5,1-3; Zac 9,9-10; Sal 2; 72; 110. ²Is 42,1-7; 49,1-9; 50,4-9; 52,13; 53,12. ³Dan 7,1-13.

Vista de la comarca de Silōh, centro de un antiguo santuario israelita relacionado con la vida de Samuel, Elí y sus hijos. Ana proclamó en ella, en su canto de acción de gracias por haber quedado libre de la esterilidad, el dominio terreno de Dios. (Foto V. Vilar, Archivo Termes)





*Ain Kārim. Santuario y lugar de la Visitación. Según la tradición, estos parajes oyeron la proclamación del absoluto dominio de Dios sobre la tierra en los cánticos de María y Zacarías. (Foto P. Termes)

5. En la historia de la revelación el dominio de Dios no pudo llegar a ser plena realidad, como hubiera tenido que ser, a causa de la continua infidelidad de Israel. Se orienta, pues, hacia una implicación escatológica que empieza en los tiempos mesiánicos. Porque antes de su realización definitiva está el juicio sobre Israel y los pueblos paganos¹. Después, este dominio de Dios abarcará, en una nueva Alianza², de una dilatación ilimitada en el espacio³ y de eterna duración⁴, a los hombres que han sido elevados a la altura de la santa proximidad de Dios⁵, con corazón transformado⁶ y fácil conocimiento de Dios. Una decisiva transformación de la naturaleza⁷ ofrecerá una base para una paz total de los pueblos⁸ que llevará a los hombres a una desconocida proximidad con Dios⁹ y con ello la antiquísima nostalgia del corazón humano será definitivamente acallada.

Han fallado los diferentes intentos de explicar la idea veterotestamentaria del dominio mundial como cosa meramente mundana (von Gall, Gressmann, Gunkel) o cultural (Mowinckel, escuela de Uppsala). Más bien es necesario considerarla en último lugar según los datos de la revelación del AT con Dürr, Eichrodt y von Rad. En el curso del desarrollo general de la revelación del AT, esta idea de dominio mundial terrestre, permanece siempre viva, marca la dirección de este desarrollo y refleja con conveniente claridad en los diferentes estadios de la revelación el gradual crecimiento del reino y del dominio de Dios.

¹Is 24,27; Ez caps. 38-39. ²Jer 31,31-34. ³Sal 72,8; Zac 9,9-10. ⁴Dan 7,13; 18,27. ⁵Dan 7,13.18.27. ⁶Ez 36,26. ⁷Is cap. 35; Os 2,20. ⁸Is 2,4. ⁹Is 25,6-8.

Bibl.: H. GUNKEL, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religions-geschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Apk 12*, Göttinga 1921. S. MOWINCKEL, *Psalmen-Studien II*, Cristiania 1922; id., *He That Cometh*, Oxford 1956. L. DÜRR, *Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandservartung*, Berlin 1925. A. VON GALL, *Βασιλεία τοῦ Θεοῦ*, Heidelberg 1926. H. GRESSMAN, *Der Messias*, Göttinga 1929. I. ENGNELL, *Studies on Divine Kingship in the Ancient Near East* (Diss.), Upsala 1943; id., *The Ebed-Yahweh-Songs and the Suffering Messiah in «Deutero-Isaiah»*, en *BJRL*, Manchester 31 (1948), págs. 56-96. M. NOTH, *Gott, König und Volk im AT*, en *ZThK*, 47 (1950), págs. 157-191. H. J. KRAUS, *Die Königsherrschaft Gottes im AT*, Tübinga 1951. H. GROSS, *Weltherrschaft als religiöse Idee im AT*, en *BBB*, 6, Bonn 1953; id., *Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im Alten Orient und im Alten Testament*, en *Trierer Theol. Studien*, 7, Tréveris 1956. A. ALT, *Gedanken über das Königtum Jahwes*, en *Kleine Schriften*, I, Munich 1953, págs. 345-357. G. WIDENGREN, *Sakrales Königtum im AT und im Judentum*, Stuttgart 1955. V. DE LEEUW, *De Ebed-Jahweh-Prophetieën*, Assen 1956. M. BUBER, *Königtum Gottes*, Heidelberg 1956. W. EICHRODT, *Theologie des AT*, I, Stuttgart-Göttinga 1957. J. BONSURVEN, *Le Regne de Dieu*, Paris 1957. G. VON RAD, *Theologie des AT*, Munich 1957.

H. GROSS

DOMINIO TERRENO UNIVERSAL DE DIOS SEGÚN EL NT. El dominio mundial en el NT aparece, en primer término, usurpado por el demonio, que tiene la osadía de ofrecerlo a Jesús con la condición de que se le someta, pretensión que rechaza el Salvador, recordando al tentador el título absoluto e inalienable de

Dios a ser adorado y servido por todas sus criaturas¹. El poder manifiesto por Jesús en la liberación de los demoniados, era una señal del derrumbamiento del imperio satánico y del advenimiento del Reino de Dios². Su venida estaba ordenada a «destruir las obras del diablo»³, «el príncipe de este mundo», que comenzaba a ser arrojado de sus dominios por la predicación evangélica⁴. Con respecto al hombre, sometido después del pecado a la enfermedad y a la muerte, y a la tiranía del demonio, son también los milagros obrados por Jesús principio de la liberación y prenda de victoria sobre el imperio de Satanás. En algunos casos, la enfermedad se relaciona con la posesión diabólica⁵. En general, el señorío desplegado por Cristo en la curación de mudos, ciegos, cojos y toda clase de enfermos, era considerado como una manifestación del poder divino⁶. Él mismo curó al paralítico de Cafarnaúm para demostrar que tenía también la prerrogativa divina de poder perdonar los pecados⁷. Al arrancar a la muerte sus víctimas — el hijo de la viuda de Naim⁸, la hija de Jairo⁹ y Lázaro¹⁰ — aparecía Jesús como vencedor de esta pavorosa dominadora del género humano. En orden al mundo material, el poderío de que hace gala Jesús, dominando con su palabra los vientos y el mar¹¹, caminando sobre las olas y calmando la tempestad¹², secando instantáneamente con su maldición la higuera¹³, convirtiendo el agua en vino¹⁴, multiplicando una y otra vez los panes¹⁵, y atrayendo a las redes de Pedro una maravillosa cantidad de peces¹⁶, son demostraciones de que todas las criaturas se manifiestan dóciles al imperio divino, como en la alborada de la creación.

Consciente de su filiación divina natural, Jesús proclama su dominio absoluto sobre todas las cosas, presentándose como único conocedor de los misterios del Padre y portavoz plenipotenciario de la revelación, que se ha complacido en comunicar a sus discípulos, depositarios a perpetuidad del poder de quebrantar el imperio satánico¹⁷.

Lo mismo que el Padre, Jesús da la vida temporal y eterna a quien quiere¹⁸, dependiendo de su sentencia inapelable la vida o la condenación eterna de todos los hombres¹⁹, avocados inexorablemente a su tribunal en el último juicio²⁰.

Pero Jesús proclamó también solemnemente ante el representante del imperio romano que su reino no era de este mundo²¹ y reconoció la obligación de acatar las órdenes de las autoridades legítimamente constituidas, al mandar dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios²², trazando así la frontera entre los intereses espirituales y eternos, confiados exclusivamente a la custodia y definición de la Iglesia, y los temporales y materiales, en orden a tutelar el bien común, la recta administración del Estado.

¹ Mt 4,8-9; Lc 4,5-8. ² Mt 12,25-29; Lc 11,17-22; cf. Mc 3,23-27. ³ Jn 3,8. ⁴ Jn 12,31; Lc 10,17-18. ⁵ Mt 12,22-23; Lc 11,14. ⁶ Mt 15,29-31; Mc 7,37; Jn 3,2. ⁷ Mt 9,1-8; Mc 2,1-12; Lc 5,17-26. ⁸ Lc 7,11-17. ⁹ Mt 9,23-26; Mc 5,35-42; Lc 8,49-56. ¹⁰ Jn 11,36-44. ¹¹ Mt 8,27; Mc 4,41; Lc 8,25. ¹² Mt 14,26-33; Mc 6,48-51; Jn 6,18-21. ¹³ Mt 21,17-22; Mc 11,11-14.20-21. ¹⁴ Jn 2,1-11. ¹⁵ Jn 6,1-15; Mt 14,13-21; Mc 6,33-34; Lc 9,11-17; cf. Mt 15,32-38; Mc 8,1-9. ¹⁶ Lc 5,4-9; Jn 21,4-11. ¹⁷ Lc 10,16-22; cf. Mt 11,25-26. ¹⁸ Jn 5,21; 17,2. ¹⁹ Jn 5,22-30; Mt 25,31-46. ²⁰ Mt 24,30-31; Mc 13,26-27; Lc 21,27-28; Act 10,42; 2 Tim 4,1; 1 Pe 4,5; Ap 20,11-15. ²¹ Jn 18,33-37. ²² Mt 22,21; Mc 12,17; Lc 20,25; cf. Rom 13,15.

Puesto Cristo por Dios como piedra angular de la economía de la salvación, en Él tienen pleno cumplimiento todos los vaticinios del AT, relacionados con el reino universal y eterno de Yahweh y del Mesías, cuya índole esencialmente espiritual estaba ya latente en las características singulares de la monarquía hebrea, señaladas por J. de Fraine.

Jesús desautorizó la interpretación temporal de la restauración mesiánica, soñada por sus contemporáneos, como lo muestra su respuesta a las pretensiones de los hijos del Zebedeo¹ y a la ingenua pregunta de los apóstoles: «Señor, ¿en esta sazón vas a restablecer el reino de Israel?»². Sin embargo, la idea de la dominación mundial, vinculada a la casa de Jacob y al trono de David por las antiguas profecías³, matiza las primeras fórmulas del mensaje evangélico⁴, transportando el lenguaje veterotestamentario, evocador de un mesianismo ceñido al pueblo de Israel, a un plano universal, que abarca todos los pueblos y naciones.

La liberación del yugo extranjero, que proclama Zacarías como cumplimiento de las antiguas promesas y de fidelidad a la santa Alianza, desemboca en la libertad de servir al Señor en santidad y justicia, en la remisión de los pecados y en la aparición de un «sol naciente», que desde lo alto iluminará «a los que están sentados en tinieblas y sombras de muerte», y para enderezar los pies de la humanidad «por el camino de la paz», cifra de todos los bienes⁵. De manera parecida busca el anciano Simeón en el troquel de los vaticinios de Isaías⁶ la expresión de la salud mesiánica⁷, mientras la Virgen María, en el *Magnificat*, evoca el cántico de Ana, la madre de Samuel, destacando la liberación de los oprimidos y necesitados, y la humillación y despojo de los potentados y de los ricos, como características del cumplimiento de las promesas hechas por Dios a los patriarcas⁸.

La implantación del dominio de Dios en el mundo había de ser realizada por Cristo mediante la humillación, la obediencia, el sufrimiento y la muerte ignominiosa en la cruz, no por el temor de los castigos divinos⁹. El mismo Jesús señaló su exaltación sobre la cruz como la fase inicial de su victoria sobre el mundo, el demonio y la voluntad de los hombres¹⁰.

Parece como si la cruz fuese el trono desde el que Cristo ejerce su dominio sobre las almas, para darles la vida eterna¹¹. Jesús contrapone su manera de dominar sobre los hombres a la de los reyes y príncipes de este mundo, en un pasaje que termina anunciando a sus discípulos la participación en el reino de la gloria¹².

La humillación voluntaria de Cristo hasta la muerte en la cruz ha sido, según san Pablo, la causa de su exaltación gloriosa al dominio mundial¹³.

¹ Mt 20,20-23; Mc 10,35-40; cf. Lc 19,19. ² Act 1,6. ³ 2 Sm 7,12-16; Is 9,6; Dan 7,14. ⁴ Lc 1,31-33. ⁵ Lc 1,68-79. ⁶ Is 42,6; 46,13; 49,6; 52,10. ⁷ Lc 2,29-32. ⁸ Lc 1,46-55; 1 Sm 2,1-10. ⁹ Jn 3,13-17; 6,38-40; 10,17-18. ¹⁰ Jn 12,31-33. ¹¹ Jn 3,14-15; 6,37-40.44; 14,3; 17,24. ¹² Lc 22,25-30; cf. Mt 19,28; 20,25-28; Mc 10,42-45. ¹³ Flp 2,5-11.

La marcha triunfal de Cristo a través de todos sus dominios está resumida con dos palabras: «bajar» y «subir», alusivas a su encarnación o a su descendimiento a los infiernos, y a su ascensión a los cielos, desde

donde reparte como soberano sus dones a la humanidad regenerada: «Y eso de que “subió”, ¿qué es, sino que también descendió a las partes más bajas de la tierra? El que descendió es el mismo que también subió por encima de todos los cielos, para llenarlo todo»¹. Con este recorrido cósmico, Cristo toma posesión del universo, realizando el misterioso designio de Dios de poner bajo su caudillaje «todas las cosas, las de los cielos y las de la tierra»². Ha sido la suprema manifestación del poder soberano de Dios ante los creyentes, por la fuerza «que desplegó en Cristo, resucitándole de entre los muertos y sentándole a su diestra en los cielos, por encima de todo principado...»³.

La última fase de la implantación del reino de Dios sobre la tierra coincide con la resurrección universal, después de haber arrollado y sometido a todos sus enemigos. La trompeta, instrumento a la vez litúrgico y guerrero, dará la señal de la victoria definitiva de Cristo sobre la muerte y el pecado⁴.

La perspectiva de la victoria final no impide que los cristianos, individual y colectivamente, deban luchar contra los enemigos visibles e invisibles⁵. Es en un ambiente de persecución religiosa, cargado de peligros de apostasía y de reminiscencias mosaicas, en el que la epístola a los Hebreos evoca el dominio mundial de Dios y de Cristo, suavizando las aristas bélicas tradicionales con gestos de humana compasión y ritos de liturgia celestial. Realizando una profecía de Isaías⁶, el trono, emblema de autoridad y de realeza⁷, es llamado aquí «trono de la gracia»⁸, en contraposición al tribunal de justicia, para dar a entender que el imperio de Cristo es ante todo reino de amor y de misericordia. Por lo demás, la amplitud de sus poderes y la presentación de títulos sigue una línea paralela a la de los demás escritos de san Pablo, subrayando expresamente la superioridad de Cristo sobre los ángeles y la de la nueva Alianza sobre la antigua⁹.

La muerte redentora es otro de los títulos de Cristo al dominio universal en su nueva organización¹⁰.

El dominio mundial de Dios y del Cordero tienen en el Apocalipsis una escenificación litúrgica y una orquestación bíblica grandiosa, en consonancia con el escenario de la Jerusalén celestial, a donde confluyen los más significativos vaticinios de los profetas, a la luz de un cielo nuevo y de una tierra nueva¹¹. Ya desde el saludo, Juan se presenta «de parte de Jesucristo, el testigo fiel, el primogénito de los muertos y el príncipe de los reyes de la tierra»¹².

Como descendiente de David y heredero de su trono¹³, es constituido «primogénito»¹⁴, con dominio absoluto sobre todos los reyes y pueblos del universo y el poder incontrastable de aniquilar a todos sus enemigos¹⁵.

Descendiendo del cielo en caballo blanco, símbolo de victoria, lleva escrito sobre su manto y en su muslo, o en la bandera que tremola: «Rey de reyes y Señor de señores»¹⁶.

Las catástrofes cósmicas que jalonan las etapas de la lucha del imperio diabólico contra Cristo, representado históricamente por el imperio romano, tienen su último episodio en el juicio universal contra las naciones, cuando el mar, la muerte y el «infierno» entreguen sus muertos, para ser juzgados cada uno según sus obras,

siendo arrojado al estanque del fuego quien no fue hallado escrito en el libro de la vida¹⁷.

Por su muerte y resurrección, Cristo, el Cordero pascual, inmolado por la salvación del pueblo escogido¹⁸, había alcanzado la victoria sobre Satán y sobre el mundo, siendo digno de recibir el libro de los destinos de la humanidad y las adoraciones de todas las criaturas¹⁹.

Fuera de la Jerusalén celestial, y privados de los beneficios de la renovación total de la creación²⁰, quedan los «perros» y «cuantos aman y obran mentira»²¹.

Pero a la entrada del reino de Cristo se seguirá leyendo la consumación de los siglos: «Yo soy la raíz y el linaje de David, la refulgente estrella matutina. Y el Espíritu y la desposada dicen: “Ven”. Y el que oye, diga: “Ven”. Y el que tenga sed, venga: y el que quiera tome de balde agua de vida»²².

La primera generación cristiana reconocía el dominio mundial de Jesús mediante la fórmula litúrgica con que expresaba su ansia por la segunda venida del Señor: «Ven, Señor Jesús»²³. *Maranatha*: «¡Señor, ven!»²⁴.

¹Ef 4,9-10. ²Ef 1,10. ³Ef 1,20-23; cf. Col 1,15-20. ⁴1 Cor 15,50-57. ⁵Ef 6,11-12. ⁶Is 16,5. ⁷2 Sm 7,16; Neh 3,7; Ap 2,13. ⁸Heb 4,16. ⁹Heb 1,3-13. ¹⁰Heb 2,5-9. ¹¹Ap 21,1. ¹²Ap 1,5-6-8. ¹³Sal 89,21; Is 55,3-4; Zac 12,8; Ap 5,5; 22,6. ¹⁴Sal 89,28; Is 54,4; Dan 13,14; Ap 19,16; Col 1,18. ¹⁵Sal 89,24; Is 54,15; Zac 12,4-7; Dan 13,11-12; Ap 14,19-20; 19,16. ¹⁶Ap 17,14; 19,16; Dt 10,17; 2,Mac 13,4. ¹⁷Ap 20,12-15. ¹⁸Ex cap. 12; cf. Is 53,7; Act 8,8,32; 1 Pe 1,19; Jn 1,29,36. ¹⁹Ap 5,12-14. ²⁰Ap 21,1; Mt 19,28; Rom 8,19-23; cf. 2 Pe 3,13. ²¹Ap 22,15. ²²Ap 22,16-17. ²³Ap 22,20. ²⁴1 Cor 16,22.

Bibl.: K. PRÜMM, *Herrscherkult und Neues Testament*, en *Bibl*, 9 (1928), págs. 3-25, 129-142, 289-301. A. VERGOTE, *L'exaltation du Christ en croix selon le quatrième évangile*, en *ETHL*, 28 (1952), págs. 5-23. L. CERFAUX, *Kyrios*, en *DBS*, V, cols. 200-228. W. FOERSTER, *Kύριος*, en *ThW*, III, págs. 1038-1094. J. DE FRAINÉ, *L'aspect religieux de la royauté israélite*, en *AB*, 3, Roma 1954. O. CULLMANN, *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübinga 1957, págs. 200-244. W. GROSSOUW, *La glorification du Christ dans le quatrième évangile*, en *RechB*, III, Lovaina 1958, págs. 135-145. R. SCHNACKENBURG, *Gottes Herrschaft und Reich*, Friburgo de Br. 1959. W. THÜSING, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium*, en *NA*, XXI, 1-2, Münster de Westf. 1960.

J. PRADO

DOMMIM. Nombre que ofrece, en la traducción de san Jerónimo, el lugar denominado en el texto hebreo → **Pas Dammim**.

DONES DEL ESPÍRITU SANTO. La expresión «dones del Espíritu Santo» tiene una doble acepción en Teología: a) La equivalente a «carisma» o manifestación extraordinaria del Espíritu de Dios en una persona en orden a la edificación de los fieles. b) La específica de la teología escolástica de «don» espiritual como hábito sobrenatural superior incluso a las virtudes infusas, es decir, la más alta manifestación de la inhabitación de Dios en el alma del justo, que en un proceso avanzado de santificación se deja llevar sin obstáculos por las mociones del Espíritu Santo. En cuanto a la primera acepción, la Biblia nos brinda muchos textos en los que se habla de las manifestaciones extraordinarias del Espíritu de Dios.

En el AT no es raro que el «Espíritu» de Dios se apoderara esporádicamente de determinados personajes para realizar hazañas desmesuradas en beneficio de la comunidad israelita, como Gedeón¹, o para conferir



Restos del foro de Samaria. En esta ciudad, Simón Mago pretendió comprar a san Pedro el don de comunicar el Espíritu Santo y el de gozar de los carismas. (Foto Ubieta, Archivo Termes)

el don de profecía a sus siervos. En Jl 3, 1 y siguiente, se presentan los tiempos mesiánicos como la era de la plena efusión del «Espíritu» divino, que tiene por efecto toda clase de visiones, revelaciones y profecías en todos los estratos sociales.

¹Jue 6,34.

San Pedro vio cumplida esta profecía en el don de lenguas del día de Pentecostés¹. En Samaria, Simón Mago trató de comprar el «don de Dios»², o efusión del Espíritu Santo, como consecuencia de la imposición de manos de los apóstoles. San Pablo enumera los diversos «dones» que provienen del mismo «Espíritu», que es el «Señor Dios que obra todas las cosas en todos»³. La enumeración es muy detallada y abarca las más diversas manifestaciones carismáticas espirituales: «La palabra de sabiduría y de ciencia, la fe, el don de curaciones, operaciones de milagros, la profecía, el discernimiento de espíritus, diversidad e interpretación de lenguas». Esta prolija enumeración tiene por objeto describir las diversas manifestaciones del «Espíritu» en la primitiva comunidad cristiana en la que abundaban los carismas. En la mente del apóstol todos estos «dones» no tienen valor sino en la medida en que contri-

buyen a la edificación de la Iglesia, y han de ser apreciados según este módulo, pero no han de considerarse como esenciales a la vida del cristiano, ya que la base de la vida espiritual es la «caridad»⁴.

¹Act 2,14-15. ²Act 8,20. ³1 Cor cap. 12. ⁴1 Cor 13,1-2.

Respecto a la segunda acepción de «don» del «Espíritu Santo» (en el sentido escolástico estricto), no es fácil encontrar base escrituraria, ya que el famoso texto de Is 11,1-2, tan traído al efecto por los manualistas, se refiere a las cualidades excepcionales del Mesías como príncipe, como hombre *público*, rector de la comunidad mesiánica: «Descansará sobre Él el espíritu de Yahweh, espíritu de sabiduría, de entendimiento, el espíritu de consejo y de fortaleza, el espíritu de ciencia y de temor de Dios, y su respirar será en el temor de Yahweh». Por elegancia literaria la versión griega traduce el «temor de Dios» hebreo por «piedad» y «temor». De ahí el famoso número «septenario» de la liturgia y de la tradición patristica y teológica. En realidad no debe insistirse en ello, ya que en el texto original no lo justifica y, por otra parte, el fragmento es rimado y exige *seis* términos que se correspondan, y los vocablos «sabiduría, ciencia e inteligencia» parecen sinónimos

acumulados por el hagiógrafo de modo redundante para resaltar la perspicacia extraordinaria y la prudencia del príncipe ideal, el Mesías. De hecho, en Éx 31,3 se dice del orfebre del tabernáculo, Bēšal'ēl: «Le ha llenado el *Espíritu de Dios de sabiduría, de entendimiento y de ciencia*, para que realizara toda clase de obras con habilidad y perfección», «para proyectar, para labrar el oro, la plata, para tallar piedras y engastarlas, para tallar la madera». En ambos textos los vocablos «sabiduría, ciencia y entendimiento» son sinónimos para destacar la extrema habilidad con que el orfebre Bēšal'ēl y el Mesías deben llevar a cabo su cometido. Los Santos Padres ven cumplida la profecía de Isaías en la efusión del «Espíritu» sobre Jesús en el bautismo^A. En general dependen en su interpretación de la versión griega y hablan de *siete* dones o cualidades de Cristo, pero en el sentido de *plenitud* de todos los dones espirituales conforme al sentido plenario de «siete» en la Biblia.

^A JUSTINO, en PG, 6,683.

Bibl.: B. MARÉCHAUX, *Les charismes du St. Esprit*, Paris 1921. F. CEUPPENS, *De prophetis messianicis in AT*, Roma 1935, págs. 262-263. *DThC*, IV, cols. 1728-1781. *DBS*, I, cols. 1233-1274. HAAG, cols. 540-541. E. B. ALLO, *Première Épitre aux Corinthiens*, Paris 1935, págs. 317-386.

M. GARCÍA CORDERO

DONES DEL ESPÍRITU SANTO SEGÚN SAN PABLO. Dones del Espíritu (χαρίσματα) son en sentido estricto manifestaciones extraordinarias del Espíritu Santo, que se conceden a cada uno de los miembros de la Iglesia para el bien de los demás y sobre todo para la difusión de la Iglesia.

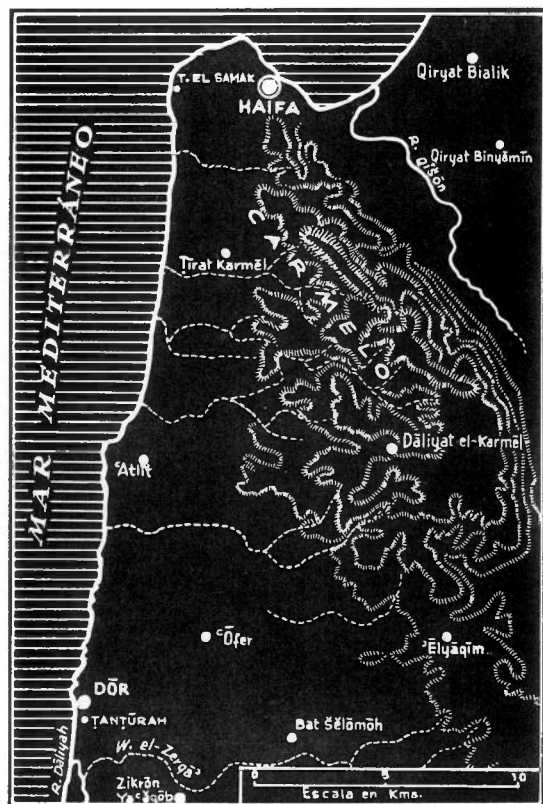
Dones del Espíritu son mencionados en las comunidades de Jerusalén¹, Samaria², Éfeso³, Roma⁴, Galacia⁵ y sobre todo en Corinto⁶. En esta última comunidad se habían introducido abusos; pero Pablo trata detalladamente de los dones del Espíritu y de su uso para el bien de toda la comunidad eclesial.

La enumeración de los dones no es exhaustiva y delimitada. «Sabiduría» (σοφία) parece, según el constante uso de los LXX, designar la enseñanza moral, mientras que «ciencia» (γνώσις)⁷ parece indicar el conocimiento teológico, cuya legitimidad se proclama en 1Cor 2,10-11.

Las «curaciones» (ἰάματα) y los «poderes» (δυνάμεις) se refieren en general a demostraciones milagrosas. La «fe» aquí no es evidentemente la «fe que salva» de la epístola a los Romanos, ya que esta última es esencial a todo cristiano y no exclusiva de los carismáticos. Parece referirse a la «fe de los milagros», a un grado superior de fe que llega a operar milagros⁸.

Corinto. Períbolos de Apolo. San Pablo enseñó a los cristianos de Corinto que el don del Espíritu Santo más excelente y respetable es el de la caridad. (Foto P. Termes)





Situación de la ciudad de Dör, en la costa palestina y al sur del Carmelo, con las poblaciones próximas a ella

Vestigios de Dör en la costa mediterránea, que revelan su pasada importancia. Las fuentes literarias bíblicas y extrabíblicas la corroboran. (Foto V. Vilar, Archivo Termes)



La «profecía» no se identifica con «predicación del futuro», sino más bien coincide en gran parte con lo que hoy llamamos un sermón, ya que su finalidad es «edificar, exhortar, alentar».

La «discriminación de los espíritus» se refiere a la facultad de discernir entre los buenos y los malos espíritus que podían hablar por la boca de un inspirado.

Los «géneros de lenguas» (γένη γλωσσῶν) no se referían propiamente a un hablar en lengua extranjera, sino a una expresión extática con sonidos incomprensibles e incoherentes, inteligible sólo para los que poseían el don de la «interpretación»⁹. En el mundo helenístico γλώσσα se ha convertido en un término técnico para designar un lenguaje arcaico, usado adrede en el culto, a veces incomprensible, como el de la Pitia de Delfos.

Los dones constituyeron un estímulo para la Iglesia naciente, y una espléndida presentación de credenciales ante el mundo judío y pagano. No obstante, el egoísmo y el orgullo humano podían contaminar estas manifestaciones carismáticas, ya que el Espíritu, aun en su actuación sobrenatural, deja un misterioso margen a la libertad humana. Por eso Pablo afirma que el don por excelencia, que permanecerá en la Iglesia y la hará visible y atrayente al mundo, es el Amor¹⁰.

¹ Act 2,4. ² Act 8,18. ³ Act 19,6. ⁴ Rom 12,6. ⁵ Gál 3,5. ⁶ 1 Cor caps. 12-14. ⁷ 1 Cor 12,8. ⁸ Cf. Mc 9,23; Mt 17,20. ⁹ 1 Cor 14,10. ¹⁰ 1 Cor cap. 13.

Bibl.: E.-B. ALLO, *Première Épître aux Corinthiens*, Paris 1935, pág. 317. J. HERING, *La Première Épître de saint Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel-Paris 1949, págs. 106-111. H. D. WENDLAND, *Das Wirken des heiligen Geistes in der Gläubigen nach Paulus*, en *ThLZ*, 8 (1952).

J. GONZÁLEZ RUIZ

DONES SOBRENATURALES. → Carismas.



Ruinas de Dör, antiguo puerto cananeo. Sus príncipes conservaron la independencia durante la conquista israelita y la monarquía hebrea. La ciudad fue un enclave filisteo hasta que Tiglatpileser III la tomó y la convirtió en una provincia asiria. (Foto *Orient Press*)

DÖR. En la Vg., y en las traducciones antiguas y modernas de la Biblia, recibe a veces este nombre el lugar llamado en hebreo → **Ḥammōt Dōr**.

DÖR. Tal es el nombre hebreo (*dōr*¹, *nāfat dōr*², o bien *nāfōt dōr*³, que parece ser igual al anterior) con que se designa la ciudad marítima de Fenicia situada al sur del Carmelo. Aparece por primera vez en la *Historia de Wen-Amun* (ca. 1100 A.C.) citada como *dr*, los asirios la llamaron *du'ru*, los griegos Δωρα/ος y los romanos *Dorum*; modernamente se ha identificado con la actual el-Burğ (de un lugar de señales de la Edad Media) junto a Tanfūrah, a 13 km al norte de Qisāriyah y a 25 al sur de Haifa.

J. Garstang llevó a cabo por los años 1923-1924 unas excavaciones en el punto sudoeste más extremo de la antigua Dör y estableció en base a las mismas que el lugar estaba ya habitado en el último Bronce (ca. 1550-1200 A.C.), pues se obtuvieron restos típicos de cultura cananea en un muro de defensa. Un estrato de cascotes y ceniza conduce al tiempo del Hierro I (ca. 1200-1000), entroncando con la cerámica filistea, cuyas características la distinguen de otra encontrada en el sitio y revelan la presencia de las gentes *ṭkr* (cf. el relato de Wen-

Amun), que en aquella sazón se asentaron en Dör. Al Hierro II pertenece un gran número de fragmentos pintados y lámparas con reborde.

Entretanto, se acumulan los testimonios literarios sobre Dör. Durante los ataques de los israelitas por la conquista de la tierra de Canaán los príncipes conservan su independencia⁴, si bien el príncipe de Dör en el combate de Mērōm, aliado con sus colegas, fue batido por el poder guerrero de los israelitas⁵. En la época de la monarquía de Israel y en el relato israelita⁶, viene Dör indicada también como «la tierra de la colina» (traducción habitual de *nāfat*), por lo que evidentemente permaneció la ciudad en manos de los filisteos.

En el siglo VIII, el asirio Tiglatpileser III (745-727) conquistó Dör y, junto con la costa vecina de Palestina que había pertenecido a Israel, la constituyó en la provincia de Du'ru y como tal aparece asimismo en un tratado de Asarhaddon (680-669).

Los abundantes hallazgos del Hierro III (550-330) acusan un carácter griego. Vasos áticos con figuras rojas, piezas de importación barnizadas en negro, piezas con dibujo estampado (del siglo IV), vasos vidriados en rojo según el arte aretino y cuño de Rodas, señal de que los griegos estuvieron en estrecho contacto con

Dör (por vez primera la menciona Hecateo de Mileto hacia el 500).

En el período persa, Dör fue otorgada a Ešmunazar, rey de Sidón. Los dominadores helenistas y romanos agrandaron Dör a causa de su posición favorable hasta el punto que como fortaleza importante pudo resistir los sitios de Antioco el Grande (219) y de Antioco Sides⁷.

Finalmente vino a manos de Zoilo, de Alejandro Janneo y de Pompeyo^A; por último la restauró Gabinio^B, a pesar de lo cual decayó en los últimos tiempos del imperio romano. Hasta el siglo VII es mencionada como sede de obispos cristianos.

^AF. JOSEFO, *Ant. Jud.*, 13, 12,2,4; 14, 4,4. ^BIbid., 14,5,3.

¹Jos 17,11; Jue 1,27; 1 Cor 7,29. ²Jos 12,23; 1 Re 4,11. ³Jos 11,2. ⁴Jos 17,11; Jue 1,27; cf. 1 Cr 7,29. ⁵Jos 11,2; 12,23. ⁶1 Re 4,11. ⁷1 Mac 15,11-37.

Bibl.: E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, II, Leipzig 1893, págs. 108-110. G. DAHL, *Materials for the History of Dor*, 1915. J. GARSTANG, en *Bulletin of the British School of Archaeology in Jerusalem*, 1923 y 1924; id., *Joshua-Judges*, Londres 1931. SIMONS, §§ 510, 1196.

M. DIETRICH

DORA. → DÖR.

DORCAS (Δορκάς; cf. aram. *tēbitā*², «gacela»; Vg. *Dorcas*). Era una discípula cristiana de Joppe, también llamada Tabita, llena de buenas obras y dadora de limosnas; enfermó y murió estando san Pedro en la ciudad cercana de Lydda. Enviaron los discípulos de Joppe a dos varones rogándole que fuera a ellos. Al llegar el apóstol, le acompañaron a la estancia donde yacía el cadáver, y todas las viudas se le presentaron llorando, y mostrándole las túnicas y mantos que les hacía Dorcas cuando vivía. Pedro se puso a orar de rodillas y luego dijo: «Tabita, levántate» y la difunta se levantó. Se divulgó el prodigio por Joppe y muchos creyeron en el Señor¹.

¹Act 9,36-42.

Bibl.: HAAG, cols. 340, 1597.

M. BALAGUÉ

DORIMENO (Δορυμένος; Vg. *Doryminus*). Padre de Ptolomeo, gobernador de Celesiria¹.

¹1 Mac 3,38; cf. 2 Mac 4,45.

Bibl.: F. M. ABEL, *Les Livres des Maccabées*, París 1949, *ad. loc.*

DORMICIÓN. En el uso específicamente cristiano, esta palabra significa: a) muerte; b) lugar, donde la tradición localiza la Dormición de la Virgen María.

La cristiandad, actualmente, conoce dos santuarios que reclaman para sí el privilegio de ser el lugar tradicional de la Dormición. Existe en Jerusalén una basílica menor, cerca del Cenáculo, en el mismo lugar que la Hagia Sión del siglo IV, y una iglesia reciente, cerca de Éfeso. La opinión popular actual entre cristianos está dividida.

JERUSALÉN. Bajo el título de Κοίμησις (Dormición), el emperador Mauricio (582-602) instituyó en la iglesia griega la fiesta del 15 de agosto, a imitación de una fiesta local ya existente — en la misma fecha y con el mismo

objeto — que se celebraba en la iglesia Kathisma, en Jerusalén (Rāmat Rāhēl)^A. Dormición fue luego el nombre original de la fiesta en la iglesia latina. Hay pruebas ciertas de que la devoción de los siglos VI-VII situaba la Dormición en Jerusalén. Pero, ¿era ya una tradición? El Pseudomodesto afirma que él no había hallado nada relativo a la muerte de la Virgen^B. Los autores anteriores al siglo VI que se pueden invocar en favor de la tradición jerosolimitana son escasos: el Pseudoprócoro (ca. 500), autor de unas *Acta Ioannis* griegas^C, y Jacobo de Sarug (451-421), autor de un himno, que canta el sepulcro de la Virgen^D. Los relatos del apócrifo *De transitu* del siglo V fueron escritos fuera de Palestina, y, por consiguiente, no son testigos de lo que en Jerusalén se creía. San Epifanio (315-403), nacido en Palestina, donde dirigió durante treinta años un monasterio en Eleuterópolis (Bēit Gibrin), más tarde obispo de Chipre, afirma que no se conoce nada relativo al fin de la vida terrestre de María^E. Antes de Epifanio, de hecho, reina un silencio absoluto, no interrumpido siquiera por los apócrifos. Si bien el relato antiguo de las *Acta Ioannis* data ya de la segunda mitad del siglo II, nada indica que hubiese contenido una historia de la Dormición. Tal es en pocas palabras la tradición de Jerusalén. Su fundamento es la devoción del siglo VII, alimentada por los apócrifos. En cuanto a la evolución de esta tradición, se puede notar lo que sigue. Epifanio, cuando trata del fin misterioso de María, ve la conveniencia lo mismo en favor de una ascensión sin muerte previa que de un fin con muerte natural, y con mucha discreción e incertidumbre se pronuncia en favor de una ascensión no precedida de la muerte^F. Con él, y su contemporáneo el sacerdote Timoteo^G, empieza la reflexión teológica sobre el fin de la vida de la Madre de Dios. Hemos visto ya que, desde los alrededores del año 500, la literatura popular en Palestina se ocupa del tema de la muerte de María: la casa de Juan y María y la Dormición eran localizadas en Getsemani^H; el sepulcro, en el monte de los Olivos^I. A fines del siglo VI aparece una serie completa de reliquias fúnebres: el sepulcro — actualmente en Getsemani — y una piedra, el cenidor y un velo^J, y el ataúd y el célebre *maphorion* (vestido) en Constantinopla, debidamente «autenticados» por un nuevo apócrifo: la *Historia eutimiaca*^K. Del mismo tiempo, como una permisón o aprobación a la devoción, data una nueva iglesia construida sobre el sepulcro, y la institución de una fiesta universal^L. En adelante la teología, con el consentimiento de la jerarquía, trata regularmente del misterio del fin terrestre de María.

A partir de la primera mitad del siglo VII se localiza la última cena en la Hagia Sión^M; desde la segunda mitad del mismo siglo, también la Dormición^N, y tal será en lo sucesivo la tradición^O. La iglesia actual es propiedad de la sede arzobispal de Colonia. Ocupa el 40% de la superficie de la Hagia Sión. Construida en estilo neobizantino, fue consagrada el 10 de abril de 1910. En 1957 fue elevada a la categoría de basílica menor. Aneja a esta iglesia se encuentra una abadía benedictina que da albergue a una comunidad internacional, que, en cuanto a su gobierno, es dependiente directamente de Roma.



Jerusalén. Basílica y torre de la Dormición de María. (Foto P. Termes)

Sobre la tradición de la sepultura de la Virgen en Éfeso → Panaya Kapulu.

^AKOPP, págs. 16-17. ^BPG, 86, 3280 B. ^CT. ZAHN, *Acta Ioa.*, Erlangen 1880. ^DA. BAUMSTARK, en *OrChr*, 4 (1904), págs. 374-375; 5 (1905), págs. 91-99. ^EPG, 42, 737 A. ^FPG, 42, 716. ^GJUGIE, 73-74. ^HZAHN, *op. cit.*, pág. 4; P. GEYER, *Itinera Hierosolymitana*, Praga 1898, pág. 170. ^IKOPP, pág. 8; BAUMSTARK, *loc. cit.* ^JGEYER, págs. 155, 173; PG, 87, 3821 B. ^KPG, 96, 748 B; JUGIE, págs. 92-93, 688-707; WENGER, págs. 111-139. ^LPG, págs. 147, 292. A. KOPP, págs. 14-15. ^MPG, págs. 87, 3821 A. ^NGEYER, págs. 244, 306. ^OPG, págs. 96, 729. C. T. TOBLER, *Descript. Terrae S.*, Leipzig 1874, pág. 157.

Bibl.: J. NIESSEN, *Panagia-Kapuli*, Dülmen 1906. F. CABROL, en *DACL*, I (1924), págs. 2995-3001. L. HEIDET-L. PIROT, en *DBS*, I, cols. 644-660. M. JUGIE, *La Mort et l'Assomption de la Ste. Vierge*, Roma 1944. SENIOR, *Efeso o Gerusalemme*, Esmirna 1951. L. MASSIGNON, *Les fouilles archéologiques d'Ephèse*, El Cairo 1952. K. GESCHWIND, *Wiedererwachendes Ephesus*, Basilea 1953. C. HENZE, *De loco Transitus...*, en *DTh(P)*, 58 (1955), pág. 416 y sigs. C. KOPP, *Das Mariengrab*, Paderborn 1955. A. WENGER, *L'Assomption de la T.S. Vierge...*, Paris 1955.

J. MEYSING

DOS HERMANOS, Historia de los. Relato popular egipcio, escrito en estilo familiar. El ms. procede de la época de la XIX dinastía, pudiendo atribuirse a los alrededores del 1225 a.C. El argumento encierra una semejanza parcial con el episodio de José y la mujer de Putifar (Gn 39,7-20). No obstante, su fin no es el de ofrecer una enseñanza ética o religiosa, sino el de

entretener, aunque, si se atiende a los nombres de los protagonistas, que corresponden a los de dos deidades egipcias, pudiera tener una base mitológica. Bata, hermano menor de Anubis, y como él labriego, es falsamente acusado por su cuñada de haber intentado cometer adulterio con ella por despecho al ver que el joven rechaza sus avances en tal sentido. Anubis persigue al inocente con ánimo de matarle a causa del supuesto ultraje. La intervención de Ra salva a Bata, quien mutila su sexo. El hermano mayor da muerte a su esposa, apenado por lo que le ha ocurrido con Bata. Las restantes peripecias tienen un carácter menos real. Los dioses forman una mujer para Bata, la cual busca las atenciones de otros hombres y logra que su marido perezca en la corte egipcia. Anubis devuelve la vida a su hermano, que acude al palacio faraónico para estorbar los manejos de su mujer, la cual concibe un hijo de él por obra de magia. Este hijo, que es el propio Bata, se convierte en sucesor del faraón.

Bibl.: G. MÖLLER, *Hieratische Lesestücke*, II, Leipzig 1920, págs. 1-20, facsímiles del texto. ANET, págs. 23-25, trad. inglesa con notas y bibliografía.

J. A. PALACIOS

DOSITEO (Δοσίθεος; Vg. *Dosithaeus*). Nombre de dos personajes del AT:

1. Un lugarteniente de Judas Macabeo. Atacó y tomó con Sosipater una fortaleza en la que el general sirio Timoteo había dejado una guarnición de diez mil soldados. Posteriormente el propio Timoteo cayó en su poder; pero le dio la libertad cuando le concedió a modo de rescate los numerosos judíos de Galaad, que estaban en manos de los enemigos de las fuerzas hebreas¹.

2. Judío, valeroso y hercúleo, caballero de la división de Bacenor, que se apoderó del general Gorgias en una batalla y quiso arrastrarle a las filas de los Macabeos, cuando un mercenario tracio le cortó el brazo².

¹2 Mac 12,19.24. ²2 Mac 12,35.

Bibl.: F. M. ABEL, *Les Livres des Maccabées*, París 1949, *ad. loc.*
M. GRANDCLAUDON, *Les Livres des Macchabées*, en *La Sainte Bible*
VIII 2.^a parte, París 1951, *ad. loc.*

M. V. ARRABAL

DŌTĀN. Tell. Nombre de lugar de la moderna Palestina, que conserva muy fielmente la grafía del nombre de → **Dōtāyin**, de que procede, y con cuya identificación se halla relacionado.

DŌTĀN. En el libro de los Reyes, se da este nombre a la ciudad septentrional de Samaría denominada en el texto hebreo **Dōtāyin**. La versión griega no re-

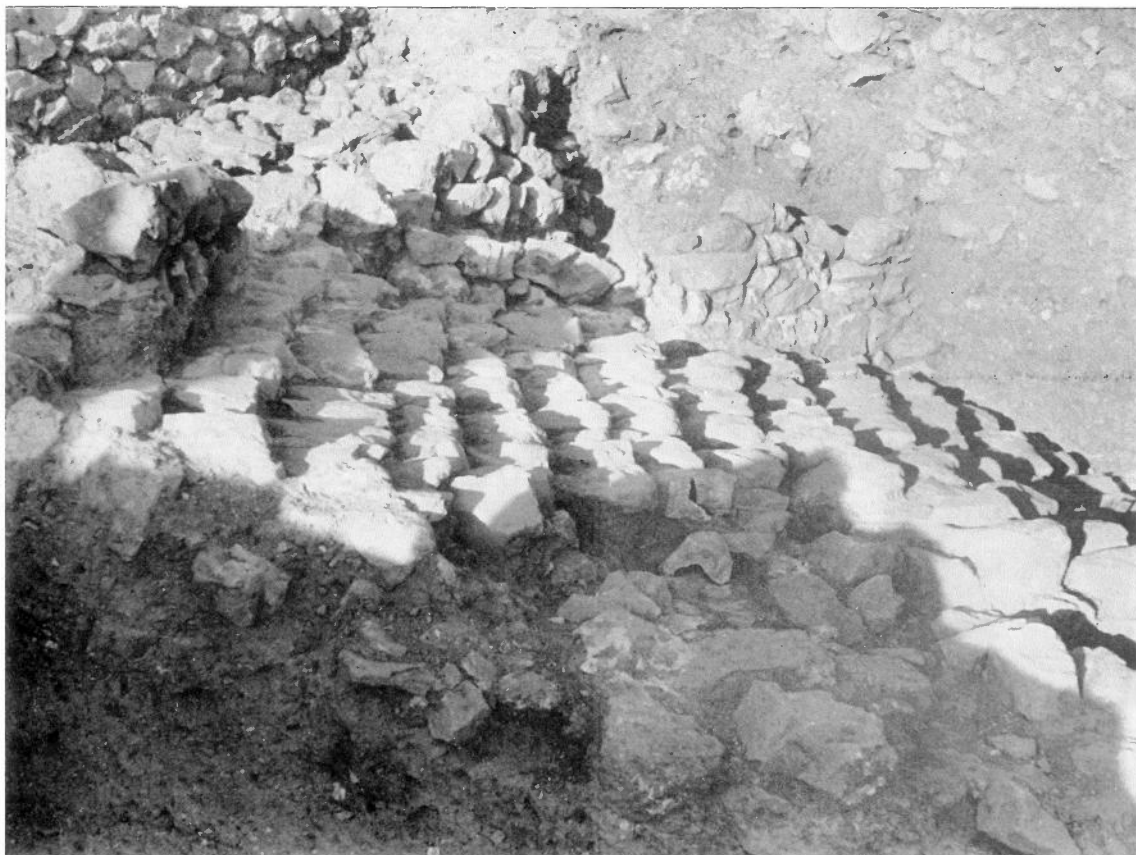
gistra la variante; en cambio, la Vg. presenta la grafía **Dothan**, que corresponde a la del T. M.

DŌTĀYIN («dos fuentes»?; eg. *ttyn*; Δωθαίμ, Δωθαίμ, Δωθαία; Vg. *Dothain*, *Dothan*). Van de Velde, en 1851, reconoció el sitio de la ciudad en Tell Dōtān, a 8 km al sudoeste de Ġenin y a unos 100 al norte de Jerusalén, dominando la carretera de Jerusalén a la llanura de Esdrelón. Maspero la identificó con el n.º 9 de la lista de Tutmosis III (*ANET*, 242 c.). Se encuentra en la prolongación de las montañas orientales sobre Sahl 'Arrābah, de 15 × 3 km, y a 250 m de altura sobre el Mediterráneo, llanura fértil y bien regada que puede servir de comunicación entre la llanura costera y Esdrelón. Dōtāyin la domina y al pie de la colina sobre la que se encontraba la ciudad hay una caudalosa fuente. También hubo una calzada que unía Siquem con Esdrelón, a través de Sahl 'Arrābah.

1. ARQUEOLOGÍA. Los esposos Free iniciaron su excavación en 1953. Han excavado el tell durante siete campañas. Gracias a unas trincheras abiertas en las vertientes del tell han podido establecerse las líneas generales de su historia. La ciudad comenzó su existencia ciertamente en el Bronce I (ca. 3100), probablemente ya en el calcolítico superior. Siguió existiendo, prácticamente sin interrupción, hasta la época

Dōtāyin. El tell de la antigua población, visto desde el llano que servía de camino natural entre la llanura costera y Esdrelón. El sitio estuvo ocupado desde el Bronce I hasta la conquista asiria. (Foto J. Starcky)





Escalera monumental de la Dötāyin de la época del Bronce II. Los esposos Free la pusieron de manifiesto durante su campaña arqueológica del año 1953. Prueba la importancia de la población. (Foto P. Termes)

helenística. Las sucesivas destrucciones descubiertas en las áreas situadas en la cima del tell permiten reconstruir su historia, que coincide con unos pocos datos bíblicos y con la historia general de Palestina. También aquí faltan los datos sobre la época persa, pese a las indicaciones del libro de Judit. Seguramente debido a la erosión en los bordes de la plataforma superior del tell, aparecen a flor de tierra los restos del Hierro I, mientras los del Hierro II y los helenísticos se encuentran más hacia el interior. Entre los restos de este último período destaca un gran edificio administrativo que fue destruido y reconstruido diversas veces hasta su abandono definitivo después de la conquista asiria. Se han apreciado señales inequívocas de los daños producidos en el citado período por un gran terremoto (¿el de Am 1,1?), tanto en cisternas como en una falla. En los muros es interesante la reutilización del construido en el Bronce II durante el Bronce III y Hierro I.

2. BIBLIA. El nombre de Dötāyin aparece en la narración de José y sus hermanos¹. Todos los datos de la narración cuadran con el lugar. Seguramente agotados los pastos en la llanura de Siquem, los de Jacob se dirigieron hacia el norte, donde encontraron todavía buenos pastizales en Sahl 'Arrābah por su mayor ri-

queza en agua. Como la llanura es muy extensa y con buena horizontalidad pudieron ver bien a José cuando se acercaba. Los mercaderes, madianitas o ismaelitas, seguían sin duda la ruta de Beisán a la costa por Sahl 'Arrābah para trasladarse desde Galaad a Egipto.

En la historia de Eliseo se nos habla de la ciudad y sus habitantes y su situación geográfica². También los datos concuerdan con los detalles topográficos. Los asirios penetraron sin duda por el camino de Esdrelón a Samaria y Siquem, y guardaban su marcha dominando las cimas de las montañas vecinas en dirección nortesur.

En Jdt 3,9 y 4,6 aparece también el nombre de Dötāyim para situar la ciudad de Esdrelón. No coinciden exactamente los dos textos, pese a que el autor conocía bien la topografía³.

¹Gn 37,17. ²Re 6,13. ³Jdt 8,3.

Bibl.: ABEL, II, págs. 173, 308. M. DU BUIT, *Géographie de la Terre Sainte*, París 1957, págs. 66, 105, 195. SIMONS, §§ 394, 912, 1603, 1607.

V. VILAR

NOTE. → Arras y Mōhar.

DOXOLOGÍA. Es una especie de himno abreviado. Los judíos la reservaban para el nombre de Dios, y en el

NT se sigue en general la misma costumbre: «A Dios el honor y la gloria por los siglos de los siglos. Amén»¹. Se distinguen dos clases de doxologías: la primera consiste en una fórmula de bendición que en hebreo empieza por *bārūk* y en griego εὐλογητός. La segunda se presenta en la forma del texto paulino aducido antes o con mayor complejidad en otros casos. La primera, muy frecuente en el AT, es reservada también en el NT al nombre de Dios². Con todo es menos característica que la segunda y puede algunas veces dirigirse a un hombre³. Por tanto, al ser aplicada a Cristo en el NT no es preciso ver en ella una confesión de fe en su divinidad⁴.

La doxología propiamente tal es exclusiva de Dios y no se encuentra nunca con un nombre de ser creado, sea ángel, sea hombre⁵. En san Pablo es frecuente la sustitución del nombre del Padre por el del Hijo⁶. Es oportuno advertir que los otros apóstoles tienen doxologías idénticas aplicadas a Cristo⁷. El Apocalipsis une en una misma doxología al Hijo y al Padre⁸. Ante estos hechos hay que entender del Hijo la doxología de Hebreos⁹. Con todo, la atribución de doxologías a Cristo es excepción. Cuando el autor sagrado se fija exclusivamente en la persona de Cristo puede glorificarle como si fuera el único autor de los bienes sobrenaturales, pero cuando se le nombre con el Padre se establece un orden que no se invierte jamás: glorificar a Dios por Cristo y en Cristo.

¹ 1 Tim 1,17. ² Lc 1,68; Rom 1,25; 2 Cor 1,3; 11,30; Ef 1,3; 1 Pe 1,3. ³ Lc 1,42; Jue 5,24; Dt 28,3. ⁴ Mt 21,9; Lc 19,38. ⁵ Rom 11,36; Gál 1,5; Flp 4,20; Ef 3,21; 1 Tim 1,17; 6,16; 1 Pe 5,11; Jds 25; Ap 7,12. ⁶ 2 Cor 8,19; 9,13; 2 Tim 4,18. ⁷ 2 Pe 3,18; Ap 1,6. ⁸ Ap 5,13; 7,10. ⁹ Heb 13,20-21.

AT. La piedad judía se complacía en «dar gloria a Dios» y en todo el AT es muy frecuente la doxología en forma de bendición. Los Salmos nos ofrecen numerosos ejemplos. Además de la doxología con que termina cada una de las cinco secciones del Salterio¹, son abundantes en el Salmo 148 y otros². Esta fórmula era común entre los judíos y se llamó «bendición doxológica» a toda oración que empezara por *bārūk*. Así las cuatro bendiciones que acompañaban la recitación del Šema³ mañana y tarde, la gran plegaria oficial que al principio constaba de 18 bendiciones. Otra fórmula doxológica frecuente también en los Salmos es «alabad a Yahweh»⁴. Finalmente encontramos las fórmulas «cantar la gloria»⁵ «dar gloria»⁶, «anunciar la gloria»⁷. La gloria de Yahweh constituye el deseo más ardiente del salmista: «glorificaré tu nombre»⁸, «descendientes de Jacob glorificad al Señor»⁹; «glorificad al Señor cuanto pudieréis»¹⁰, pero no sólo con los labios¹¹. El israelita debía en todo buscar la gloria de Yahweh. Así interpretaban el pasaje de Proverbios¹². Incluso las gentes glorificarán a Yahweh¹³.

¹ Sal 40; 72; 89; 106; 150. ² Sal 65,8; 67,27; 95,2; 102,20-22; 133,1-2; 134,19-20, etc. ³ Sal 148; 150. ⁴ Sal 18,2; 70,8. ⁵ Sal 65,2; 83,12; 95,8. ⁶ Sal 95,3. ⁷ Sal 85,12. ⁸ Sal 21,24. ⁹ Ecl 43,32. ¹⁰ Is 29,13. ¹¹ Prov 16,4. ¹² Sal 85,9.

NT. Agrupamos los textos bajo tres nombres principales: Pablo, Lucas y Juan. San Pablo usa con frecuencia doxologías muy breves¹. San Pedro y san Judas siguen la misma costumbre². La epístola a los Hebreos aplica a Cristo doxologías propias de Dios³. La cos-

tumbre de bendecir a Dios a la mitad de un discurso y sobre todo al fin del mismo era habitual entre los judíos. San Pablo todo lo refiere a la gloria de Dios⁴, incluso el pecado⁵. La Iglesia de Judea al conocer la conversión de Pablo glorifica a Dios⁶ y los santos de Jerusalén al recibir las limosnas⁷. Los paganos son condenados por no haberle glorificado⁸.

Los Sinópticos que hemos agrupado bajo la figura de Lucas presentan los motivos que inducían a la glorificación de Dios o de Cristo.

Marcos nos recuerda que las turbas ante la curación del paralítico glorificaban a Dios⁹. Los lugares paralelos de Mateo y Lucas contienen la misma observación¹⁰. Mateo¹¹ es más explícito tratándose de milagros y extiende la glorificación al efecto producido por nuestras obras¹². Lucas abunda en pasajes doxológicos con motivo de los milagros¹³. Ya en el nacimiento de Jesús los pastores regresaban glorificando a Dios¹⁴ y en su muerte «el centurión glorificó a Dios diciendo...»¹⁵. El tercer evangelio nos ofrece dos fórmulas doxológicas explícitas: en el nacimiento y en la entrada en Jerusalén¹⁶. Lucas se expresa en forma idéntica en el libro de los Hechos¹⁷.

En Juan las doxologías llenan el Apocalipsis. Las fórmulas son casi siempre las mismas. Algunas veces es una simple exclamación¹⁸, otras «eres digno de recibir la gloria»¹⁹, que desde nosotros responde el «dar gloria»²⁰. Esta expresión se presenta también con frecuencia en el cap. 9 del evangelio de Juan. En éste es frecuente la fórmula «recibir la gloria»²¹, «buscar la gloria»: Jesús no busca su gloria²².

Mateo nos decía que «Dios era glorificado por las obras buenas de los justos»²³ y Juan tiene una fórmula análoga²⁴, pero Dios es glorificado sobre todo por su Hijo²⁵. La gloria del Padre es al mismo tiempo gloria del Hijo²⁶ y el Hijo es glorificado por el Espíritu Santo²⁷ (→ Gloria).

¹ Rom 9,36; 16,27; Gál 1,5; Ef 3,21; Flp 4,20; 1 Tim 1,17; 2 Tim 4,18. ² 2 Pe 3,18; Jds 25. ³ Heb 13,21. ⁴ Rom 15,7; Flp 2,11; 2 Cor 1,20; 1 Cor 10,30; Flp 1,11; Ef 1,12. ⁵ Rom 3,7. ⁶ Gál 1,23-24. ⁷ 2 Cor 9,13. ⁸ Rom 1,21-23; 1 Cor 6,20. ⁹ Mc 2,12. ¹⁰ Mt 9,8; Lc 5,25-26. ¹¹ Mt 15,31. ¹² Mt 5,16. ¹³ Lc 7,16; 13,13; 17,15; 18,43. ¹⁴ Lc 2,20. ¹⁵ Lc 23,47. ¹⁶ Lc 2,14; 19,38. ¹⁷ Act 4,21; 11,28; 21,20, etc. ¹⁸ Ap 1,6; 5,13; 7,12; 19,1. ¹⁹ Ap 4,11; 5,12. ²⁰ Ap 4,9,11; 14,7; 19,7. ²¹ Jn 5,41.44. ²² Jn 7,18; 8,50, etc. ²³ Jn 5,16. ²⁴ Jn 15,18; 21,19. ²⁵ Jn 17,1.4.6; 14,1; 13,31. ²⁶ Jn 11,4; 12,12-18. ²⁷ Jn 16,13-14.

Bibl.: F. PRAT, *La Théologie de St. Paul*, II, Paris 1925, pág. 144 y sigs. J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme Palestinien*, II, Paris 1934-1935, pág. 141 y sigs. J. DUPONT, *Essais sur la Christologie de S. Jean*, Brujas 1951, pág. 238 y sigs.

P. FRANQUESA

DRACMA (δραχμή; Vg. *drachma*). Moneda griega de plata, cuyo valor y peso dependen de las épocas: la dracma ática en la época de Solón pesaba nominalmente 4,39 gr. y equivalía a 100 partes de la mina y a 6000 partes del talento. Algo más ligera era la dracma fenicia que pesaba alrededor de los 3,5 gr. En tiempos de Herodes y de los procuradores romanos equivalía a un denario. La dracma más en uso en Palestina fue la ática¹. Los LXX traducen por dracma determinados pesos-moneda del AT².

¹ Lc 15,8-9. ² Gn 24,22; Éx 39,2; Tob 5,41, etc.

Bibl.: F. PRAT, *Le cours de monnaies en Palestine au temps de Jésus-Christ*, en *RechScRel*, 15 (1925), págs. 441-448. O. ROLLER, *Münzen, Geld und Vermögensverhältnisse in den Evangelien*, Karlsruhe 1929. F. HEICHELHEIM, *Wirtschaftl. Schwankungen der Zeit von Alexander bis Augustus*, Jena 1930. A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, II, París 1953, pág. 261 y sigs., 273.

C. COTS

DRAGÓN. 1. Las antiguas versiones traducen por «dragón» diferentes nombres hebreos de animales, algunos de los cuales son de difícil interpretación y otros que se identifican de distinto modo, tales como *tannin*, *tannin*, *tannōt midbār*, *liwyātān* y *ʾōhīm*. → **Fauna**.

2. El Apocalipsis designa simbólicamente con este nombre (Δράκων; Vg. *Draco*) a Satanás, la «serpiente antigua»¹.

¹Ap 12,3-17; 23,2.4.11; 16,13; 20,2.

J. VIDAL

DRAGÓN, Constelación del. Constelación que se suele identificar con la «serpiente fugitiva» o «tortuosa», llamada en el T. M. *nāhāš bāriahī* (→ **Serpiente**).

¹Job 26,13.

DRAGÓN, Fuente del (heb. *ʿēn ha-tannin*; πηγὴ τῶν συκῶν; Vg. *fons Draconis*). Fuente de insegura identificación mencionada una sola vez en la Biblia. Estaba situada entre la puerta del Valle y la puerta del Estiércol o Esterquilina, en Jerusalén.

Neh 2,13.

Bibl.: L. H. VINCENT - A. M. STÈVE, *Jérusalem de l'Ancien Testament*, I: *Archéologie de la Ville*, París 1954.

G. SARRÓ

DROMEDARIO. La palabra *béker* es estrictamente «res joven», pero muy probablemente significa también «dromedario», según Isaías, que lo contrapone a camello (*gāmāl*, *béker*; καμήλων, κάμηλοι; Vg. *inundatro camelorum*, *dromedarii*) (→ **Camello**).

Is 60,6.

S. BARTINA

DRUSILA (Δρούσιλλα; Vg. *Drusilla*, diminutivo de *Drusus*). Hija de Herodes Agripa I, nacida en 37-38 d.c. y famosa como todas las herodianas por su belleza y su lujuria. Fue prometida por su hermano Agripa II a Antíoco Epifanes, hijo del rey de Comagene, cuando ella tenía catorce años de edad; pero, por no querer circuncidarse éste, se rompió el matrimonio y se casó con Aziz, rey de Emesa. Prendado de su hermosura, el procurador de Judea Félix logró separarla de su esposo, valiéndose del mago judío Atomos (quizá → **Bar Jesús**) de Chipre, y, contra la ley que prohibía a una judía casarse con pagano, consintió en lo que se consideraba un concubinato, del cual nació Agripa. Drusila tenía unos dieciocho años cuando aparece su nombre en los Hechos de los Apóstoles¹, con ocasión de la comparecencia de san Pablo ante el procurador Félix. Como toda judía de familia noble, estaría instruida e interesada en las cuestiones religiosas y filosóficas; no es de extrañar que fuera ella quien pidiera a su esposo autorización para oír a aquel revolucionario predicador de una nueva religión, salida del judaísmo. Pero san Pablo les



Anverso de una dracma con la efigie de Alejandro Magno. (Foto Monasterio de Montserrat)

predicó la fe en Jesucristo y sobre la justicia, la contienda y el juicio futuro; tanto que, atemorizado, Félix dio por terminada aquella entrevista.

¹Act 24,24 y sigs.

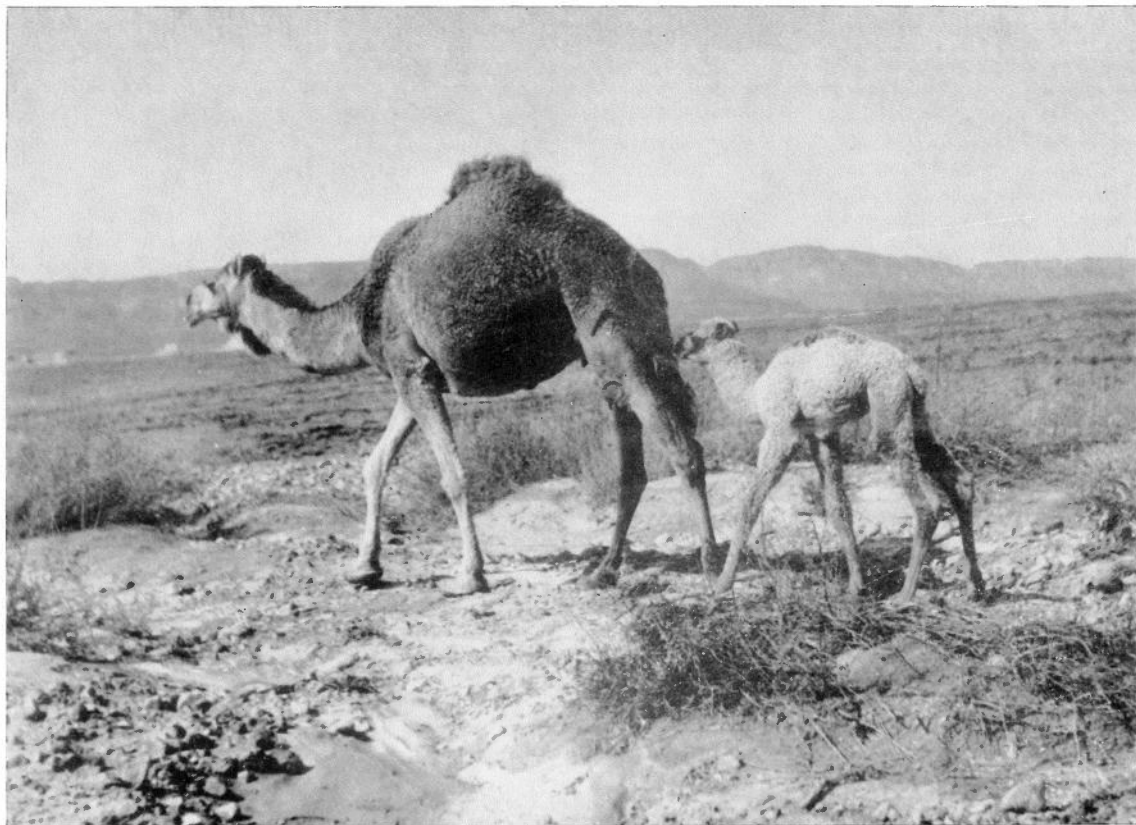
Bibl.: H. WILLRICH, *Das Haus Herodes*, Heidelberg 1929, págs. 155, 159-160. HAAG, cols. 345-346. E. HANCHEN, *Die Apostelgeschichte*, Gotinga 1957, pág. 593.

M. BALAGUÉ

DUDA. Es el estado de la inteligencia que no se decide por la afirmación o por la negación de una proposición por falta de argumentos suficientes que esclarezcan el juicio. Es una suspensión del juicio ante dos

Reverso de la dracma anterior, en el que aparece la imagen de un gobernante provisto de cetro, símbolo de autoridad. (Foto Monasterio de Montserrat)





Dromedario con su cría en las estepas contiguas al mar Muerto, al mediodía de Engaddi, donde los beduinos cuidan a veces importantes rebaños de estos animales. (Foto Orient Press)

alternativas, porque ninguna de ellas convence plenamente. Puede ser la duda: a) *negativa* o carencia de argumentos en favor o en contra de la proposición; b) *positiva*, cuando existen argumentos de parecido valor por ambas partes. La duda puede ser también: a) *real*, es decir, suspensión efectiva del juicio en espera de argumentos más claros; b) *metódica*, que es una ficción mental, pues el entendimiento, decidido por una alternativa, suscita un estado de duda artificial para mejor ponderar los argumentos en que se apoya su juicio.

En la Biblia encontramos ejemplos de dudas positivas, siendo clásica la de san Pedro sobre las aguas de Genesaret. El Maestro le echa en cara su poca fe en su palabra: «Hombre de poca fe, ¿por qué has dudado?»¹ En los evangelios se dice que algunos de los discípulos de Jesús dudaron cuando se les apareció en Galilea².

¹Mt 14,31. ²Mt 28,17; Mc 16,11.14; Lc 24,11.41; Jn 20,24.29.

M. GARCÍA CORDERO

DUDIA. → Dōdō, § 2.

DUALISMO. Es la orientación o sistema que admite la existencia de dos principios distintos y contrapuestos. Puede ser psicológico, moral, metafísico y religioso. El dualismo se opone al monismo. El término se aplicó

por vez primera el mazdeísmo, religión persa, cuya doctrina fundamental de los principios del bien y el mal reapareció más tarde en el maniqueísmo.

DUALISMO EN QUMRÁN Y EN LOS ESCRITOS JOÁNNICOS. El pensamiento teológico judío de época tardía está marcado por un neto dualismo que se advierte también en los escritos de Qumrán y en los del NT, especialmente en los joánicos. Este dualismo tiene lugar particularmente en la conducta moral del hombre.

En la ética talmúdica, tiene un puesto capital la convicción de las dos tendencias que existen en el hombre, una que lo empuja al mal y otra al bien^A. El carácter de un individuo está determinado por aquel de los dos impulsos que domina en él^B.

Esta doctrina de los dos impulsos es análoga a la que aparece en el *Testamento de Judá* y en la *Regla de la Comunidad* de los manuscritos de Qumrán con la terminología de los espíritus. Leemos en el *Testamento de Judá* (20,1-5): «Sabad, hijos míos, que dos espíritus actúan sobre el hombre, el espíritu de verdad y el espíritu de error».

En la *Regla de la Comunidad* se habla también y ampliamente de los dos espíritus, presentándolos como creados por Dios, con lo que toda idea maniquea queda excluida. «Es Él (Dios) quien ha creado al hombre

para la dominación del mundo y ha colocado en éste los *dos espíritus* para ser conducido por ellos hasta el momento de la visita: éstos son los espíritus de verdad y de iniquidad». Se describen a continuación las manifestaciones de ambos espíritus en la conducta humana.

La descripción deja la impresión de considerar al hombre en un universo de determinismo. La actuación del espíritu de las tinieblas parece someter a una especie de esclavitud, consecuencia de una predestinación sin remedio.

Este dualismo procedente de los dos espíritus que pueden actuar en el hombre encuentra eco, y muchas veces con las mismas expresiones, en varios pasajes del NT, especialmente en los escritos joánicos. Se dice en 1Jn 4,6: «El que conoce a Dios nos escucha; el que no es de Dios, no nos escucha. Es en lo que reconocemos *el espíritu de la verdad y el espíritu del error*». Esta misma división de campos se expresa con otra terminología en 1Jn 3,8-9: «El que comete el pecado es del diablo; el que ha nacido de Dios, no comete el pecado, pues su descendencia permanece en él». En 1Jn 3,24 y 4,13 se dice que el espíritu de verdad viene de Dios. De caminos de verdad y de caminos de tinieblas se habla en 1Jn 1,6-7.

El mismo dualismo expresado en una u otra forma corre a través de todo el cuarto evangelio. Véase, por ejemplo, Juan 3,19: «La luz ha venido al mundo, y los hombres han amado más a las tinieblas que a la luz, porque sus obras eran malas»¹.

La explicación que se puede dar de estas coincidencias de idea y de expresión, que no parecen causales, es que el autor de los escritos joánicos debió de estar en contacto por algún tiempo con ambientes influidos por los miembros de la comunidad de Qumrán. Esto pudo ser porque trató con los discípulos de Juan Bautista, supuesta la formación de éste en ambiente qumránico, o con otros más tarde, por ejemplo, en Éfeso, cuando el monasterio de Qumrán fue destruido y la comunidad de la Alianza dispersada.

¹Cf., vgr., *Bē-Re'sīt Rabbā*, 61. ²Cf. *Be-Re'sīt Rabbā*, 61 b.

³Cf. Jn 3,21; 8,12,44.

Bibl.: F. M. BRAUN, *L'arrière-fond judaïque du quatrième Évangile et la Communauté de l'Alliance*, en *RB* (1955), págs. 5-44.

J. ALONSO DÍAZ

DUELO. → **Luto.**

DUEL. Hombre de la tribu de Gad, mencionado en el libro de números llamado en hebreo → **Dē'ū'ēl**.

DUGONG. Nombre malayo del mamífero acuático de la especie *Halicore*, que se ha propuesto para explicar el nombre de una piel que los israelitas emplearon en la construcción del Tabernáculo, y que la mayoría de los exegetas creen que pertenecía al → **delfín**.

DŪMĀH (et. ?; cf. ár. *ādma*; ac. *adūmatū*; Ἰδουμά; Vg. *Duma*). Uno de los hijos de Ismael¹, cuyo nombre designa en realidad una tribu, territorio o lugar del norte de Arabia, en la confluencia de los desiertos sirio y arábigo, y en la región que Ptolomeo llamó *Dumaitha* y Plinio *Domata*. Se cree que corresponde al oasis de

Dūmat el-Ğandel (el-Ğauf), al noroeste de la península árabe, en el borde del desierto de Nafūd, y a unas siete jornadas de Damasco.

¹Gn 25,14; 1 Cr 1,30.

Bibl.: S. H. BURKHARDT, *Travels in Syria*, Londres 1822, pág. 662. V. SCHEL, *Le prisme d'Asarhaddon*, Paris 1914, ad. loc. ABEL I, pág. 291. SIMONS, §§ 63, 121(6), 1279.

J. CARRERAS

DŪMĀH (et. ?; Am. *udumu*). Nombre de dos ciudades veterotestamentarias:

1. (Ἰδουμά, Ἰδουμά [A]; Vg. *Ruma*). Ciudad de Judá, situada en la segunda provincia o circunscripción de la montaña¹. En algunos mss. hebreos el nombre se altera en Rūmāh, a causa de una confusión bastante corriente y explicable entre las letras hebraicas *d* y *r*. Eusebio dice que se hallaba en su época a 17 millas de Eleuterópolis. Se localiza en al-Dūmah o Ĥirbet Deir el-Dūmah, ruinas situadas a 2,5 km al nordeste de el Zāhiriyyah.

2. (ἡ Ἰδουμαία). Los exegetas no están de acuerdo sobre cómo debe interpretarse el nombre de Dūmah que aparece en un oráculo de Isaías². La interpretación más aceptada es la que se refiere al paraje cuyo epónimo fue → **Dūmāh**, el hijo de Ismael.

¹Jos 15,52. ²Is 21,11.

Bibl.: EUSEBIO, *Onom.*, 78,21. ABEL, II, pág. 308. M. NOTH, *Das Buch Josua*, Tubinga 1938, pág. 10. SIMONS, 319 (B-2), 963, 1279.

R. SÁNCHEZ

DUNAM. Medida de superficie que equivale a 1000 m². Se emplea frecuentemente en arqueología de Palestina y del Próximo Oriente para indicar la extensión de los lugares excavados.

DUPLICADOS EN LA BIBLIA. Dase este nombre a pasajes que se repiten en un mismo escrito, con o sin variantes notables, o en forma que permite suponer que se trata de tradiciones diferentes de un mismo acontecimiento o composición literaria primitiva (leyes, proverbios, sentencias, parábolas, etc.). Al primer género pertenecen: algunos Salmos repetidos¹; muchos textos de las Crónicas paralelos con Samuel², con Reyes³ y con Esdras⁴, y numerosos proverbios⁵. Revelan estos duplicados la existencia de fuentes o de colecciones literarias diversas y sirven además de contraprueba para apreciar la bondad del texto tradicional.

De mayor importancia para la crítica histórica y literaria son los que señalan los autores, particularmente en el Pentateuco, distinguiendo por ese procedimiento dos relatos paralelos de la creación⁶, del diluvio⁷, de la expulsión de Agar por Abraham⁸, de la vocación de Moisés⁹, de la lluvia de codornices¹⁰, etc. Algunos consideran también incluidos aquí los relatos paralelos de Abraham y Sara, Isaac y Rebeca en Egipto y en Gērār¹¹, pero la diversidad de personas y de detalles son indicio suficiente de que se trata de casos distintos, aunque parecidos, y no precisamente de «duplicados».

Más evidentes son éstos en los textos legales. Hay dos referencias del Decálogo¹²; dos leyes sobre los esclavos¹³ y tres sobre el homicidio¹⁴; cinco veces se da

el catálogo de las fiestas¹⁵, y algunos distinguen cinco legislaciones, por lo menos, sobre los diezmos¹⁶.

De manejo sumamente delicado, en orden a deducir conclusiones críticas sobre las fuentes o la interdependencia literaria de los textos evangélicos, son los duplicados que se advierten en san Mateo¹⁷ y en san Lucas¹⁸, los cuales pudieran explicarse por la duplicidad de las fuentes o también por haber repetido el Señor la misma sentencia en diversas ocasiones.

Tampoco puede tenerse por demostrada la hipótesis de que los duplicados que aparecen en el Apocalipsis¹⁹, provengan de documentos diferentes en su origen. Pudieron haber sido redactados por el mismo autor en circunstancias diversas y corresponder a visiones realmente distintas.

Por lo demás, la inspiración bíblica no obsta a la existencia en un mismo escrito de duplicados, siempre que por su contenido y contexto no impliquen contradicción o error formal en el hagiógrafo.

¹Sal 18 = 2 Sm 22; Sal 14 = 53; 40,14-18 = 70, 3-6; 57,8-12 = 108.
²1 Cr 10,1-12 = 1 Sm 31,1-13; 1 Cr 11,1-9 = 2 Sm 5,1-10; 1 Cr 11,10-46 = 2 Sm 23,8-35, etc.; cf. Vannutelli. ³2 Cr 1,1-13 = 1 Re 3,4-13; 2 Cr 1,14-17 = 1 Re 10,26-29, etc.; cf. Vannutelli. ⁴2 Cr 36,22-23 = Esd 1,1-3. ⁵Prov 10,1 = 15,20; 10,2 = 11,4; 10,15 = 18,11; 11,2 = 13,10; 11,14 = 24,6; 14,12 = 16,25; 15,33 = 18,12; 17,3 = 27,21; 18,8 = 26,22; 20,16 = 27,13; 21,9 = 25,24; 22,3 = 27,12; 22,28 = 23,10; 23,3 = 23,6; 23,18 = 24,14; 26,7 = 26,9; 26,12 = 29,20. ⁶Gn 1,1-2,4 y 2,4-25. ⁷Gn caps. 6 y 9. ⁸Gn caps. 16 y 21. ⁹Ex caps. 3-4 y 6. ¹⁰Ex cap. 16 y Nm 11. ¹¹Gn 12,10-20; 20,1-18; 26,1-11. ¹²Ex cap. 20 y Dt 5. ¹³Ex cap. 21 y Dt 15. ¹⁴Ex cap. 21; Nm 35; Dt cap. 19. ¹⁵Ex 23,14 y sigs.; 34, 18 y sigs.; Lv 23,4 y sigs.; Nm caps. 28 y 29; Dt 16,1 y sigs. ¹⁶Lv 27,30 y sigs.; Nm 28,21 y sigs.; Dt caps. 14 y 25. ¹⁷Mt 5,29-30 = 18,8-9;

10,38-39 = 16,24-25; 17,20 = 21,21. ¹⁸Lc 8,16 = 11,33; 8,17 = 12,2; 8,18 = 19,26; 9,5 = 10,10-11; 9,23 = 14,27; 9,24 = 17,33; 11,43 = 12,38-39. ¹⁹Ap 13,1-8 = 17,3-8; 12,9-12 = 20,2-3, etc.

Bibl.: A. SCHULZ, *Doppelberichte im Pentateuch*, Friburgo de Br. 1908. A. ALLGEIER, *Über Doppelberichte in der Genesis*, Friburgo de Br. 1911, en *FreibThSt*, 3. P. VANNUTELLI, *Libri Synoptici Veteris Testamenti seu Librorum Regum et Chronicarum loci paralleli*, Roma 1931. A. VAN DEN BORN, *Doublets*, en *Dict. Enc. de la Bible*, Paris 1960, 472-473.

J. PRADO

DURA (heb. *dūrā*, «muralla», «casa»; ac. *dūru*; cf. ár. *dar*^{un}; Δειρά; Vg. *Dura*). Llanura en la provincia de Babilonia donde el rey Nabucodonosor se hizo erigir una estatua de oro¹, a la que Daniel y sus compañeros se negaron a adorar. La llanura de Dura no se ha localizado aún. Podría referirse el texto bíblico a la que hay en torno al Nahr Durah, afluente del Éufrates, a unos 10 km al sur de Babel, pero el elemento *dūru* es bastante frecuente en la toponimia mesopotámica para aceptar definitivamente dicha opinión.

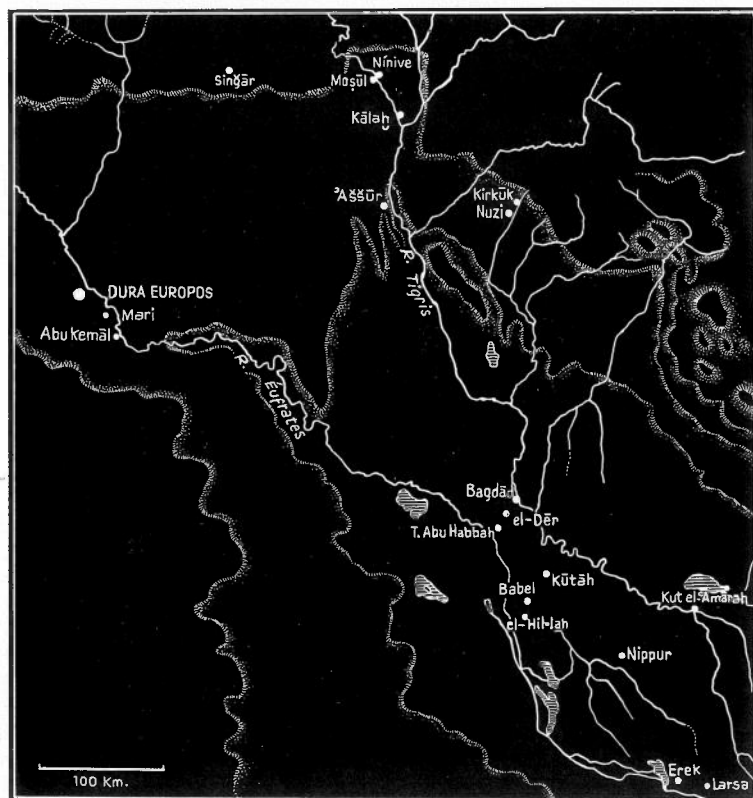
¹Dan 3,1.

Bibl.: SIMONS, § 1447.

T. DE J. MARTÍNEZ

DURA EUROPOS (gr. τὰ Δοῦρα Εὐρώπος; lat. *Europus*). Antigua; ciudad, situada en las cercanías de al-Šālihiyyah, a la derecha del Éufrates superior y a medio camino de Bagdad a Alepo. En la época preseleucida hubo en aquel lugar una fortaleza asiria denominada Dura (ac. *dūru*, «muro», «burgo»). A este nombre se agregó el griego de Europos (Εὐρώπος), en el año 280 A.C., facilitando su identificación con la adición de πρὸς Ἀραβίαν o ἐν Παραποταμῇ.

Seleuco Nicátor fundó en aquel lugar una colonia gregomacedónica en el año 280 A.C. Dado que estaba situada en el punto por el que pasaban las más importantes rutas caravaneras, la población no tardó en prosperar, convirtiéndose en un lugar de indudable valor estratégico. Su importancia comercial aumentó entre los años 120 y 100, en los cuales pasó del poder de los seleucidas al de los partos. En 116 D.C. Trajano la ocupó temporalmente; los soldados erigieron en su honor un arco de triunfo a algo más de un kilómetro de distancia de la ciudad, cuya dedicatoria latina se conserva. Después de algunas vicisitudes, Marco Aurelio y Lucio Vero la incluyeron en la provincia romana de Siria y la convirtieron en una de las fortalezas más notables de



Situación de Dura Europos, junto al Éufrates y en la proximidad de la antigua Mari



Fresco de Dura Europos, que representa a un jinete parto en una cacería. Este género de obras plásticas es bastante frecuente en el arte oriental. (Foto *Orient Press*)

la frontera mesopotámica. Los persas la atacaron en época de Alejandro Severo y, en el año 256, reinando Šapur I, lograron penetrar en ella, utilizando tres minas en las que se han encontrado los esqueletos de los combatientes. Los sasánidas la destruyeron, mataron, dispersaron o esclavizaron a sus habitantes, y la abandonaron cuanto se hubieron alejado los romanos.

En 1920 un destacamento de soldados ingleses cavó trincheras en las ruinas de Dura Europos. El capitán Murphy observó la existencia de muchos frescos y dio inmediatamente parte al centro arqueológico de Iraq. J. Breasted, egiptólogo norteamericano, recibió el encargo de hacer un reconocimiento: fotografió las pinturas, levantó la planta del edificio excavado (un gran templo de dioses palmirenos) y estableció aproximadamente el contorno de las fortificaciones y de la ciudad propiamente dicha. Breasted comunicó el hallazgo a la *Académie des Inscriptions et Belles Lettres* de París. Esta institución decidió efectuar excavaciones sistemáticas (la región había pasado al mandato francés); F. Cumont se encargó de la campaña (1922-1923). Las excavaciones se reanudaron en 1927 por obra de una misión mixta, compuesta por la *Académie des Ins-*

criptions y la Universidad de Yale (P. Baur, M. I. Rostovtzeff, A. R. Bellinger, C. Hopkins, C. B. Welles y F. E. Brown), cuyos trabajos terminaron en 1937.

Las excavaciones han probado que Dura Europos, quizá desde su fundación, estaba completamente rodeada de murallas, que los romanos reforzaron. En la parte



Dura Europos. Uno de los frescos descubiertos en el techo de la sinagoga. (Foto Museo del Louvre)



Dūr-Šarrukīn. Toro androcéfalo alado, que representaba a los genios protectores, asistido por un genio auxiliar. (Foto *British Museum*)

ritana, Cristo caminando sobre las aguas y la curación del paralítico. Los frescos de la sinagoga — conservados hoy en el Museo de Damasco — proceden principalmente del AT (Ezequiel y Elías, Ester, David, Samuel, etc.), aunque no faltan las escenas de tradición postbíblica. Probablemente estas representaciones plásticas proceden de una tradición más antigua y supusieron cierto estímulo para la ilustración bíblica maniquea, así como ofrecieron temas para la pintura bizantina e islámica de la primera época. También se han encontrado objetos perfectamente conservados: de madera y de cuero, pergaminos, papiros y telas. Entre los papiros destaca el más antiguo fragmento del → *Diatéssaron*, en el original que se compuso en griego, no en siríaco, cuya letra data del 220 A.C.

Bibl.: J. H. BREASTED, *Oriental forerunners of byzantine painting...*, Chicago 1924. F. CUMONT, *Fouilles de Doura Europos, 1922-1923*, París 1926. M. I. ROSTOV-TZEFF, *Dura-Europos and its Art*, Oxford 1938, con amplia bibliografía; puede utilizarse la obra en lugar de los *Preliminary Report* de las diversas campañas llevadas a cabo por la misión mixta desde 1927 a 1937. A. GRABAR, *Le thème religieux des fresques de la synagogue de Doura (245-256 après J.-C.)*, en *RHR*, 123 (1941), págs. 143-192; 124 (1941), págs. 1-35. C. HOPKINS, *The architectural background in the paintings at Dura Europos*, en *AJA*, 45 (1941), págs. 18-20. G. BOVINI, *Dura Europos*, en *ECatt*, 4, Roma 1950, cols. 1998-2003. O. EISSFELDT, *Die Wandbilder der Synagoge von Dura Europos*, en *FF*, 31, 8 (1957), págs. 241-249.

E. RIPOLL

oriental de la misma se abría una gran puerta al desierto. La población se componía de calles que se cortaban en ángulo recto, habiendo en su centro el ágora y distintos edificios públicos. Esta disposición se basa en el esquema de Hipodamos de Mileto (ca. 450 A.C.). Además de dos palacios, estructurados como ciudades, instalaciones militares, barrios y santuarios, se descubrieron una sinagoga judía y una iglesia. La primera, en la que hubo dos períodos de construcción, es interesante por ser la única muestra de sinagoga hebrea decorada con pinturas. La iglesia, con un baptisterio anexo, no se distingue por su plano de los otros edificios civiles de Dura Europos; fue construida en el siglo I o II y conoció transformaciones sucesivas (232-233). Una pequeña habitación, que se halla al norte del amplio patio cuadrado, tiene frescos que representan episodios del Buen Pastor, Adán y Eva, David y Goliath, la Sama-

DUREZA DE CORAZÓN (σκληροκαρδία; Vg. *duritia cordis*). Es lo mismo que dureza de entendimiento (*lēb*) y terquedad de voluntad en desobedecer a Dios y resistir a sus planes. Expresión frecuente en la Biblia para indicar que los israelitas estuvieron en constante rebelión contra las órdenes y los preceptos divinos¹. Es interesante observar cómo la historia de Israel se polariza en torno a los beneficios, profusamente otorgados por Dios a su pueblo, y a la deslealtad e indiferencia de éste. El pueblo, en castigo de su ingratitude, se endurecerá totalmente y colmará la medida de su pecado. Pero esto no atentará contra los designios de Dios, antes bien, ha de coadyuvar al modo con que se ha de realizar otro plan más elevado, de resonancias

universales: la salvación de toda la humanidad por la cruz². A causa del endurecimiento de sus habitantes a las disposiciones divinas, denunciadas por los profetas, el país será devastado y el pueblo irá al cautiverio³. Pero el resto que no pereciere en otra devastación o entre los gentiles, dilatará su influencia hasta formar un pueblo santo que participe primordialmente en la salvación mesiánica. De hecho, una parte volvió de la cautividad y creyó en el Mesías. Pero contra este grupo y contra la predicación de los apóstoles se endureció el pueblo judío⁴, por eso y por no haber aceptado a Jesús como el Mesías fue desechado y disgregado por todo el mundo⁵. Pero al fin de los tiempos se convertirá colectivamente a la fe en Jesús⁶.

¹Dt 31,27; Mt 19,8. ²Is 6,9-13. ³Is 48,4 y sigs. ⁴Mt 13,14; Jn 12,40; Act 28,26. ⁵Os 3,4. ⁶Rom 11,25-32.

Bibl.: I. MALDONATUS, *Commentarij*⁸ in quattuor evangelistas, I, Maguncia 1874, pág. 725. J. KNABENBAUER, *Comm. in Mc.*, París 1907, págs. 118-119; id., *Comm. in Mt.*, I, París 1922, págs. 575-578. M.-J. LAGRANGE, *Le but des paraboles d'après Mc.*, en *RB*, 7 (1910), págs. 5,35. A. SKRINJAK, *Le but des paraboles sur le règne et l'économie des lumières divines d'après l'Écriture Sainte*, en *Bibl*, 11 (1930), págs. 291-321, 426-449; 12 (1931), págs. 27-40.

S. FOLGADO

DÜR-ŠARRUKĪN (Khorsabad).

1. EL LUGAR. Dūr-Šarrukin o «fortaleza de Sargón», hoy Khorsabad, está a 16 km al nor-nordeste de Nínive. Fue la obra maestra de Sargón II (721-705), quien, tal vez para cubrir su origen anónimo, la había fundado como capital de Asia. La magnificencia de Dūr-Šarrukin fue revelada por las excavaciones francesas de P. É. Botta en 1843-1844 y de V. Place en 1852-1855, completadas en 1929-1935 por el Instituto Oriental de Chicago (E. Chiera, H. Frankfort, G. Loud). La ciencia asiriológica debe prácticamente su nacimiento al hallazgo de Dūr-Šarrukin.

2. MONUMENTOS. El plano de la ciudad era levemente trapezoidal, con el palacio adosado a la muralla noroeste. Apoyada a las defensas del sur había otra construcción, quizá la residencia del príncipe heredero. El sector del grandioso palacio incluía también un complejo de seis santuarios, dedicados a Sin, Šamaš, Adad, Ea, Ninurta y Ningal. Separado

de los templos (→ **Asiria**), se alzaba el «ziggurat», lugar de la epifanía del dios tutelar. Sólo pudieron recuperarse restos de algunos pisos y de la rampa en espiral que conducía al tope de la torre.

3. ARTE. El acceso a la ciudadela, al palacio y al trono, estaba guardado por gigantes toros androcéfalos, alados, los *lamassu* o genios protectores. Éstos aparecen algunas veces flanqueados por «genios» alados que sostienen un calderillo en la izquierda y, en la derecha, la piña para asperger. Los bajorrelieves son de un gigantismo impresionante e intencionalmente avasallador, aunque con deficiencias en la expresión. El motivo central es el rey, iconografiado como un superhombre invencible. Las hermosas decoraciones murales en colo-



El arte sargónida se caracteriza por su monumentalidad, especialmente en los relieves de Dūr-Šarrukin. (Foto *British Museum*)



Los genios alados, tan característicos de las representaciones plásticas de Dūr-Šarrukín, e incluso su colosalismo impresionante, no son exclusivamente típicos de ese arte, sino del mesopotámico en general, como puede comprobarse en la ilustración. (Foto *British Museum*)

res — «genios» arrodillados o toros encarados a una y otra parte de un motivo geométrico —, tienen algunos paralelos en las extraordinarias pinturas de Til Barsip (Tell Aḥmar).

4. LISTA REAL. Además de otros documentos, los excavadores recuperaron en Khorsabad la célebre «Lista real asiria», que abrió una nueva perspectiva para la solución del intrincado problema de la cronología de la I dinastía de Babilonia. A los cálculos astronómicos (ciclo de Venus) de Ammišaduqa, a los textos de Mari, a la cronología absoluta de la XII dinastía egipcia y a los datos arqueológicos de Alalah (y Tell Brāk), se sumó en 1932-1933 la «Lista real asiria» que, si bien favorece la cronología «baja», suscita nuevas dificultades (→ *Kultepe*, § 3).

Bibl.: P. É. BOTTA - E. FLANDIN, *Monuments de Ninive*, Paris 1849-1850 (Botta creía que Khorsabad era Nínive). V. PLACE, *Ninive et l'Assyrie*, Paris 1867-1870. E. UNGER, *Dūr-Sarrukín*, en *RLA*, II, Leipzig-Berlin 1934-1938, págs. 249-252. G. LOUD, *Khorsabad I. Excavations in the Palace and at a City Gate*, Chicago 1936. G. LOUD - C. B. ALTMAN, *Khorsabad II. The Citadel and the Town*.

Chicago 1938. H. FRANKFORT, *The Art and Architecture of the Ancient Orient*, Harmondsworth 1954, págs. 73-105 y láms. 77-79, 83, 95-98. S. A. PALLIS, *The Antiquity of Iraq*, Londres 1956, págs. 471-484. A. PARROT, *Asur*, Madrid 1961, figs. 30, 34-35.

Sobre la «Lista real»: E. NASSOUHI, en *AFO*, 4 (1927), págs. 1-11 (fragmento de *Aššūr). E. F. WEIDNER, *ibid.*, págs. 11-17 (comentario). Para la de Khorsabad, cf. A. POEBEL, en *JNES*, 1 (1942), págs. 247-306, 460-492; 2 (1943), págs. 56-90. E. F. WEIDNER, en *AFO*, 14 (1944), págs. 363-365. I. J. GELB, en *JNES*, 13 (1954), págs. 209-230 (con fotocopias).

Estudios especiales: W. F. ALBRIGHT, en *BASOR*, 88 (1942), pág. 28 y sigs. (cronología «baja»). E. F. WEIDNER, *Bemerkungen zur Königsliste aus Chorsabad*, en *AFO*, 15 (1945-1952), págs. 85-102. B. LANDSBERGER, *Assyrische Königsliste und «dunkles Zeitalter»*, en *JCS*, 8 (1954), págs. 31-73, 106-133. F. SAFAR, *Dūr-Sarrukín*, en *Sumer*, 3 (1957), págs. 219-221. M. B. ROWTON, en *JNES*, 17 (1958), pág. 102 y sigs. (cronología «media»). F. CORNELIUS, en *JCS*, 12 (1958), págs. 101-102 (cronología «baja», contra B. Landsberger).

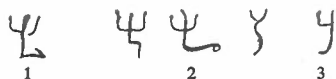
S. CROATTO

DUWEIR, Tell el-. Sitio arqueológico, de nombre árabe moderno, en que se localiza la antigua e importante ciudad bíblica de → *Lākiš*.

E

E. La letra *e*, en su origen y evolución en el seno de las lenguas semíticas, especialmente en el caso del hebreo, puede considerarse bajo dos aspectos distintos: como *signo* de escritura y como *sonido* pronunciado o fonema.

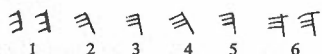
I. LA «E» COMO SIGNO ESCRITO. La *e* como signo escrito sigue un doble camino de evolución de la forma más primitiva, que según el estado actual de la investigación es posible precisar con suficientes garantías de certeza, y desemboca en la ה de la escritura hebrea cuadrada y en la E (mayúscula) de nuestros alfabetos derivados del latino. Unos han querido interpretar el signo primitivo de la *hē* como si representara una ventana, pronto estilizada; otros prefieren poner su origen en el signo egipcio



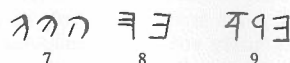
1. Derivaciones de los caracteres jeroglíficos egipcios. 2. Paso al alfabeto protosinaítico. 3. Desarrollo tamúdico posterior

que habría pasado a formas egipcias más recientes y al protosinaítico.

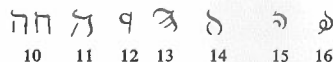
De ellas, a través de pasos bien conocidos, ha alcanzado las formas más recientes. Se ha de advertir que cuando el sistema de escritura de derecha a izquierda cambia de orientación, siguiendo el sentido opuesto, se llega a las formas griega y latina.



1. Alfabeto fenicio. Sepulcro de Hīrām, rey de Biblos. Siglo XIII A.C. 2. Alfabeto fenicio, año 1000 A.C. 3. Estela de Meša, rey de Moab, 890-875 A.C. 4. Cartas arameas, 800 A.C. 5. Inscripción del túnel de Siloé, 700 A.C. 6. Letras talladas en sellos y piedras preciosas, 800-500 A.C.



7. Papiros de Egipto, 500-300 A.C. 8. Inscripciones en monedas, época macabaica, 150-40 A.C. 9. Primer siglo de la era actual y escritos de la época de Bar Kōkēbā



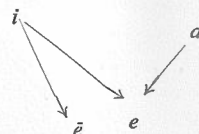
10. Caracteres cuadrados hebreos, siglo IV D.C. 11. Papiros de los siglos V-VIII D.C. 12. Siríaco, 500-800 D.C. 13. Caracteres del Libro samaritano, siglo XIII D.C. 14. Tipos rabínicos (*rāṣī*), siglo XIII D.C. 15. Caracteres alemanes cursivos, siglo XIX D.C. 16. Caracteres árabes del Corán

El signo *e* como numeral es, en griego, E ε = 5, en hebreo ה = 5.

II. LA «E» COMO SONIDO DE LENGUAJE. El elemento *e* como sonido de lenguaje puede considerarse como vocal plena, como *šewā* y como *hāṭēf*.

1. LA «E» SONIDO VOCÁLICO. Hay que distinguir todavía en este caso el *timbre* y la *cantidad*.

a) *Timbre*. La escala vocálica del semita primitivo tenía sólo tres elementos: *a*, *i*, *u*. Son éstas las únicas vocales que nota aún el árabe literario actual. Según la base de las vocales primitivas, la *e* puede provenir de la *i* y de la *a* en el sentido del presente esquema.



La vocalización del hebreo fue muy variada en la sucesión temporal y en los cuadros geográficos, hasta que los *naqdānim* («puntuadores») fijaron los usos de

su tiempo, que han quedado fundamentalmente en los textos originales bíblicos de nuestros días. Conforme a su triángulo vocálico, cabían dos timbres distintos de *e*, dentro de la clase *i*: el *šeré* ($\tilde{e} = \text{◌} \text{◌}$) y el *ségol* ($e = \text{◌} \text{◌}$). El *šeré* tiene un timbre cerrado y viene por abertura de la *i* (de la forma primitiva *ināb* > *ēnāb*, «racimo»), al modo como el latino *capillus* pasa a *cabello* en castellano. El *ségol* tiene un timbre abierto, inexistente en castellano y muy abundante en otras lenguas románicas. Se consigue por una mayor abertura y ha de colocarse en la escala de matices entre el sonido *e* cerrado y el *a*. De donde la *e* puede provenir de una *a* por oclusión (*ʾaḥad* > *ʾehād*), de una *e* o de una *i* (*bēn*, *bin* [«hijo»] > *ben*). Mientras en la pronunciación tiberiense la *a* tiende a pronunciarse *o*, en la babilónica pasa manifestamente a *e* abierta.

b) *Cantidad*. En cuanto a la cantidad o duración de la pronunciación, el sonido vocálico *e* tiene un puesto muy definido en la escala de duraciones sobre la clasificación aceptada de largas, medias, breves y brevisimas. Propiamente no aparece en la forma larga, que pertenece a la *i*. La más larga \tilde{e} ($\tilde{e}y$, a veces escrito defectivamente) suele venir de *ay* (*hēykāl*, que en ár. sir. es *haykāl*). La duración media sólo se da en timbre cerrado o *šeré*, y la duración muy breve, sólo en timbre abierto o *ségol*. El acento y la pausa final pueden alargar la duración. Fácilmente hay paso de duración media a breve, cuando el complejo vocálico-consonántico exige una ligereza mayor que la ordinaria en sus elementos como *šēm* («nombre») pasa a *šem* en estado constructo.

2. EL «ŠĒWĀ». El *šēwā* ($\text{◌} \text{◌}$) es un signo que a veces indica ausencia de vocal (*šēwā* quiescente); otras representa un sonido vocálico de color *e*, neutra y de duración ligerísima (*šēwā* móvil). Aún en este último caso se subdivide en normal y anormal. El *šēwā* móvil normal es la reducción de una vocal plena; forma con su propia consonante una semisilaba de las consideradas (según la presencia anterior y posterior de las consonantes) abiertas y que por lo mismo ha de apoyarse necesariamente en la sílaba siguiente. Puede hallarse el *šēwā* móvil con su consonante al empezar palabra (*qētōl*), después de la sílaba abierta (*qātēlāh*) o cerrada (*yiqṭēlu*), y en estos casos se ha de atender al *dāgeš*, que dobla en realidad la consonante (*qit-ṭēlū*), y a veces en consonante final, aunque se desestima su pronunciación (*wa-yiṣbē*, *ʾattē*). Se da además un *šēwā* anormal, llamado también medio, por tener que clasificarse entre el quiescente y el móvil, que ha de pronunciarse aunque vaya detrás de una vocal breve en sílaba cerrada. Induce a admitir su existencia, entre otras razones, el hecho de volver aspirada una *begad-kefat* que le siga (*malē-kēy*, *dibē-rēy*, *šidē-qat*, *šidē-katē-kem*).

3. EL «HĀTĒF». El *hātēf* es un *šēwā* coloreado o compuesto ($\text{◌} \text{◌}$, $\text{◌} \text{◌}$, $\text{◌} \text{◌}$), que es una vocal extremadamente breve. Puede ser también móvil y medio, como el *šēwā* simple. Aparece un ejemplo de este último caso en la palabra *yehē-zaq*. El *hātēf* se da en compañía de una gutural en el caso en que la consonante no gutural llevara *šēwā* móvil. Al comienzo se tiene raramente \tilde{e} ($\text{◌} \text{◌}$) por *i* (*hēqimōtā*, *ʾēlōah*). El *hātēf* \tilde{e} tiene gran tendencia a colorearse en el sonido vocálico *a*.

4. «MATRES LECTONIS». Las *matres lectionis* o consonantes mudas, puestas por sonidos vocálicos que pueden indicar el sonido *e*, son: 1) La *y* que puede indicar \tilde{e} y *e*, ambas no breves generalmente, como en el caso de la contracción diptongal (*báyit* > *beyt/bēt*); 2) La *h* final que puede indicar \tilde{e} y *e*.

Bibl.: DB, I, cols. 401-406. P. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Roma 1923, págs. 18-35. EJUD, II, pág. 458. UJE, I, págs. 197-205. EIT, II, págs. 372-381. W. F. ALBRIGHT, *Arqueología de Palestina*, Barcelona 1962, págs. 193-195 (trad. cast.).

S. BARTINA

EA («casa del agua»?). Deidad mesopotámica, que se representa con el ideograma IDIM (= *naqbu*, «mantantial»). Su nombre cuya verdadera pronunciación se ignora, pudiendo ser Ea o Ae, corresponde al sumerio En-ki, «señor de la tierra», «señor de lo que está debajo», y en Beroso presenta la grafía de Ὠάννης. Ea es el dios de todas las aguas dulces y saladas, incluidas las del *apsū*, «abismo», de la creación y del sacerdocio, protector y maestro de la humanidad y consejero de los dioses. Formaba una terna con Anu, señor de los cielos, y Enlil (= Bel), señor de la tierra y la tempestad; su esposa era Nin-ki o Damkina, «señora de lo que está debajo», también llamada Damgal-nunna, «gran señora del príncipe». El culto de Ea en Eridu, la actual Abu Šahreín, se relaciona con el de Marduk, hijo suyo, en quien delegó sus poderes. Se le representó como un hombre pisciforme y el culto, muy antiguo y del que se sabe poco, se le tributó en Nippur, Babilonia, Sippar, Ninive, etc. Ea tiene un papel preeminente en los mitos mesopotámicos.

Bibl.: G. FURLANI, *La religione babilonese e assiria*, Bolonia 1928-1929; id., *Riti babilonesi e assiri*, Udine 1940. ANET, págs. 61-64, 67-72, 100-103, 106-108, 335-337, etc. G. FURLANI, *Miti babilonesi e assiri*, Florencia 1958.

J. A. G.-LARRAYA

ʿĒBĀL («fuerte, firme»?). Nombre de dos personajes israelitas:

1. (Γεμίαν; Vg. *Hebal*). Mencionado en la genealogía de Yōqtān e hijo de éste¹. En Gn 10,28, el T. M. le llama ʿÖbāl y las versiones Eúál y *Ebal*. Posiblemente se trata del epónimo de una tribu árabe.

2. (Γαιβήλ, Ταιβήλ; Vg. *Ebal*). Hijo de Šōbāl y descendiente de Šēʿir el Hurrita².

¹ 1 Cr 1,22. ² Gn 36,23; 1 Cr 1,40.

J. CARRERAS

EBAL (heb. *har ʿēbāl*; ὄρος Γαιβάλ; Vg. *Hebal*). Antes de llegar a la Tierra Prometida, Moisés ya ordena en dos ocasiones que, tan pronto como el pueblo escogido entre en ella, ha de erigir un altar conmemorativo a Yahweh. Si bien en el primer pasaje se limita a dar escuetamente la orden¹, en el segundo se fijan una serie de cláusulas y ceremonias: «Así, pues, cuando vadeéis el Jordán, erigiréis estas piedras que hoy os ordeno (grandes piedras) en el monte Ebal y las enlucirás con cal. Después construirás allí un altar a Yahweh, tu Dios..., no blandirás instrumento de hierro sobre ellas. De piedras sin labrar construirás el altar a Yahweh, tu Dios, sobre el cual ofrecerás holocaustos a Yahweh..., allí inmolarás víctimas pacíficas... y escri-

birás sobre las piedras todas las palabras de esta Ley: escúlpelas esmeradamente... Éstos han de estar sobre el monte Garizim para bendecir al pueblo cuando hayáis pasado el Jordán: Simeón, Leví, Judá, Isacar, José y Benjamín. Y estos otros permanecerán en el monte Ebal para la maldición: Rubén, Gad, Aser, Zabulón, Dan y Neftalí»².

Y, siguiendo la orden, poco después de cruzar el Jordán, Josué erige el altar y celebra la ceremonia. El Arca se coloca en el valle situado entre las dos montañas, a ambos lados se sitúan los levitas y, sobre ambas montañas, las tribus, según el orden que ya se había prescrito anteriormente; unos lanzan las maldiciones y los otros las contestan con las bendiciones³.

Los samaritanos cambiaron, tendenciosamente, el pasaje de Dt 27,4, escribiendo Garizim por Ebal, con el ánimo de atraer a su monte sagrado esta ceremonia.

Dos son los problemas fundamentales que se plantean en torno a este hecho; uno histórico y otro geográfico, si bien, en realidad, ambos se reducen al mismo: ¿Dónde estaban situados los montes Garizim y Ebal?

Las noticias que nos da el primer pasaje que hace referencia al acto, han originado — ayudados por la historia posterior — una confusión geográfica en cuanto

a su localización. Dicho pasaje, en su intento de situar a Ebal y Garizim, dice: «Sabed que tales montes están allende el Jordán, detrás del camino del poniente, en el país cananeo, que habita en el 'Arabah, frente a Galgal, cerca de la encina de Mōreh»⁴.

Basándose en el contexto geográfico — «en el país del cananeo, que habita en el 'Arabah, frente a Galgal» — y molestos por la prioridad que para los samaritanos podría representar el hecho de que las primeras bendiciones se hubiesen efectuado sobre el monte sagrado, el → **Garizim**, Rabbi 'El'āzār defiende la hipótesis de que Garizim y Ebal eran en realidad dos montículos artificiales dispuestos por los hijos de Israel nada más cruzar el Jordán para, de esa forma, dar cumplimiento rápido a la orden recibida de Moisés; y estos dos montículos habrían de estar precisamente en el lugar que indica el texto bíblico, es decir, en el 'Arabah (= el valle del Jordán) y frente a Galgal (hoy Hīrbet Ġuleiġil, a unos 4 km al sudeste de Jericó). Esta teoría satisfacía a los judíos residentes en las regiones vecinas a Jericó, pues de esa forma tenían en sus proximidades el lugar deseado por ellos.

Tal teoría de origen judío fue seguida por Eusebio, de quien se puede leer: «Γαββάλ es una montaña de

El monte Ebal, visto desde las ruinas que forman Tell Balāṭah, lugar de la antigua población bíblica de Si-
quem. El monte se halla situado en la misma área que el Garizim. Josué edificó en esta montaña un altar a
Yahweh antes de confirmar con el pueblo la Alianza con Él. (Foto P. Termes)





El monte Ebal, visto desde el este. Aspecto de sus partes central y septentrional. Los israelitas, en tiempos de Josué, se situaron en él y en el monte Garizim para llevar a cabo la ceremonia de la confirmación de la Alianza con Dios (Jos 8,30-35). (Foto I. Gomá, Archivo Termes)

la Tierra Prometida, en donde Moisés ordenó erigir un altar. Se dice que cerca de Jericó se hallan dos montañas vecinas, situadas una frente a la otra, siendo una de ellas Garizim y la otra Ebal. Los samaritanos presentan otras próximas a Neápolis (es decir, Nāblus = Siquem), mas esto es un rotundo error, ya que las montañas que ellos indican están demasiado distantes entre sí para que desde la una se pueda oír lo que se dice en la otra». Y la misma opinión vuelve a manifestar al localizar a Galgal.

También san Jerónimo se decanta por una situación más próxima al Jordán y dice: «Se equivocaron los samaritanos al querer mostrar junto a Neápolis a los montes Garizim y Ebal, que, según el testimonio de las Escrituras, están junto a Galgal».

Esta teoría fue aceptada por Conder, quien hasta propuso dos puntos concretos que habrían de ser los dos montes en cuestión: Tuweil el-ʿAqābāh y Nuseib ʿAweišrah, próximos al Wādī el-Qelt.

La Septuaginta ha cambiado en un pasaje⁵ el nombre Siquem por Šilōh, en lo que posiblemente el mapa de Mádaba se fundó para situar a Šilōh entre ambas montañas y por la región del Jordán.

Frente a la anterior teoría, se encuentra la que modernamente siguen todos los científicos, es decir, la próxima Siquem. Ya Flavio Josefo, la acepta y afirma: «... de la ciudad de Siquem, situada entre dos montañas, una a la derecha, llamada Γαριζιμ (Garizim) y la otra a la izquierda, llamada Γίβαλος (Ebal)». Efecti-

vamente, separadas por un valle en el fondo del cual se hallaba enclavada la antigua Siquem y actualmente se encuentra Nāblus, se hallan las dos montañas en cuestión: el Garizim al sur y el Ebal al norte. Éste tiene una altura de 938 m sobre el nivel del mar y 360 sobre el fondo del valle. Su nombre moderno de Ğebel Islāmiyah le viene de una gruta existente en su cumbre, lugar venerado por los musulmanes, llamada Sitt Sulaymiyah, a causa de la sepultura de una mujer de dicho nombre que allí se encuentra. Es conocido también con el nombre de Ğebel ʿElibāl, que ha conservado la forma bíblica. En la Edad Media se le llamaba Ğebel ʿAskar, a causa de la aldea homónima situada en su falda, así como «monte de Cain», en contraposición al «monte Abel», que era el Garizim, recordando el episodio de las maldiciones y bendiciones.

Su superficie, muy accidentada, está formada por bloques calcáreos. La vegetación apenas existe, sobre todo en la parte alta, en que no crecen más que matas espinosas; los restos de terrazas, que aún pueden verse en sus partes bajas, hacen pensar que en otro tiempo se plantaba en ellas. Desde su cima se divisa una hermosa vista, sobre todo hacia la región del nordeste. En la parte más meridional de su cima se conservan restos de unos muros, a los cuales se conoce con el nombre de el-Qalʿah. También en la cumbre existen dos tumbas veneradas por los musulmanes: la antes citada Sitt Sulaymiyah y la de un jeque llamado ʿAmād el-Dīn.

En cuanto al segundo problema mencionado al principio, el histórico, está ligado en realidad a la localización topográfica del monte. Si se acepta la identificación actualmente en vigor, es decir, con el Ġebel Islāmīyah, se presenta la duda de cómo pudo Josué, nada más llegado a Palestina, erigir un altar en el Ebal, tan adentrado en la región que más tarde recibiría el nombre de montes de Efraím.

El problema lo resuelven los comentaristas suponiendo que el acto sólo pudo efectuarse después de la conquista de Palestina (Holzinger); o después de la toma de Gabaón y antes de la campaña contra la Galilea septentrional (Fernández); o trasladando la perícopa al capítulo 24 de Josué, en donde éste se despide del pueblo y renueva la alianza en Siquem (Hummelauer). Otros en fin (Baldi, Wright, etc.), basándose en que Siquem no aparece mencionada entre las ciudades conquistadas, la suponen en buena armonía con los israelitas, ya que, junto con sus moradores (posiblemente no cananeos), había un considerable núcleo de israelitas, cuyos antecesores, o bien no habían bajado a Egipto en tiempos de Jacob, o bien habían salido con anterioridad al Éxodo. Ellos lograrían convencer al resto de la población de que no molestara a Josué y su gente, y les concediera permiso para celebrar la ceremonia religiosa; por otra parte, el camino hasta Siquem estaba poco poblado y, posiblemente, siguiendo el curso del Wādī el-Fār'ah, el pueblo de Israel pudo llegar sin molestias hasta su objetivo por en medio de los bosques que en aquella época cubrían la región.

¹Dt 11,29-30. ²Dt 27,4-13. ³Jos 8,30-35. ⁴Dt 11,29-30. ⁵Jos 24,1.

Bibl.: F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 4,8.44. EUSEBIO, *Onom.*, 64. R. CONDER, *Samaritan Topography*, en *PEFQSt* (1876), pág. 183. CONDER-KITCHENER, II, págs. 186-187. GUÉRIN, I, pág. 446; II, págs. 149-150. C. W. W. WINSLOW, *Acoustics at Mount Ebal and Garizim*, en *PEFQSt* (1891), pág. 79. G. A. SMITH, *The Historical Geography of the Holy Land*, Londres 1896, págs. 119-123. D. H. HOLZINGER, *Das Buch Josua*, en *Kurzer Handkommentar zum AT*, Tubinga 1901, pág. 29. F. DE HUMMELAUER, *Josue*, en *Cursus Scripturae Sacrae*, París 1903, pág. 212. R. TONNEAU, *Le sacrifice de Josue sur le mont Ebal*, en *RB*, 35 (1926), págs. 98-106. ABEL, I, págs. 360-370. A. FERNÁNDEZ, *Commentarius in librum Josue*, París 1938, pág. 124. B. UBACH, *Illustració*, III, en *La Bíblia de Montserrat*, Montserrat 1954, págs. 264-265. D. BALDI, *Giosuè*, en *La Sacra Bibbia*, Turín 1956, págs. 69-71. D. BALY, *The Geography of the Bible*, Londres 1957, págs. 20, 36, 178, 180. G. E. WRIGHT, *Biblical Archaeology*, Filadelfia 1957, págs. 76-78. SIMONS, §§ 65, 87-88. J. L'HOUE, *L'Alliance de Sechem*, en *RB*, 69 (1962), págs. 5-36. A. ROLLA, *La conquista del Canaan*, Roma 1962, págs. 95-99.

R. SÁNCHEZ

EBANO. → Flora, § 5 c.

EBED («siervo»; sudar. *ebd*; ár. *abdun*). Nombre de dos israelitas:

1. (Ἰωβήλ; Vg. *Obed*). Hombre de la época de los Jueces y padre de → Gá'al, citado únicamente en relación con éste¹.

2. (Ἀβὲλ; Vg. *Abed*). Hijo de Yōnātān, de la familia de 'Ādīn, al que acompañaron cincuenta varones al regreso de la Cautividad².

¹Jue 9,26 y sigs. ²Esd 8,6.

Bibl.: NOTH, 1005, págs. 37, 137. G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, pág. 155.

EBED MÉLEK («siervo del rey»; cf. ár. *abd al-malik*; Ἀβδεμέλεξ; Vg. *Abdemelech*). Eunuco, natural de Kūš, perteneciente al rey Sedecías. Enterado de que el profeta Jeremías había sido encerrado en una mazmorra (o, posiblemente, en una cisterna), donde habría de morir de hambre, obtuvo del soberano la autorización de sacarlo de ella, lo que, en efecto, hizo con ayuda de una cuerda¹. Por ello, Jeremías le informó de parte de Dios que se salvaría cuando Jerusalén fuese destruida².

¹Jer 38,7-13. ²Jer 39,15-18.

G. SARRÓ

EBEN BÖHAN («la piedra de Böhan [= Pulgar]»; λίθος Βοιών; Vg. *Abenboen, lapis Boen*). Böhan era, según el libro de Josué, un descendiente de Rubén, citado solamente en relación con 'Eben Böhan¹. Éste puede ser el nombre de un lugar, una roca o una maššēbāh. En los pasajes mencionados aparece como un cipo emplazado en la frontera de Judá con Benjamín, en un lugar elevado de la línea de Bēt hā-Ārābāh a 'Ādummīm. Se ha interpretado como un monumento que recordaba el asentamiento de los rubenitas en Cisjordania o alguna hazaña de Böhan. La identificación del lugar es oscura. Pudiera localizarse en Ruġm el-Šemaliyyah o en Ruġm el-Qibliyyah, al sur de Jericó (Noth), o, como se cree generalmente con Abel, en el Ḥaġar el-Ašbaḥ, bloque pétreo amarillento que se alza en una ladera en la parte meridional del Wādī Debr, al oeste de la orilla septentrional del mar Muerto. Dhorme lee Ḥaġar el-Ašba' («la piedra del Dedo»; cf. et. de 'Eben Böhan).

¹Jos 15,6; 18,17.

Bibl.: ABEL, II, pág. 48. M. NOTH, *Das Buch Josua*, Tubinga 1938, pág. 60. *Miqr.*, II, col. 40. É. DHORME, en *BP*, I, pág. 674, n. 6.

T. DE J. MARTÍNEZ

EBEN HĀ-ÉZEL, Hā- («la piedra de la partida»; τὸ Ἐργάβ ἐκεῖνο; Vg. *lapis cui nomen est Ezel*). Lugar en donde se escondió David, siguiendo las indicaciones de Jonatán, para saber las disposiciones de Saúl respecto a él; el anuncio le fue hecho en el episodio de las tres flechas lanzadas por Jonatán¹. El texto es incierto y algunos no interpretan 'Ézel como lugar, sino como «itinerario» o «punto de partida», por derivar de la raíz hebrea y aramea *ʾzl*, «ir», «partir». Otros enmiendan el hebreo *hā-ʾazel* del T. M. por *ha-lāʾz*, «aquella».

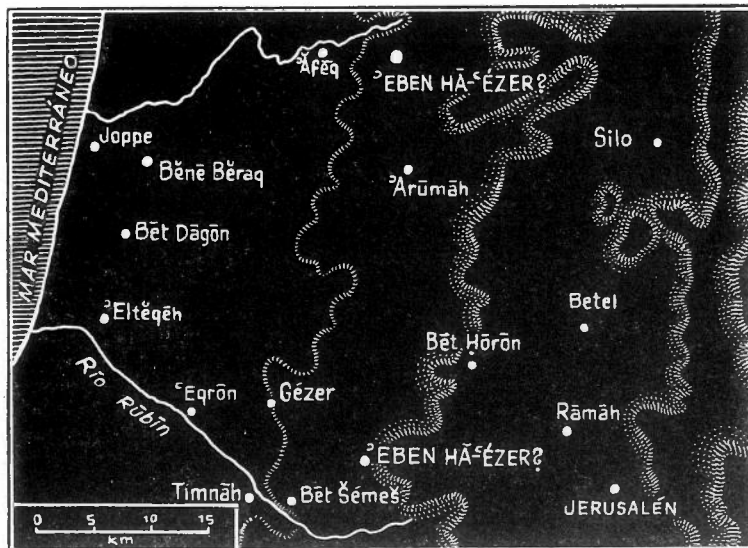
¹1 Sm 20,19.

Bibl.: B. UBACH, *Samuel*, en *La Biblia de Montserrat*, Montserrat 1952, pág. 127. *Miqr.*, I, col. 46. É. DHORME, en *BP*, I, pág. 885.

G. SARRÓ

EBEN HĀ-ÉZER («la piedra del auxilio»; Ἀβενέζερ, Ἀβεννήρ; Vg. *lapis adiutorii*). Nombre de dos (?) lugares palestinos:

1. En vida de Samuel, los israelitas acamparon cerca de 'Eben hā-Ézer, yendo al encuentro de los filisteos, los cuales establecieron su campamento en 'Āfēq¹. Tras su victoria, los filisteos transportaron el Arca a 'Ašdōd². Atendiendo a estos datos, hay que buscar este 'Eben



Situación más probable de los dos lugares llamados EBEN HĀ-ĒZER

2. (Ᾱβέδ). Sacerdote, cabeza de familia de la casa de Ᾱmōq en tiempos del sumo sacerdote Joaquím⁸.

3. (Ὠβήδ). Jefe de una familia de gaditas que tenía su residencia en Galaad y Basán⁹.

4. (Ὠβήδ). Descendiente de Benjamín, del que se dice ser hijo de Ᾱlpā'al en un lugar¹⁰ y de Šāša'q en otro¹¹.

¹Gn 10,22.24. ²Gn 11,14-17; cf. 1 Cr 1,24.25. ³Gn 11,16-26. ⁴Gn 10,25-30. ⁵Gn 11,29; 22,20-24. ⁶Gn 10,21. ⁷Lc 3,35. ⁸Neh 12,20. ⁹1 Cr 5,13.16. ¹⁰1 Cr 8,12. ¹¹1 Cr 8,22.

Bibl.: NOTH, 1016, pág. 252. G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, págs. 241, 307, 356. E. JOST, *Heber*, en *ECatt*, VI. Roma 1951,

col. 1382 (con bibliografía). HAAG, col. 347. É. DHORME, en *BP*, I, págs. 33, 34, ns. 21, 24.

J. A. PALACIOS

hā-Ēzer en las inmediaciones de Meğdel Yābā. Tal vez se tenga que localizarlo en Ĥirbet Dikrin.

2. Cuando Israel persiguió a los filisteos desde Mišpāh hasta Bēt Kār, Samuel puso una piedra, también llamada EBEN HĀ-ĒZER, entre Mišpāh y ha-Šēn, en conmemoración de la victoria³. Eusebio sitúa Ᾱβενέδερ, λίθος βοηθοῦ, cerca de Bēt Šēmeš, entre Aelia y Ascalón; pero tal vez haya influido en este criterio la gran piedra de Bēt Šēmeš⁴. La oscuridad de la identificación persiste aun admitiendo que estuviera en el camino que lleva desde Mišpāh a Beit Šennā, situada a 4 km al norte de Ᾱmwās, o en el que hay entre Mišpāh y Ĥirbet Ĥeir. Según Abel, se podría defender la identidad de las dos EBEN HĀ-ĒZER si fuera posible leer Ᾱzēqāh en vez de Ᾱfēq en el caso del primero. No obstante, según los datos del AT, la victoria es posterior en unos veinte años a la derrota antes mencionada⁵.

¹1 Sm 4,1. ²1 Sm 5,1. ³1 Sm 7,12. ⁴1 Sm 6,14. ⁵1 Sm 7,2.

Bibl.: EUSEBIO, *Onom.*, 32-25. ABEL, II, pág. 309. *Miqr.*, I, cols. 49-50. HAAG, col. 347. SIMONS, §§ 657-658.

T. DE J. MARTÍNEZ

EBER («allende»; Vg. *Heber*). Nombre de cuatro personajes mencionados en el AT:

1. (Ᾱβερ). Hijo de Sēlah y descendiente de Sem¹. Tuvo dos hijos llamados Pēleg y Yōqtān. En su genealogía se lee que contaba treinta y cuatro años cuando engendró a Pēleg y que después vivió aún otros cuatrocientos treinta, durante los cuales engendró hijos e hijas². Con él estarían emparentados, aparte de los hebreos³, los árabes descendientes de Yōqtān⁴ y ciertas tribus arameas descendientes de Nāhōr⁵.

Es considerado como el antecesor epónimo del pueblo hebreo (Ᾱbri), cuya etimología tal vez derive de Ᾱber, «allende de», procedente a su vez de la raíz Ᾱbr, «pasar cruzar», y que posiblemente esté emparentado con los → ḥabiru⁶. La mención que en Nm 24,24 se hace de Ᾱber, en relación con Asiria, posiblemente se refiere a Mesopotamia. También se le cita en la genealogía de Jesucristo⁷.

EBER HA-NĀHĀR. Nombre de lugar, en su forma hebrea, que corresponde a la aramea de → Ᾱbar Nāhārāh, que es un término geográfico y político aplicado a los países situados al oeste del Éufrates.

EBES (en pausa Ᾱbeš, et. cf. Ᾱibšān; Ᾱεβές; Vg. *Abes*). Población de la tribu de Isacar, citada entre Qišōn y Rémet. Se menciona una sola vez en la Biblia¹. Se ignora su exacta localización; Abel propone en principio que se la identifique con Ᾱin el-Ḥabūs, el-Ᾱbūs, entre Ᾱawlām y Sirin, a cierta distancia al oeste de Tell el-Ᾱgğūl.

¹Jos 17,20.

Bibl.: ABEL, II, pág. 62. *Miqr.*, I, col. 60. SIMONS, § 330.

J. VIDAL

EBIONISMO. Los historiadores descubren bajo esta denominación única, que probablemente se deriva de la palabra hebrea Ᾱbyōn, «pobre», tres grupos diversos de judeocristianos, ortodoxos unos, heréticos otros, francamente gnósticos los terceros.

1. LOS EBIONITAS HERÉTICOS. El estudio comparativo de los Padres, que conservan alguna referencia de estos herejes, permite la siguiente síntesis: Reconocían la existencia de un solo Dios, creador del universo, negaban la concepción virginal de Jesús y su divinidad, utilizaban únicamente el evangelio de san Mateo, se oponían a las doctrinas antinomistas de san Pablo y ajustaban su vida a los mandamientos de la Ley mosaica. Según Hipólito, la observancia de estas prescripciones bastaba para justificar al hombre. Tanto los judíos como los cristianos los consideraron herejes; por eso nunca alcanzaron un número elevado de adeptos; el más célebre de éstos fue Simmaco, autor de una versión completa del AT.

2. LOS EBIONITAS GNÓSTICOS. Las abstrusas especulaciones del movimiento gnóstico sedujeron a algunos ebionitas. Para ellos, Cristo es solamente una reencarnación de Adán, que ha vuelto para suprimir los sacrificios de la antigua Ley. El diablo es dueño del mundo presente y contra él lucha Cristo, que ha recibido en herencia al mundo futuro. Suprimen los sacrificios, pero atribuyen un papel importante a las abluciones en las ceremonias culturales: bautismo de iniciación, baños purificatorios, baños contra las enfermedades. Los baños se tomaban completamente vestidos y los enfermos acompañaban sus baños con fórmulas mágicas tomadas del *Libro de Elcesai*. Recomendaban especialmente la abstinencia, aunque, por otra parte, prohibían el celibato y la continencia. También sometían a revisión el texto del AT.

El ebionismo, iniciado antes del año 150, había desaparecido en el siglo v.

Bibl.: O. CULLMANN, *Le problème littéraire et historique du roman pseudoclementin*, París 1930. J. THOMAS, *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie (150 A.C.- 300 D.C.)*, Gembloux 1935. M. SIMON, *Les sectes juives d'après les témoignages patristiques*, en *Studia Patristica*, I, Berlín 1957, pág. 526-539. G. BARDY, *Catholicisme*, III, cols. 1230-1233.

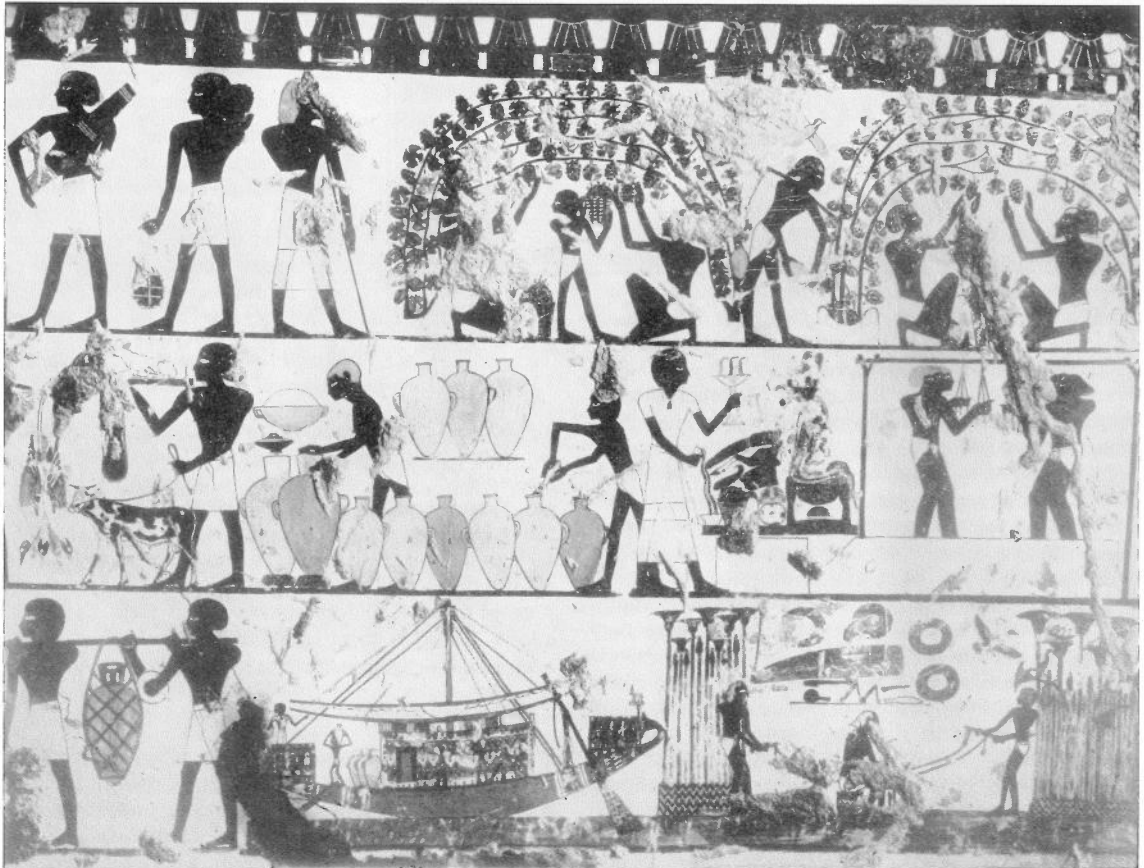
M. GAZTAÑAGA

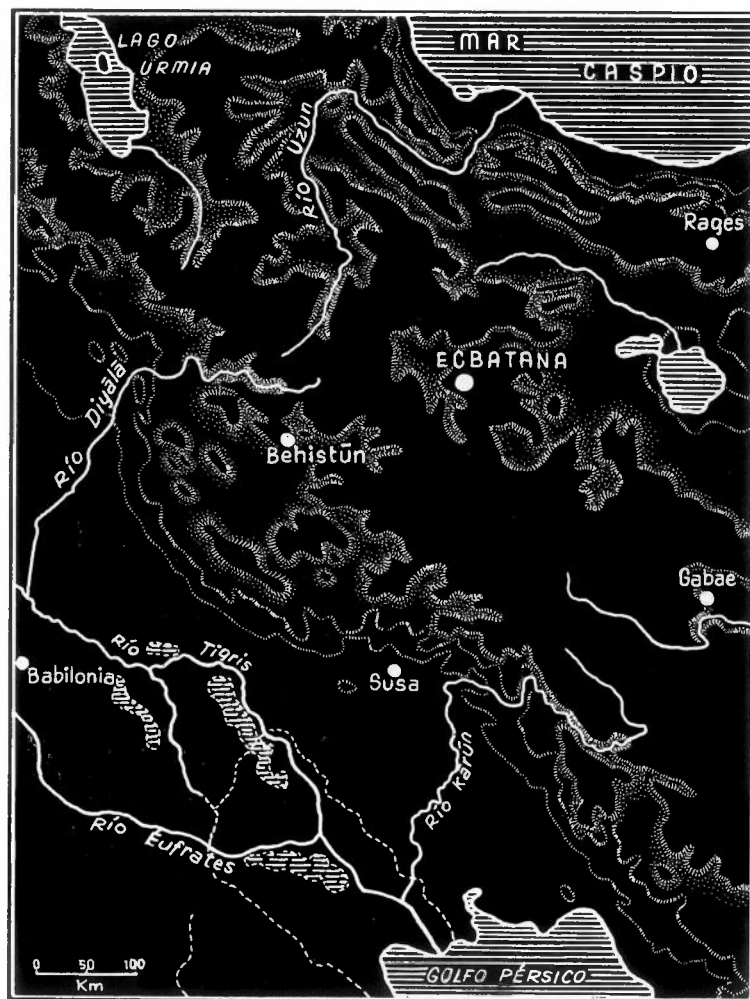
EBIONITAS O DE LOS DOCE, Evangelio de los. Se conoce por el nombre de ebionita (heb. *ʿebyōnīm*, «pobres») a una secta del siglo II que mezclaba sus ideas cristianas con tendencias gnóstico-judaizantes. Pretendían imponer a los demás cristianos el yugo de la Ley mosaica y profesaban austera pobreza, así como régimen de vida vegetariano. Apoyaban sus doctrinas en el evangelio de san Mateo, que adulteraban de diversas maneras, dando lugar al llamado *Evangelio de los Ebionitas*, citado por san Epifanio. Parece ser que este mismo evangelio se conoció también con el nombre de *de los Doce*, que no se debe confundir con el *Evangelio de los doce apóstoles*, manuscrito-siriaco relacionado con los *Apocalipsis* apócrifos de Pedro y Juan. El texto se ha perdido. La fecha de composición puede muy bien remontarse a la segunda mitad del siglo II D.C. Tiene gran importancia por el influjo que ejerció en la literatura que suele denominarse pseudoclementina (siglo III).

Bibl.: S. EPIFANIO, *Haeres.*, 30,3.13, en PG, 41, 409, 428. H. WAITZ, *Das Evangelium der zwölf Apostel (Ebioniten-evangelium)*, en ZNW, 13 (1912), págs. 338-348; 14 (1913), págs. 38-64, 117-132. A. DE SANTOS OTERO, *Los Evangelios Apócrifos*, Madrid 1956, págs. 51-57.

A. DE SANTOS OTERO

Vendimia, elaboración y transporte del vino. Pintura sepulcral de la XVIII dinastía egipcia, hallada en la tumba n.º 261 de la necrópolis de Abu-l-Neġġah (Luxor). (Foto Lehnert & Landrock, El Cairo)





Ecbatana, antigua capital de los medos y posteriormente residencia estival de los reyes persas

a causa de la defección en Šilōh, si bien parece que Dios queda alejado de su pueblo y no le protege, llega, sin embargo, un momento en que «Yahweh se despierta como de un sueño, como guerrero vencido por el vino» y arruina a los adversarios por la espalda, infligiéndoles baldón eterno¹¹. Es claro que la comparación no se ha de aplicar en todos los pormenores y que con ella no se formula un concepto de moralidad sobre el término menor o humano; quiere subrayar el hecho de la tardanza divina en los castigos, de la sorpresa en su actuación, repentina y segura, y de la magnitud del descalabro; Dios obrará en la historia de la misma manera a favor de los que le son fieles (→ Embriaguez).

¹ 1 Sm 25,36. ² Jdt 1,4,19. ³ Prov 20,1. ⁴ Ecl 18,33-19,2; 26,11; Mt 24,49. ⁵ 1 Cor 5,11; 6,10. ⁶ 1 Sm 1,14. ⁷ Ap 17,6. ⁸ Jer 23,9. ⁹ JI 1,5. ¹⁰ Is 19,14; 24,20; Sal 107,27; cf. Job 12,25. ¹¹ Sal 78,65.

S. BARTINA

EBRÓN (Ἐβρών; Vg. *Abran*). Ciudad de la tribu de Aser, citada en el libro de Josué entre Kābūl y Rēhōb¹. Por lo regular, se interpreta que el nombre es una corrupción textual del T. M., debida a una confusión, muy posible, de

la letra *dālet* con el *rēš*, y que se ha de ver en él a → **‘Abdōn**.

¹ Jos 19,28.

‘EBYĀSĀF («el padre ha aumentado», y *‘ābī’āsāf*, «el Padre ha reunido»; Ἀβιάσαφ, Ἀβισάφ, Ἀβιασάφ; Vg. *Abiasaf*). Jefe de una familia de porteros del Templo, descendientes de Coré. Su nombre parece resultar tan incierto como su genealogía, pues se le llama *‘Ābī’āsāf*¹, *‘Āsāf*² y *‘Ebyāsāf*³; y, en cuanto a su estirpe, en el libro del Éxodo se le cita como el tercer hijo de Coré⁴ y en el de las Crónicas aparece como nieto de ‘Assir, que en el Éxodo es su hermano primogénito.

¹ Éx 6,24. ² 1 Cr 26,1; cf. Is 36,3,22. ³ 1 Cr 6,8,22; 9,19. ⁴ Éx 6,24.

J. CARRERAS

‘EBYĀTĀR. Nombre que ostenta en el T. M. el sumo sacerdote y leal partidario de David llamado corrientemente → **Abiatar**. Esta forma nominal no es más que una castellanización del nombre de *Abiathar* que *‘Ebyātār* tiene en la Vg.

EBRIO (heb. *šikkōr*: μέθυσος; Vg. *ebrius*, *ebriosus*). La condición de ebrio se expresa a veces en sentido real en la Biblia, como en los casos de Nābāl¹ y de Holofernes². Entonces, el estado y el vicio es totalmente rechazado por indigno en sí³ y por los males que acarrea, tanto temporales⁴ como espirituales o eternos⁵.

Puede usarse la palabra como expresión verbal de desprecio⁶ y se emplea además con profusión en sentido figurado. En tal caso, puede indicar una saturación de algo, como en la mujer del Apocalipsis, que es símbolo de la Roma pagana, de la cual se dice que estaba ebria de la sangre de los mártires de las persecuciones contra los cristianos⁷. Puede servir también de metáfora para indicar la indecisión personal⁸ o la desviación de la mente hacia soluciones ineptas, fruto muchas veces del desenfreno moral⁹. Sobre todo, los profetas, al anunciar los castigos divinos, dicen, como expresiva metáfora de la actuación de Dios, que hará errar a los soberbios como ebrios¹⁰. A veces, llegan las comparaciones a límites desacostumbrados para el gusto occidental, como cuando en el Salmo 78 se dice que tras la cruenta derrota del pueblo de Dios por sus enemigos,

ECBATANA (Ἐκβάτανα; historiadores griegos Ἀγ-βάτανα; pr. *hagmatāna*; bab. *agmatanu*; elam. *agma-dana*; aram. *ʾahmētā*; Vg. *Ecbatana*²). Antigua capital de los medos, situada junto al monte Elvend, posteriormente residencia de verano de los reyes de Persia. Citada varias veces en los libros de Tobit, Judit, Esdras y Macabeos. Algunos autores identifican la *ʾAhmētā*² citada por Esdras y Macabeos¹ como la misma ciudad, la actual Ḥamadān, antigua capital de la Gran Media; la de los libros de Tobit y Judit² habría estado situada en las modernas ruinas de Taht-i Suleimān, antigua capital de la Media del norte o Antropatena. Para otros autores, ambas ciudades se funden en una sola, la moderna Ḥamadān. En otro pasaje de Tobit se cita «Rages, ciudad de Media, que está situada en la montaña de Ecbatana»³. Probablemente se trata de un pasaje corrompido o una mala traducción, ya que dicha lectura no se encuentra en el texto griego. La Vg. ha traducido en algunos pasajes → **Rages**.

¹Esd 6,2; 2 Mac 9,3. ²Tob 3,7 (B); 6,5 (Vg.). 10 (B); 7,1 (B); 14,12 (S). 13 (S). 14 (B); Jdt 1,12.14. ³Tob 5,8 (Vg.).

Bibl.: ABEL, II, pág. 309. A. PAGLIARO, en *Et*, XIII, pág. 387. SIMONS, §§ 159, 1043, 1140, 1215, 1595, 1619, 1624.

R. SÁNCHEZ

ECCE HOMO (Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος; Vg. *Ecce homo*). Según Jn 19,5, Pilato, después de haber hecho azotar a Jesús, lo presentó al pueblo, coronado de espinas y en un estado lastimoso, con esta exclamación: «¡He aquí al hombre!»

No pretendía Pilato — como observa Lagrange — excitar la compasión, sino todo lo contrario: exponerlo al ridículo. Un procurador no podía ensañarse con semejante ser miserable.

Probablemente, san Juan reconoce este sentido literal, correspondiente a la verdadera intención de Pilato; pero, siguiendo su costumbre, pretende encontrar una significación providencial a la ironía del procurador: «Hijo del hombre» significa «hombre»; por lo tanto, Pilato, sin saberlo ni pretenderlo, era pregonero del Hombre celestial, entronizado en la cruz para ser desde allí el centro universal de atracción¹. De igual manera, Caifás había profetizado la muerte redentora de Cristo².

La traducción latina — *Ecce homo* — se convirtió en etiqueta obligada de la frecuente reproducción artística de Jesús coronado de espinas. En Jerusalén se llama «Arco del Ecce homo» a los restos de una puerta de la ciudad Aelia Capitolina, que después del año 135 construyó Adriano en el emplazamiento de la antigua Jerusalén.

¹Jn 12,32-33. ²Jn 11,49-52.

Bibl.: M. J. LAGRANGE, *Evangelie selon saint Jean*, 4.^a ed., Paris 1927, pág. 481. C. H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1954, págs. 436-437. H. BIETENHARD, en *Calwer Bibellexikon*, Stuttgart 1959, pág. 233.

J. M. GONZÁLEZ RUIZ

ECLESIASTÉS (heb. *qôhélet*; Ἐκκλησιαστής; Áq. Κωλῆ9; Vg. *Ecclesiastes*). Libro sapiencial del AT. En la Biblia hebrea es uno de los Kētūbim. Las grandes dificultades que ofrece, especialmente de orden doctrinal y literario, colocan al Ecclesiastés entre los libros más

discutidos del AT. Su autor debió de participar en la incolora vida de Israel durante la época siguiente a la restauración postexílica, cuando la corriente helenística comenzaba a infiltrarse entre los judíos. Las nuevas doctrinas filosóficas y religiosas necesitaban ser resueltas en una determinada dirección al chocar contra las convicciones tradicionales de Israel. Nuestro libro expresa un estado de perplejidad acerca del valor de la misma existencia humana en todas sus manifestaciones, y rehúye la posibilidad de hallar soluciones verdaderas.

1. **AUTOR.** De intento, el autor ha querido mantenerse en el anonimato. Siguiendo una tradición sapiencial (cf. Prov 31,1 y literatura egipcia en general) se esconde bajo un nombre enigmático, *qôhélet*, y se atribuye títulos reales¹. Debido al apodo de «hijo de David» de la superinscripción², probablemente posterior, y sobre todo a la figura que traza de sí mismo³, la tradición rabinica le identificó con Salomón. Pero la historia de la lengua y literatura hebreas ha puesto en evidencia el anacronismo. Recientemente se ha discutido también si el *mlk* de 1,12, más que «rey» no significaría «propietario» (Ginsberg) o «consejero» (cf. Am., fenicio y aram.; Albright). El epílogo del libro nos presenta al autor, no como rey, sino como maestro de sabiduría popular, inventor y comentador de muchos proverbios⁴. En cuanto al nombre de *qôhélet*⁵, parece ser no tanto una forma verbal como un denominativo de *qâhāl*, «asamblea». El Qôhélet sería, pues, un «miembro de la asamblea» (cf. ἐκκλησιαστής), quizás el principal (cf. 7,27 y 12,8: *ha-qôhélet*), que ejerce en ella el oficio de predicador o convocador. La forma femenina, propia de funciones y títulos⁶, tal vez corrobore esta interpretación. Aunque es de notar que la tal forma responde también a la onomástica nabatea de aquel tiempo. Algún comentarista, aun en la antigüedad (cf. Gregorio Magno, *Dialog.*, 4, 4), vio en el nombre del autor, más que a un «dirigente de la asamblea», al mismo «público». De ser así, las enseñanzas del Ecclesiastés no representarían tanto la doctrina de un maestro particular como las íntimas convicciones de todo el mundo (Pautrel).

¹1,1.12. ²1,1. ³1,12-2,11. ⁴12,9-10. ⁵1,1.12; 7,27; 12,8.9. ⁶Cf. Esd 2,55.57; Neh 7,57.59.

2. **COMPOSICIÓN Y CONTENIDO.** Lo que el libro de hecho nos ofrece no puede en general considerarse como el resultado positivo de profundas reflexiones, sino más bien como el proceso mental propio de un espíritu agitado por la búsqueda de la verdad. En el Ecclesiastés el genio semítico se expresa de modo semejante a la diatriba griega, aunque exento de todo servilismo. Tocante a su composición, ninguna división se puede establecer conforme a nuestra lógica. No se trata de un discurso filosófico; no hay en ella progresión ideológica. En el desarrollo de la cuestión central se procede según un método psicológico de asociación de ideas y de continua regresión al punto de partida. Además, dos clases de reflexiones se presentan entrelazadas en toda la obra. Una se aprecia en su carácter crítico y mordaz, sobre el tema general, y constituye la parte más extensa; la otra está formada por frecuentes sentencias de carácter sapiencial más ordina-

rio, destinadas a corroborar las del tipo anterior. Siguiendo a Tobac, vemos cómo el prólogo¹ empieza por situarnos en el meollo del problema: si todo es vanidad², ¿qué beneficio se saca de los bienes que se adquieren?³ Viene luego un triple desarrollo del tema: las decepciones de la sabiduría y los placeres⁴; la agitada vida del hombre, que se mueve entre acontecimientos opuestos e inciertos, terminando inexorablemente con la muerte⁵; y las injusticias en el orden social⁶. Dos grupos de máximas destacan en el propio contexto: ventajas de la vida en común⁷ y consejos relativos al culto⁸. Sigue un cuarto desarrollo sobre la decepción e inutilidad de las riquezas⁹, acompañado de otro grupo de sentencias, que recomiendan la prudente moderación de la sabiduría en todas las manifestaciones vitales del hombre¹⁰. Intercalándose en este mismo grupo, comienza el quinto desarrollo sobre la decepción provocada por la insoluble anomalía de las suertes del justo y el impío¹¹, dentro del cual se hallan asimismo dos series de advertencias que sugieren la universalidad del pecado¹² y la sumisión a la autoridad¹³. El sexto y último desarrollo evoca la incertidumbre e inconstancia del destino, que no toma en consideración la conducta, trabajo, sabiduría o talento, que parecían poder condicionarlo de antemano¹⁴. Las máximas, que aquí se introducen en dos grandes agrupaciones, elogian la sabiduría¹⁵, la virtud y el trabajo¹⁶. El cuerpo del libro termina con la alegoría de la vejez¹⁷, secuela de la última recomendación a los jóvenes¹⁸. El epílogo, ciertamente de otra mano, contiene un elogio de Qôhélet y de las palabras de los sabios¹⁹, y resume la doctrina del libro: temer a Dios y obedecerle, pues Él juzgará todas las cosas²⁰.

¹1,1-11. ²1,2,4-11. ³1,3. ⁴1,22-2,26. ⁵Cap. 3. ⁶4,1-5,8. ⁷4,9-12. ⁸4,17-5,6. ⁹5,7-6,12. ¹⁰7,1-25. ¹¹7,13-9,10. ¹²7,18-22. ¹³8,1-8. ¹⁴9,11-11,6. ¹⁵9,17-10,4. ¹⁶10,10-11,6. ¹⁷12,1-8. ¹⁸12,1. ¹⁹12,9-12. ²⁰12,13-14.

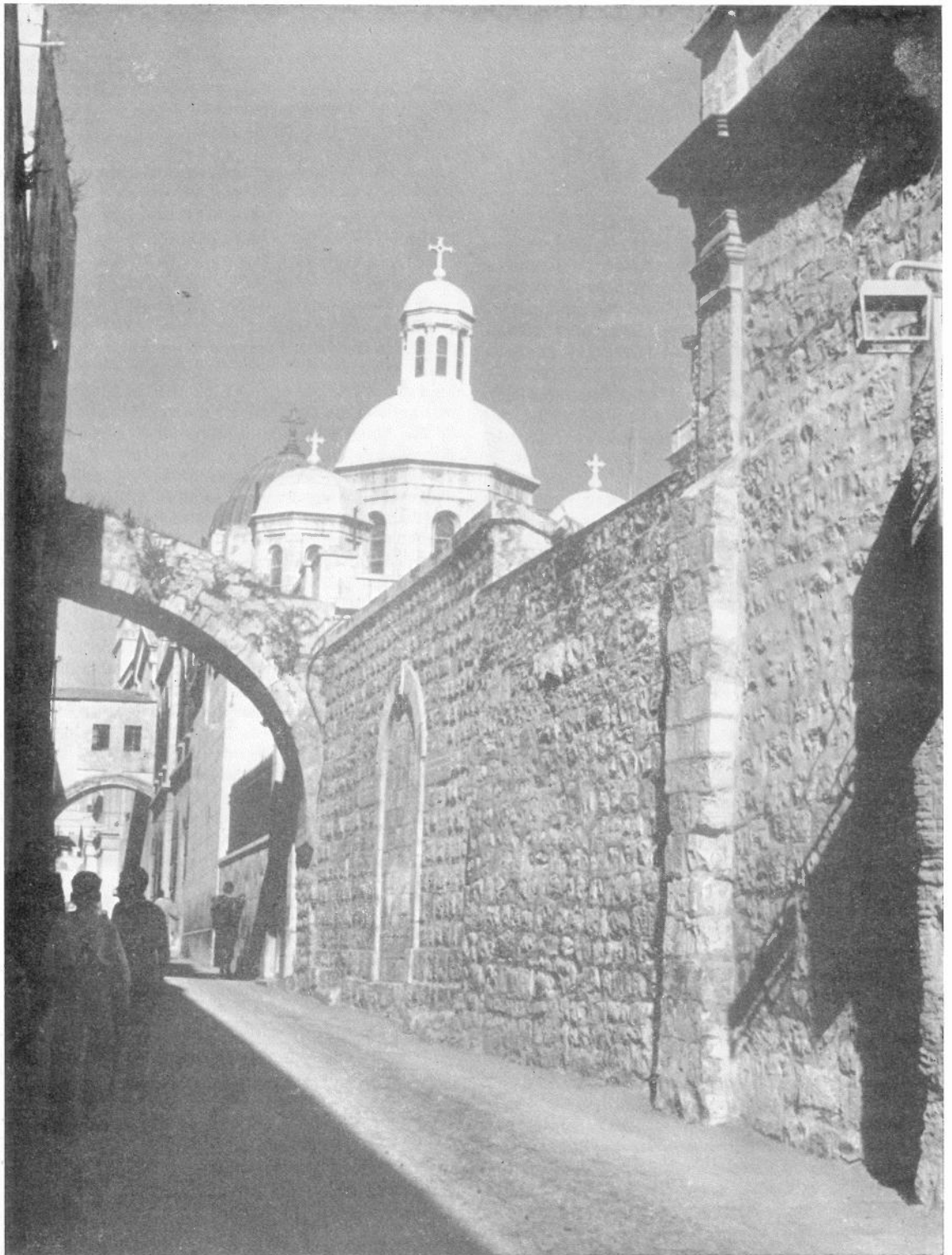
3. INTERPRETACIÓN. Más que ningún otro libro del AT, el Eclesiastés necesita ser comprendido, partiendo, no del sentido directo de sus frases, con frecuencia chocantes para nuestra actual psicología, sino comenzando por situar al autor en su ambiente, por estudiar su carácter y conocer el fin que se propuso con su obra. Antes de la lectura es preciso tener en cuenta, así el porcentaje de paradoja e hipérbole que incluyen sus afirmaciones, como la relatividad y dialéctica de sus negaciones y el frecuente uso de la elipsis, formas todas muy corrientes en el lenguaje oriental. Esta sola advertencia evita, por una parte, sucumbir a las aparentes contradicciones que resultan de la comparación de ciertas proposiciones, que, fuera de su contexto, se excluyen mutuamente; lo cual, en consecuencia, permite rechazar todas las teorías opuestas a la integridad sustancial del libro y unicidad de su autor (Siegfried, Podechard, etcétera). Por otra parte, ofrece la clave para la justa interpretación general y particular de una obra a primera vista tan desorientadora. Psicológicamente, el autor, aun procurando ocultarse en ropajes imaginarios, se delata por su sinceridad natural, que lo revela profundamente humano. Como filósofo, le preocupa intensamente la realidad, cruda y descarnada. Su espíritu independiente, afirmado en amargas experiencias perso-

nales, se ha vuelto reacio a aceptar opinión alguna, hasta la más tradicional, mientras no concuerde con sus propias vivencias. Heredero del tesoro sapiencial de Israel, del que se le desprenden a menudo preciosas joyas, en prosa y en verso, le vemos casi apostatar de la más digna profesión¹. Como hombre, se nos muestra desilusionado de toda ambición elevada. Ante el espectro de la muerte, el desmesurado afán por el alegre vivir se le antoja una sinrazón y toda noble aspiración germen de inevitables desengaños². Su utilitarismo le ha conducido al pesimismo en todo lo concerniente a la obtención de una total y estable felicidad. Sin embargo, rehúye la vida y sus goces³. Es sociable, aunque parezca misántropo y manifieste su odio por una sociedad llena de injusticias⁴. Es poeta y amante de la naturaleza⁵. Finalmente, como espíritu recto y ponderado, y ésta es su mejor cualidad, advierte la insuficiencia del entendimiento humano⁶ y reconoce que es Dios quien todo lo dispone⁷.

A esta descripción demasiado breve del modo de ser y de pensar del autor, debería añadirse un examen del fin que realmente se propuso al escribir su obra, pues no es justo interpretar el libro más o menos aisladamente (Gordis), sino que hay que intentar comprenderlo funcionalmente, es decir, «en la función que desempeñó en la sociedad judía, a la que pertenecía y que canonizó su libro, y cuyas ideas religiosas fundamentales, por tanto, debió de compartir» (Van der Ploeg). El mensaje que a ella dirige el Qôhélet puede apreciarse globalmente como un esfuerzo por inculcar la desconfianza en los valores tradicionales de la vida, y como un llamamiento a estimarla en su auténtico valor real.

¹1,17-18; 2,15-16. ²2,1-26. ³8,15; 11,7-9. ⁴3,16; 4,1-4,9-12; 5,7; 8,10-14; 9,13-16; 10,5-7. ⁵12,2-7. ⁶8,17. ⁷3,10-15 y *passim*.

4. «ORTODOXIA» Y CANONICIDAD. El eterno «escándalo» producido por Eclesiastés tiene dos causas: la novedad del mensaje y la crudeza de la exposición. Sólo nos queda por examinar la primera. Negar que el libro difiera no solamente en expresiones, sino también en conceptos, de la doctrina corriente del AT, únicamente lo hará quien desee eludir las dificultades reales. El Dios del Eclesiastés es un ser sobremano trascendente¹ e impersonal, el *Deus absconditus*, de impenetrables designios². Estamos lejos del Yahweh de los Patriarcas y de los Profetas. En la arbitrariedad del destino que asigna a los hombres³, recuerda mucho los sapienciales egipcios (cf. *Amen-em-opet*, 25). Dios obra para ser temido⁴. En cuanto a los deberes religiosos del hombre, sus advertencias y sus críticas contra los vacíos formalismos⁵ ninguna alusión contienen al culto propio de la religión de Israel. En un pasaje⁶ parece que el concepto de moralidad se hace derivar no tanto de la conducta del hombre como del beneplácito divino. Pero lo que más distingue al Eclesiastés de los otros escritos del AT es su negación de la retribución temporal. Este concepto, que había evolucionado de la retribución colectiva a la individual⁷, se hace insostenible, según el Eclesiastés, ante la realidad de los hechos⁸. En cuanto a su tratado de *novissimis*, no puede considerarse retrógrado en la línea doctrinal del AT. Hasta su época, nadie había expresado jamás en Israel la esperanza en otra verda-



Jerusalén. La capilla de la Flagelación muestra su cúpula blanca y, detrás de ella, aparece la cúpula gris de la basílica del «Ecce homo». Junto a ésta, arranca el arco del mismo nombre, que es de factura romana, provisto de dos ventanas. (Foto P. Termes)

dera vida en el más allá; pero tampoco nadie había reparado con tanta claridad en las consecuencias que de la creencia en una muerte eterna podía sacar el hombre, que él, por lo demás, expone con crudeza incomparable: igualdad entre hombres y bestias⁹; imperativo de la alegría sensual¹⁰; moderación en la virtud misma¹¹ e inutilidad de la sabiduría¹². Por todo ello, es natural que el Qôhélet tuviese dificultades en ser admitido en el canon judío (cf. Jerónimo, *Comm. in fine*, que concuerda con la Mišnāh de *Yādāyim*, 3, 5 [6-9] y TalB, *Šabbāt*, 30 b). Parecen, sin embargo, existir testimonios de una pronta admisión (cf. Talmūd Palestínense, *Bērākōt*, 7, 2, y TalB, *Bābāʾ Batrāʾ*, 3 b). Es sobre todo significativa la presencia del Ecclesiastés en Qumrān IV, cuyos fragmentos hallados se remontan al siglo II A.C. (cf. bibliografía). El canon cristiano no parece haber opuesto resistencia a la inclusión de Ecclesiastés (cf., p. ej., Jerónimo, *Prolog. Galeat.*). En realidad, la insistencia del libro en la vanidad y caducidad de lo terreno resulta para los cristianos un inconsciente llamamiento a la esperanza, infundida por el mensaje del NT, en una vida feliz ultraterrenal.

⁹5.1. ¹⁰3.10-11; 8.17. ¹¹2.26. ¹²3.14. ¹³4.17-5.4. ¹⁴2.26. ¹⁵Cf. Jer 31.29-30; Ez 18.33. ¹⁶7.16; 8.10-11.14; 9.1-2.11. ¹⁷3.19-21. ¹⁸3.22; 9.1-10. ¹⁹7.17. ²⁰2.14-16.

5. LENGUA, LUGAR Y FECHA. El actual debate sobre la lengua original de Ecclesiastés tiene un doble punto de partida: a) Zimmermann y Ginsberg opinan que el texto hebreo es la traducción de un original arameo, por el gran número de arameísmos y el uso regular del artículo. b) Dahood ha llamado la atención sobre la evidente influencia del fenicio en el lenguaje del Ecclesiastés, lo cual requeriría, por lo menos, una prolongada estancia del autor en Fenicia, si no se considera aquel país como lugar de composición. No obstante, la mayoría de críticos, aun reconociendo la verdad de la influencia aramea y fenicia en el libro, continúa pensando que el texto hebreo es el original. Es muy explicable el contacto de la lengua del Ecclesiastés con los dialectos circundantes (recuérdese la forma nabatea de Qôhélet). El autor, por consiguiente, pudo escribir el libro en la propia Jerusalén. Por lo que atañe a la fecha, si los fragmentos hallados en Qumrān IV datan realmente de ca. 150 A.C. (Muilenburg), no sólo se hacen insostenibles las antiguas opiniones, que atribuían a Ecclesiastés a los tiempos de Herodes (Graetz), sino que resulta del todo improbable el mismo siglo II. Asimismo la doctrina del libro sobre la muerte le delata como premacabeo. La interferencia de influencias diversas, doctrinales, literarias y lingüísticas, hacen convincente la fecha generalmente admitida: siglo III A.C. Es entonces cuando en Palestina la cultura judía, aún en contacto con los pueblos de Transjordania, se abre a la fuerte influencia helenística por el lado del mar. De todos modos, si el paralelismo entre Ecl 1,9 y una sentencia de Porfirio (*Vita Pythagorica*, 19) indica también dependencia (cf. I. Lévy, en *NC*, 5 [1953], pág. 362 y sigs.), volvemos a la hipótesis de los tiempos de Herodes.

Bibl.: E. PODECHARD, *L'Ecclesiaste (Études Bibliques)*, París 1912. H. RANSTON, *Ecclesiastes and the Early Greek Wisdom Literature*, Londres 1925. P. HUMBERT, *Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israël*, Neuchâtel 1929.

K. GALLING, *Die fünf Megilloth... Prediger Salomo (Handkomm. zum A.T., I, 18)*, Tübinga 1940. H. L. GINSBERG, *Studies in Qoheleth*, Nueva York 1950. R. PAUTREL, *L'Ecclesiaste*, 2.^a ed., París 1951. M. J. DAHOOD, *Canaanite-Phoenician Influence in Qoheleth*, en *Bibl*, 33 (1952), págs. 30-52, 191-221; id., *The Language of Qoheleth (Phoenician Influence)*, en *CBO*, 14 (1952), págs. 227-232. J. VAN DER PLOEG, *Prediker (Boeken van het O.T., VIII, 2)*, Roe 1953. H. L. GINSBERG, *Supplementary Studies in Qoheleth*, en *PAAJR*, 21 (1953), págs. 35-62. J. MUILENBURG, *A Qoheleth Scroll from Qumran*, en *BASOR*, 135 (1954), págs. 20-28. R. GORDIS, *Qoheleth-The Man and His World*, Nueva York 1955. M. J. DAHOOD, *Qoheleth and Recent Discoveries*, en *Bibl*, 39 (1958), págs. 302-318.

A. FIGUERAS

ECCLESIASTICO. Uno de los libros sapienciales del AT, que escribió originalmente en hebreo y en Jerusalén, hacia 200-180 A.C., Jesús ben Eleazar ben Sira o Sirach (*ben-sirāʾ*; υἱὸς Σ[ε]ῖραχ; Vg. *Sirach*). Los finales χ y ch pueden representar el ligero gaturalismo del *ʾāleph*). El título latino, *Ecclesiasticus*, aparece por vez primera en los escritos de Cipriano (§ 258), pero es probablemente más antiguo. La obra hebrea, acaso titulada *La sabiduría de Ben Sira*, se tradujo al griego después del 132 A.C., por mano del nieto del autor, pues en tal año, «el trigésimo octavo del reinado del rey Euergetes», como el traductor declara en el prólogo del libro, llegó a Egipto. Esa fecha ha de situarse en el reinado de Ptolomeo VIII Fiscón Euergetes II (146-117 A.C.). También dice que la versión se hizo «en beneficio de los que, morando en el extranjero, desean adquirir sabiduría y están dispuestos a vivir según los dictados de la Ley».

El texto del libro presenta difíciles problemas. El hebreo, conocido de san Jerónimo y citado en fuentes judías tempranas, fue desconocido para el mundo occidental hasta fines del siglo XIX. En 1889, Salomón Schechter publicó extensos fragmentos hebreos que se hallaron en la gēnizāh de la sinagoga de Esdras en el viejo Cairo. Los mss., que datan desde el siglo IX al XI, pertenecieron a la secta de judíos caraitas, que había depositado los documentos gastados en la gēnizāh. Desde la publicación de Schechter se descubrieron otras partes del texto, de suerte que se conocen al presente unos dos tercios del Sirach hebreo. No se trata siempre de un texto puro, sino que tiene varias glosas con muchas retroversiones de la primera versión siríaca, traducción a su vez del hebreo.

La forma griega del texto representa toda la obra del original hebreo, pero contiene varias lecciones corruptas. La antigua versión latina (del griego), que adoptó san Jerónimo para la Biblia Vulgata, contiene algunas ampliaciones. Por ello, una traducción moderna tiene que aprovechar el texto hebreo y las versiones griega, siríaca y latina, si aspira a ser científica y exacta.

La canonicidad del Ecclesiástico fue discutida en algunas comunidades en los primeros tiempos de la Iglesia; pero el Concilio de Trento lo reconoció por libro canónico inspirado. No forma parte de la Biblia hebrea y los protestantes lo clasifican entre los apócrifos.

No poco dice el libro de la persona 'del autor, Ben Sirach. Era un sabio o escriba (*sofēr*)¹, residente en Jerusalén, que dejó una descripción de sí mismo y de su profesión en 39,1-11. Tenía plena conciencia de su misión de canalizar la corriente sapiencial del AT para

su generación². El análisis literario del libro prueba cuán fielmente llevó a cabo esta misión, porque la obra es una verdadera *Summa Theologica* de la enseñanza sapiencial del AT y está henchida de reminiscencias de escritos veterotestamentarios, especialmente de los Proverbios y de los Salmos. Este procedimiento de repensar y de expresar nuevamente los primeros libros bíblicos, llamado «estilo antológico» (como dice A. Robert), era característico de este período de la literatura judía, del cual se tiene un típico ejemplo en el libro de la Sabiduría. Sin embargo, no hay que pensar que las doctrinas de Sirac sean puramente teóricas. Alude a cuanto aprendió en sus viajes³ y en sus observaciones resulta evidente una rica experiencia.

Puesto que el contenido del libro es tan amplio, no cabe una división del mismo que no sea algo artificial. Varios especialistas han indicado una distribución que se basa en los poemas de elogio de la sabiduría o de Dios que se hallan en toda la obra⁴.

¹50,27; 51,23. ²24,28-31. ³34,11. ⁴1,1; 4,11; 6,18; 14,20; 16,24; 32,14; 39,12; 42,15.

El estilo general es el del proverbio o *māšāl*, que incorpora múltiples aspectos de alguna verdad, fundada en la enseñanza religiosa y en la experiencia. Existen de ordinario dos hemistiquios en cada unidad, según el tipo del paralelismo hebreo. A diferencia del libro de los Proverbios, en que los diferentes proverbios se suceden sin disposición particular, Sirac enlaza varios de forma más o menos consecutiva. Así hay unidades que tratan de un tema dado: sabiduría¹, humildad², amistad³, mujeres⁴ y Providencia⁵. En el texto hebreo se encuentran unidades en que introduce un encabezamiento: por ejemplo, «sueño» en 30,25; «enseñanza sobre la vergüenza» en 41,16, etc. Especialmente hacia la conclusión del libro, se emplean distintas formas literarias: himnos (la grandeza de las obras de Dios en la naturaleza⁶, la alabanza del Dios creador⁷, el elogio de la sabiduría por sí misma⁸ y la loa de los padres⁹); acción de gracias¹⁰ y lamentación¹¹.

¹1,1-29; 4,11-19; 6,18-37; 14,20-15,10; 28,1-31; 19,17-26. ²3,17-28. ³6,5-17; 9,10-16; 11,29-14,2; 22,19-26; 36,18-37,15. ⁴9,1-9; 25,12-26,18; 42,9-14. ⁵32,14-33,18; 40,1-42,13. ⁶42,15-43,33. ⁷39,12-15. ⁸24,3-27. ⁹44,1-50,24. ¹⁰51,1-12. ¹¹36,1-17.

La enseñanza de Sirac representa el punto de vista de un tradicionalista de Palestina en la vuelta del siglo II A.C., antes de que el proceso de helenización alcanzase el estado de persecución, que señaló el reinado del seleucida Antiocho IV Epífanes. Y es tradicionalista en el sentido de que se inspira en los anteriores libros de la Biblia para pronunciar normas prácticas de la vida cotidiana, que el judío piadoso tenía que observar. Sin ser explícitamente antihelenista (cf., sin embargo, 36,1.17), aparece como un severo recordatorio a los judíos de los ideales y prácticas de su religión. No se crea que Sirac adoleció de estrechez o rigor espiritual. Para él, el que se entregaba a la Ley era aquel que «viajaba entre pueblos de tierras extrañas para averiguar qué es bueno y malo entre los hombres»¹.

La orientación de su enseñanza se comprueba en el hecho de que identifica paladinamente la sabiduría con la Ley de Moisés². Esa sabiduría, cuyo origen eterno y divino se proclamó ya en Prov 8,22-31, recibió del

Creador la orden de instalarse en Jacob como una heredad de Israel³; y estando lejos del alcance de las criaturas⁴, ha de conquistarse por medio del cumplimiento de la Ley. Su principio se reconoció ya en el «temor de Señor»⁵. Sirac ha desarrollado y concretado este tema en la práctica de la Ley. Merece notarse que, en comparación con otros escritos de género sapiencial, caracteriza a Sirac un sello típicamente israelita y un señalado énfasis religioso (por ejemplo, la alabanza de los padres en 44 y sig., las creaciones de 22,27 y sigs).

¹39,5. ²cap. 24. ³24,8. ⁴Job 28,1-28. ⁵Prov 17; Job 28,28.

Para Sirac, la retribución es un hecho básico de la vida. Previene contra los «hombres insensatos», que arguyen que Dios se desprecupa de ellos¹; seguramente serán castigados: «tan grande como su misericordia es su castigo; juzga a los hombres conforme a sus obras»². Ni la aflicción del pobre ni la prosperidad del rico deben inquietar al hombre³: «Antes de la muerte no alabes a nadie, que sólo al fin se conoce quién es cada uno»⁴. Empero nada dice de la retribución en la vida futura. El equilibrio de los platillos de la balanza de la justicia se logra de alguna manera en la tierra; así lo cree, y elude las dificultades pronunciadas contra esta opinión de la retribución por Job y Qohélet antes de él. La muerte significa el término del hombre⁵. Dadas las insinuaciones de una bienaventurada inmortalidad, que se encuentran en algunos Salmos (por ejemplo, 73,26; 49,10) y la doctrina de la resurrección física en Daniel (12,2), resulta sorprendente esta actitud conservadora. Pero precisamente por eso Sirac es tradicionalista; se niega a ir más allá de la enseñanza definida del escritor sapiencial. Mucho más admirable es su espíritu de fe y de resignación frente a la muerte⁶.

Nótese que un par de fragmentos de este libro se halló en Hīrbet Qumrān, cueva 2, prueba indudable de que los esenios lo leían.

¹16,17 y sigs. ²16,12. ³11,14 y sigs. ⁴11,30. ⁵7,17; 10,11; 38,16-23; 41,1-4. ⁶41,1-4.

Bibl.: R. SMEND, *Die Weisheit des Jesus Sirach*, Berlin 1906. N. PETERS, *Das Buch Jesus Sirach*, Münster 1913. A. EBERHARTER, *Das Buch Jesus Sirach*, Bonn 1925. H. DUESBERG, *Les Scribes Inspirés*, Paris 1938. M. SEGAL, *Séfer ben Sirach Hassaleim*, Jerusalén 1953.

R. E. MURPHY

ECLESIAÍSTICOS, Libros. A veces se llama así a los libros → **deuterocanónicos**, porque se leyeron en las iglesias, en los primeros siglos, con fines edificantes, aunque no todos aceptasen su canonicidad.

ECLIPSE. La Biblia no dispone de término técnico apropiado para designar este fenómeno astronómico.

Se ha pensado si las expresiones proféticas, que describen el día del Señor o → **juicio divino** con cataclismos cósmicos, no harán alusión a algún eclipse determinado del Sol y de la Luna; pero las alusiones son tan generales — ¡hablan también de oscurecimiento de las estrellas! — que no parece verosímil que quieran describir un fenómeno concreto ¡ni siquiera en Amós!, que habla de un «ponerse el sol al mediodía»¹.

Tampoco las expresiones del NT hay que entenderlas al pie de la letra, puesto que repiten los modismos

proféticos². La oscuridad que acompaña la muerte de Jesús y el eclipse de sol (τοῦ ἡλίου ἐκλιπόντος) de que habla Lucas³ no pueden referirse a un eclipse natural imposible durante la luna llena.

Hacer partícipe a la naturaleza en las grandes intervenciones soteriológicas de Dios es rasgo frecuente en el género apocalíptico del judaísmo bíblico y extra-bíblico (→ *Astronomía*).

¹Cf. Am 8,9; Is 13,10; Ez 32,7; Jl 2,10; Sof 1,15. ²Mt 24,29 y par.; Act 2,20; Ap 6,12. ³Lc 23,45; Mt 27,45 y par.

C. WAU

ECONOMÍA La palabra economía (οἰκονομία) no tiene en el AT y NT el sentido técnico que hoy damos a esta palabra; se usa a lo más en sentido general y etimológico de administración de una casa¹. En san Pablo², se halla en un sentido espiritual aplicada a la economía de la salvación: economía de Dios, del misterio, de la gracia; y viene a ser equivalente al NT en oposición o antigua economía.

Aunque el AT no contenga ningún tratado ni libro que resuma las doctrinas económicas, no faltan leyes e instituciones varias que se refieren a lo que hoy llamaríamos economía en su doble aspecto familiar y estatal.

¹Lc 16,2-4. ²Ef 1,10; 3,2,9; Col 1,25; 1 Tim 1,4.

1. **ECONOMÍA FAMILIAR.** La propiedad territorial tiene en Israel un aspecto peculiar teológico por su calidad de pueblo teocrático. Todo el territorio es dominio de Yahweh¹; Dios mismo lo había prometido a los patriarcas repetidas veces². Este dominio de Dios presidirá toda la legislación e impondrá una serie de limitaciones al derecho privado: «todo pasante por un campo o viña puede satisfacer el hambre con sus productos»³; el libro de Rut⁴ nos recuerda los derechos de la rebusca reservados para los pobres⁵; los diezmos anuales percibidos por los levitas, y los del tercer año destinados a los pobres⁶, así como las leyes respecto al año sabático y al jubileo, se dan invocando el derecho de Dios (→ **Año sabático, Diezmo y Jubileo**). Yahweh mismo considera a Israel como propiedad peculiar suya, aunque tenga dominio sobre todo el mundo⁷; idea muy repetida en los Salmos 16,5; 32,12, etc.

No era así en los pueblos circunvecinos, aunque siempre se reconocieron privilegios especiales de los templos y sacerdotes. Así, en Egipto, José llega a comprar todo el suelo para el faraón, excepto el de los sacerdotes⁸; en Mesopotamia, donde semejantes privilegios se concedían a los santuarios, el rey podía adquirir grandes patrimonios a manera de feudos, pero con bienes propios (→ **Hammurabi, Código de**).

¹Jos 22,19; Sal 84,4. ²Jos 23,3,10; 24,11-13. ³Dt 23,25-26. ⁴Rut cap. 2. ⁵Lv 19,9-10; Dt 24,19-21. ⁶Dt 14,28-29. ⁷Éx 19,5; 1 Sm 10,1; 2 Sm 10,19. ⁸Gn 47,17-26.

Israel parece ignorar el régimen feudal; quizás el único caso que pueda aducirse de una concesión inmobiliaria a cambio de servicios personales sea el de 1 Sm cap. 27, en que David recibe la ciudad de Šiqëlāg de ʾĀkīš, rey o príncipe filisteo de Gat, con la condición de que luche en su favor y vigile el desierto; pero aun aquí es un feudo militar y con filisteos. Otros casos que podrían

alegarse¹ son más bien donaciones o privilegios, que no tienen carácter de fuero. Una reminiscencia del régimen feudal de Asiria pudiera encontrarse en las suertes que se echan para dividir la Tierra Prometida entre las tribus². Pero también hay aquí una expresión de dominio de Dios sobre toda la tierra; pues Dios se la ha prometido y concedido, ayudándoles además milagrosamente en la conquista. Esto no quita el que los territorios comunes se dividan entre sus miembros y que cada uno cultive una parte por cuenta propia³; pero aun así es Yahweh el que «ha sacado la suerte para cada uno»⁴ y, por esto, los acaparadores serán excluidos de esta repartición⁵.

¹1 Sm 22,7; 17,25. ²Jos, desde el cap. 13, *passim*; Jue 1,3. ³Nm 26,55-56; 33,54. ⁴Is 34,17. ⁵Miq 2,5.

Se ha creído que el ideal de Israel primitivo fue una vida nómada. Pero los textos más antiguos no favorecen esta interpretación. La historia de Caín, lanzado vagabundo al desierto en castigo de su fratricidio¹, es más bien una condena del nomadismo, ya que en oposición a Abel, pastor, Caín cultivaba sus campos². El desierto aparece así como el refugio de los sedentarios y fuera de ley, que luego darán su origen a la llamada *civilización del desierto*, que los más antiguos israelitas no conocieron ni apreciaron. La misma nota desfavorable aparece en la historia de Ismael³ y en la ley del macho cabrío, soltado al desierto⁴. El Pentateuco contiene, no obstante, varios casos y períodos de vida nómada⁵. Hay, por el contrario, un ideal de vida nómada en los profetas que, volviendo su vista al pasado y a los esponsales de Israel joven con Dios en el desierto, no sólo condenan el lujo y facilidades de la vida urbana, sino que describen el porvenir con la salud mesiánica y su edad de oro, como una vuelta a las condiciones del desierto⁶ (De Vaux).

Con todo, la Biblia más que de esta propiedad comunal nos habla de una propiedad de familia, que aparece como el régimen normal en Israel⁷. Este patrimonio de familia contenía la tumba familiar⁸ y se tenía como ideal social que cada uno viviese «bajo su viña y bajo su higuera»⁹, sin que quisiese separarse de la parcela recibida de sus padres: así se explica la injusticia de Acab al querer despojar violentamente a Nābōt de la viña¹⁰. Si la pobreza obligaba a un israelita a vender su patrimonio, el *gōʿēl* tenía como deber de caridad el comprar la tierra de su próximo pariente (cf. libro de Rut): así se mantenían, por lo menos en la parentela, los bienes que un jefe de familia no podía conservar para sí y para sus descendientes directos. En los primeros siglos de la monarquía se fueron desmembrando los bienes familiares en provecho de los grandes propietarios, que acumulaban tierras en forma de latifundios, explotados por esclavos o asalariados¹¹. Los profetas protestan sin resultado. Isaías y Miqueas condenan y maldicen a los que añaden casas a casas y campos a campos¹².

El alquiler de tierras a aparceros no aparece sino en época posterior: como hecho en la parábola de Mt 21, 33-41 y con documentos escritos en las cuevas de Murabbāʾāt, datados en 133 d.C. (→ **Alquiler, Arras, Pres-tación personal y Usura**).

³ 1Gn 4,11-16. ² Gn 4,2. ³ Gn 16,12. ⁴ Lv cap. 16. ⁵ Gn 13,2; 0,43; 46,32; Dt 3,19. ⁶ Jer 2,2; Os 2,16; 12,10; 13,5; Am 2,10; ⁷ 15; 6,8. ⁸ Nm 35,2; 1 Re 21,3; Rut 4,3. ⁹ 1 Sm 25,1; 1 Re 2,34. ¹⁰ 1 Re 5,5. ¹¹ 1 Re cap. 21. ¹² 2 Sm 9,10. ¹³ Is 5,8; Miq 2,2.

2. ECONOMÍA ESTATAL. Los reyes del antiguo Oriente fueron grandes propietarios: de Egipto lo afirma Gn 47,20-26; de Mesopotamia hablan el Código de Hammurabi y los documentos de Nuzu que suponen grandes posesiones reales; los textos ugaríticos de Ra's Samrah prueban lo mismo para los reinos de Siria.

Cuando los israelitas quisieron tener un rey a imitación «de las otras naciones» circundantes¹, Samuel no sólo ve en este proyecto un cansancio de la dirección de Dios, sino que profetiza los grandes inconvenientes que se les seguirán², ya que el rey se apropiará de sus campos, viñas y otras propiedades para concedérselas a sus servidores. Es lo que hizo Saúl³ que, antes de ser proclamado rey, no tenía sino escaso patrimonio⁴, muy aumentado después de su muerte y transmitido luego como bienes de la corona a David⁵.

Estos bienes de la corona se acrecentaban de modos diversos: donaciones, como Gézer, regalo de bodas concedido a la hija del faraón⁶, compra, como la era de 'Ārawnāh para construir el Templo⁷; abandono de bienes por los que morían o dejaban el país⁸; un rey podía, abusando de su autoridad, confiscar violentamente los bienes ajenos, como en el caso de Nābōt⁹. En mayor escala, Salomón con sus empresas comerciales extendió notablemente sus dominios.

¹ 1 Sm 8,5,10; cf. Dt 17,14. ² 1 Sm 8,12,14. ³ 1 Sm 22,7. ⁴ 1 Sm 9,18. ⁵ 2 Sm 12,8. ⁶ 1 Re 9,16. ⁷ 2 Sm 24,24. ⁸ 2 Re 8,3,6. ⁹ 1 Re cap. 21.

Sobre la administración de todos estos dominios en las diversas épocas faltan documentos bíblicos: hay sólo de cuando en cuando breves alusiones. Se habla¹ de un intendente general de palacio que, a la manera de José en Egipto², en tiempo de carestía busca forraje para los caballos y ganados regios. Se menciona un intendente (*nā'ar*) de los bienes de Saúl³, lo que supone abundancia de esclavos y asalariados⁴.

Los descubrimientos arqueológicos en el palacio real de Samaria, con recibos administrativos o vasos que llevan la estampilla «al rey» (*la-mélek*), por analogía con los encontrados en Egipto, podrían referirse a la administración de los dominios reales. El documento bíblico más importante y completo es la institución por Salomón de prefecturas por toda la región, regidas por un intendente, para la administración de cada uno de los productos: rebaños, viñedos, vino, aceite, etc.⁵ (→ Comercio e Industrias de la época bíblica).

¹ 1 Re 18,5. ² Gn 41,40. ³ 2 Sm 8,9; 19,18. ⁴ 1 Sm 8,12. ⁵ 1 Cr 27,25-31.

Bibl.: F. X. KORTLEITNER, *Archaeologia biblica*, 2.^a ed., Innsbruck 1917. W. F. ALBRIGHT, *The administrative Divisions of Israel and Judah*, en *JPOS* (1925), págs. 17-54. M. NOTH, *Das Krongut der israelitischen Könige und seine Verwaltung*, en *ZDPV* (1927), págs. 211-244. G. DALMAN, *Arbeit und Sitte in Palästina. II. Der Ackerbau*, Gütersloh 1932, págs. 36-46. ABEL, II, págs. 79-83. R. CLAY, *The Tenure of Land in Babylonia and Assyria*, Londres 1938. R. DE VAUX, *Titres et fonctionnaires égyptiens à la cour de David et de Salomon*, en *RB* (1939), págs. 394-405. H. LEWY, *The Nuzian Feudal System*, en *Or*, 19 (1942), págs. 1-40, 209-250, 297-349. H. BUCKERS, *Die biblische Lehre vom Eigentum*, Bonn 1947. F. PUZO, *La segunda prefectura salomónica*, en *EstB* (1949), págs. 43-73. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, París 1958, págs. 30-31,

190, 193, 256. Véase además la bibliografía correspondiente a cada una de las voces a que se remite.

F. PUZO

ECREBEL (et. ?, Ἐκρεβήλ; Vg. omite). Lugar mencionado en la campaña de Holofernes contra Betulia¹. Algunos intérpretes consideran que el nombre se ha conservado en 'Aqrahah, aldea situada a 14 km de Nāblus.

¹ Jdt 7,18.

Bibl.: ABEL, II, págs. 247, 311. SIMONS, § 1601.

D. VIDAL

ĒD («testimonio»; Μαρτύριον; Vg. *testimonium*). Nombre del altar que erigieron las tribus de Rubén, Gad y el Manasés oriental en testimonio de su origen y su religión comunes con las tribus cisjordánicas.

Jos 22,9-34.

ĒDEN («delicia»; Ἐδέμ, Ὅδομ; Vg. *Eden*). Levita, hijo de Yō'āh, geresonita, que intervino en la purificación del Templo durante el reinado de Ezequías y fue uno de los que, como subalternos, distribuyeron las porciones correspondientes de los diezmos y la de los donativos a los levitas en las ciudades que les habían sido reservadas¹.

¹ 2 Cr 29,12; 31,15.

Bibl.: NOTH, 1028, pág. 223.

J. A. PALACIOS

EDÉN (heb. *ēden*, «delicia»; Ἐδεμ; Vg. *voluptas*). Nombre de región o territorio, dentro del cual Yahweh plantó el «jardín» para el hombre. Su ubicación geográfica es discutida; «en oriente»¹ resulta poco preciso, además la traducción de *mi-qēdem* por «oriente» no es del todo segura; antiguos y modernos autores lo entienden en sentido temporal: «en (desde) tiempos antíguimos»; san Jerónimo traduce a *principio*. Gn 3,24 parece suponer Edén más bien en occidente (Dios pone la guardia al lado oriental). Gn 2,10-14, lo sitúa en la montaña cósmica del norte (¿Armenia?), de donde vienen los cuatro grandes ríos.

En textos cuneiformes se menciona, en tiempos históricos, una región *Bit Adini*, a ambos lados del Éufrates², pero su identidad con el Edén de Gn caps. 2-3 es muy poco segura. Se puede afirmar que el autor bíblico entiende el jardín de Edén como un lugar real, determinado (además de un estado o condición de vida), que se encuentra sobre esta tierra, pero el autor no tiene un conocimiento exacto en cuanto a su situación geográfica, ni es ésta la que más le interesa. Se trata más bien de una geografía cualitativa: el jardín de Edén es una región con abundancia de luz y agua, la mejor parte del mundo y su centro ideal, que sigue ejerciendo una fuerte atracción sobre el hombre.

De lo dicho ya se desprende que Edén no es simplemente idéntico con el «jardín» (jardín de Dios, paraíso), al menos no en Gn 2,8; probablemente tampoco en Gn 2,15 y 3,23-24 («jardín de Edén»). El jardín parece plantado como un oasis en medio de una región desértica; el término académico *edinu* (ideograma EDIN) haría

pensar acaso en la estepa siro-arábica, aunque el significado exacto de *edinu* y más aún la posible relación entre aquellos textos cuneiformes y el relato bíblico son discutidos. La palabra hebrea *‘ēden* evoca más bien la idea de «abundancia», «gozo», «placer»³.

En textos proféticos⁴, Edén llega a ser sinónimo de «jardín de Dios (de Yahweh)»; también Gn 3,23-24 podría entenderse así. Otros entienden Edén, no como nombre propio, sino como apelativo que caracterizaría el jardín como lugar de abundancia y de gozo (*paradisus voluptatis*).

Los diferentes usos del término Edén en la Biblia pueden indicar diferentes corrientes de tradiciones antiquísimas recibidas por los escritores bíblicos; pero también podría tratarse de una evolución dentro de la tradición bíblica misma.

¹Gn 2,8. ²Cf. 2 Re 19,12; Ez 27,23. ³Cf. Sal 36,9. ⁴Is 51,3; Ez 28,13; 31,9, etc.

Bibl.: Vid. comentarios sobre Gn caps. 2-3 y además textos citados; sobre Génesis en particular: H. GUNKEL, O. PROCKSH, G. VON RAD, A. CLAMER, E. COTHENET, *Paradis*, en *DBS*, VI, cols. 1177-1220.

O. HAGGENMÜLLER

‘ĒDER (en pausa *‘āder*; et. cf. *‘ēder*, *ᾠδῆς*; Vg. *Heder*). Benjaminita, hijo de Bēri‘āh.

1 Cr 8,15.

‘ĒDER («ayuda»; *‘Eḏēp*; Vg. *Eder*. Levita del tiempo de David, de la stirpe de Mērārī e hijo de Mūši.

1 Cr 23,23; 24,30.

Bibl.: NOTH, 1031, pág. 63.

‘ĒDER, («ayuda»; *‘Eḏraῖn* [A]; Vg. *Eder*). Ciudad del sur de Judá, próxima a Edom¹, cuya localización exacta se ignora. Pudiera tratarse: 1. De una grafía errónea de → *‘Ārād*; 2. De Umm ‘Ader, lugar próximo a Ruḥeibah. 3. De el-‘Adar, ruinas importantes situadas a 7 km al sur de Gaza. La conjetura que tiene más visos de acierto parece ser la primera.

¹Jos 15,21.

Bibl.: ABEL, II, pág. 309. SIMONS, s.v.

J. VIDAL

‘ĒDER, *Migdal* («torre del rebaño»; *ὁ πύργος Γάδερ*; Vg. *Turris gregis*). Lugar en donde acampó Jacob después de la muerte de Raquel. No ha sido posible localizarlo. Del contexto se desprende que se hallaba en las proximidades de Belén¹. Se ha propuesto, sin gran certidumbre, situarlo en las proximidades de Beit Sāhūr. En Miqueas², se cita la «torre del rebaño» como una de Jerusalén, aplicando el término en sentido simbólico. Carece, por lo tanto, de fundamento identificar ambas torres.

¹Gn 35,21. ²Miq 4,8.

Bibl.: ABEL, II, págs. 309-310. A. CLAMER, *La Genèse*, en *La Sainte Bible*, I, París 1953, pág. 409. SIMONS, §§ 384, 1540.

J. VIDAL

EDICTO (heb. *dāt*, *pitgām*, *‘ēdūt* etc.; *προσάττω*, *γράφω*, *τὸ πρᾶγμα*, *ἐντολαί*, *μαρτύρια*; Vg. *edictum*, *decretum*, *praescriptum*, *mandatum*). Para precisar los

distintos matices del pensamiento, no raras veces mal expresados en las versiones, se ha de tener en cuenta el mecanismo objetivo de un decreto. Ante todo supone una voluntad con poder jurídico o legislador que determina algo y luego lo declara o publica, sea de palabra, sea por escrito, cumpliendo a veces algunos requisitos en orden a la validez ante los súbditos. De donde *decreto* mira más a la determinación voluntaria y *edicto* a su formulación por escrito, aunque no siempre hay precisión de conceptos. Hay además múltiples palabras y conceptos afines en los procedimientos jurídico-legales.

Ante todo, Dios como Señor absoluto de todas las cosas, puede poner preceptos, según los grados de su voluntad, que promulga, declarándolos convenientemente por sí o por sus representantes. Un caso especial de decreto promulgado es su Ley, complejo de mandamientos y prescripciones religiosas, éticas, morales y sociales, que a través del AT llegan en el NT a su plenitud de perfección. El Salmo 119 es un ejemplo de lenguaje bíblico-semítico, donde con insistencia se inculca la observancia de las «palabras», «promesas», «prescripciones» y «mandatos» divinos.

Especialmente interesa en la Biblia la consideración de decretos y edictos, principalmente escritos, en distintas situaciones del poder terreno.

Zorobabel quiere reedificar el Templo de Jerusalén, acabado el exilio babilónico; mas los habitantes no judíos de Palestina se oponen y escriben a Artajerjes para que haga investigar en los anales regioes y se convenza de que Jerusalén fue malvada. Les responde el rey por carta y les dice que a raíz del informe epistolar recibido promulgó un edicto para que se indagase en los archivos, y se vio que, realmente, la ciudad fue rebelde y se insurreccionó, y ordena que interrumpan las obras de reconstrucción. Al recibirse la carta-edicto real se manda interrumpir las obras, mas los judíos siguen construyendo. Intentan los gobernadores impedirlo, mas las obras continúan mientras no llegue el dictamen escrito de Darío. Los ancianos de Israel habían alegado el permiso de Ciro, dado en virtud de un edicto que ordenaba la reconstrucción. Entonces Darío promulga un nuevo edicto para que se investiguen los archivos. Se halla el rollo en que está el edicto promulgado por Ciro el primer año de su reinado y entonces el rey ordena por documento escrito que se continúen las obras de reconstrucción, que se den cuantiosos medios económicos y conmina penas y pronuncia maldiciones contra los transgresores; al final manda con voluntad aseverativa la promulgación del decreto¹.

Esdras el escriba va de Babilonia a Jerusalén y lleva consigo una epístola-decreto de Artajerjes en virtud de la cual se le permite que regrese con otros, se ordena que se le den cuantiosos dones para utilidad del Templo, se le concede exención de tributos, se manda que se enseñe la Ley de Dios y se conminan grandes penas contra los contraventores. La expedición de Esdras, al llegar, entrega los decretos del rey a los sátrapas reales y a los gobernadores, que los ponen cuidadosamente en práctica².

En el libro de Ester se dice, al principio, que el rey Asuero promulga un edicto real y lo envía en forma



de decretos escritos en cada una de las lenguas de su imperio para anunciar el repudio de su esposa Wašti, por inobediente, y reforzar de este modo la autoridad del cabeza de cada familia³. Empero, el caso más típico del libro es el terrible decreto sobre el exterminio total de los judíos promulgado por instigación de Amán. Correos presurosos lo llevan a todas partes desde Susa⁴. En la copia que se da del edicto (cap. 13) es interesante constatar que los papiros Chester Beatty, donde se acumulan cargos contra el proceder de los judíos, en vez de decir «por su perpetua hostilidad a los intereses reales», leen «a los decretos reales». Mardoqueo entrega a Ester copia del decreto persecutorio⁵. Deshecho el plan de Amán, Ester consigue además que Asuero revoque los decretos de extinción de los judíos⁶, y éste concede a Ester y a Mardoqueo que redacten a su gusto y sellen el nuevo edicto, puesto por escrito, con el anillo real, con lo cual es irrevocable⁷. Se repartió apresuradamente por el imperio para que llegara a tiempo, una vez promulgado en Susa⁸. Finalmente, se lleva a cabo el castigo contra los enemigos del pueblo judío, en fuerza de este edicto real⁹.

En el libro de Daniel aparece múltiples veces el valor social de los documentos decretales. Nabucodonosor en Dūrā¹⁰ (Babilonia) erige una estatua y el pregonero lee el decreto real que obliga bajo gravísimas penas a que todos la adoren cuando suene la música. En la repetición de nombres de instrumentos músicos puede descubrirse cierta preocupación jurídica. Los tres jóvenes, antes de ser echados al horno, han de oír de nuevo el decreto prohibitivo. El milagro se realiza porque «prefirieron conculcar el mandato del rey antes que faltar a Dios». Nabucodonosor promulga un nuevo edicto a favor del culto a Yahweh con terribles castigos para los infractores¹⁰. En el mismo libro dice que cuando Nabucodonosor tuvo el sueño del árbol, que no podía interpretar, promulgó un edicto para que los sabios acudieran. Sólo Daniel-Baltasar logra explicarlo y luego se cumple: siete años estuvo el rey con las bestias¹¹. En el milagro del foso de los leones, los adversarios de Daniel exigen al soberano que dé un decreto en virtud del cual durante treinta días nadie pueda adorar más que al rey, y lo mandado de este modo es cosa firme según la ley de los medos y de los persas, tanto que no puede ser abolida ni por el mismo rey. Verificado el milagro y castigados los acusadores, Darío publica un decreto en el que manda a todos sus pueblos que teman (veneren públicamente) al Dios de Daniel que es obrador de prodigios¹².

Antiocho Epifanes persigue a los judíos. Publica un edicto en todo su reino con el intento de unificar políticamente la nación y obliga a todos a que abandonen sus propias leyes. Envía órdenes escritas por sus mensajeros a Judá, destruye el culto en Jerusalén y la Ley, impone la idolatría y forma la juventud para que abandone las prescripciones de Yahweh, de suerte que quien no obre conforme a este decreto real ha de ser condenado a morir irremisiblemente. Se llevan a cabo matanzas despiadadas contra los que no cumplen ese decreto del rey¹³. La helenización del culto judío y la persecución de los fieles se recrudece por un edicto tomado a instigación de los de Ptolemaida¹⁴.

En el NT, ofrece especial importancia exegética el edicto emanado de César Augusto en que ordenaba que se inscribiesen en el censo los habitantes de todo el orbe. Aquel primer censo se hizo siendo Quirino, propretor de Siria¹⁵. Ante todo, conviene precisar la fecha, porque es base para la cronología de la vida de Jesucristo y sirve especialmente para el año de su nacimiento. Augusto impuso tres veces el censo de todo el imperio: los años 28 y 8 A.C., y el 14 D.C. Puede concluirse con probabilidad que el censo que Lucas llama «primero» empezó los años 10-9 A.C.¹⁶ Sobre la redacción del documento, da una luz decisiva un papiro del año 104 D.C. Es un edicto en el que Gayo Vibio Máximo, eparca de Egipto, ordena que todos los habitantes vuelvan a sus nomos, porque es inminente el censo de cada casa. Son tantos los paralelismos literarios entre las palabras lucanas y este papiro, que ha de afirmarse que Lucas está dando incluso el tenor redaccional de esa clase de documento¹⁷.

La misma falsa acusación que fue pretexto para condenar a Jesús, sirve para condenar a los seguidores de Jesús. En Tesalónica, los perseguidores de Pablo y Silas se apoderan de su huésped, Jasón, y le acusan de obrar contra los edictos del César, puesto que predicán que hay otro rey: Jesús¹⁶.

San Pablo dice a los efesios que Cristo en nuestra paz, porque con su muerte derribó el muro de separación entre judíos y gentiles, anulando la Ley de los mandamientos (edictos) con sus prescripciones, y suprimió la enemistad. La anulación de la Ley mosaica implica la reconciliación de judíos y gentiles entre sí, y de ambos grupos con Dios¹⁷. La reconciliación de la humanidad con Dios por Cristo la expresa Pablo: hablando a los colosenses dice que Jesús saldó el acta o decreto escrito contra nosotros con sus prescripciones, clavándolo gallardamente en la cruz¹⁸.

El primer decreto conciliar escrito que aparece en la Iglesia es la determinación de los apóstoles, reunidos en Jerusalén, que aprueba y recomienda la predicación a los gentiles, manda que se les admita en la Iglesia sin imponerles que pasen antes por la Ley de Moisés, y se dan cuatro prescripciones que contienen lo que especialmente deben evitar¹⁹.

¹ U. HOLZMEISTER, *Chronologia Vitae Christi*, Roma 1933, págs. 28-29; id., *Historia Aetatis Novi Testamenti*, 2.^a ed., Roma 1938, págs. 41-43. ² A. FERNÁNDEZ, *Vida de Jesucristo*, 2.^a ed., Madrid 1954, págs. 36-38. ³ S. BARTINA, *Orden censal de Gayo Vibio Máximo*, en CB, 17 (1960), págs. 96-101.

⁴ Esd 4,1-6,15. ⁵ Esd 7,1-26. ⁶ Est 1,19-22. ⁷ Est 3,15. ⁸ Est 4,8. ⁹ Est 8,5. ¹⁰ Est 8,8; cf. 16,9. ¹¹ Est 8,14. ¹² Est 9,1.14. ¹³ Dn cap. 3. ¹⁴ Dn 4,3 y sigs. ¹⁵ Dn 6,1-29. ¹⁶ 1 Mac 1,43-63. ¹⁷ 2 Mac 6,8. ¹⁸ Lc 2,1-2. ¹⁹ Act 17,7. ²⁰ Ef 2,15. ²¹ Col 2,14. ²² Act 15,23-29.

S. BARTINA

EDIFICACIÓN. El gr. οἰκοδομή tiene una acepción religiosa en san Pablo: la exigencia espiritual de parte de todos los miembros de la comunidad cristiana en orden a la formación del Cuerpo místico de Cristo. El apóstol concibe la Iglesia cristiana como un edificio en construcción al que todos deben cooperar con sus obras de virtud hasta llegar a la plenitud de la edad de Cristo¹. Todo en la comunidad cristiana debe contribuir a esta «edificación» espiritual² en especial las

manifestaciones carismáticas³. Y los carismas tienen valor ante Dios en la medida que contribuyen a esta «edificación» espiritual de la comunidad⁴, que debe ser en el amor⁵ y en la fe⁶. Así la noción de «edificación» en san Pablo tiene un marcado sello eclesiológico.

¹Ef 4,12-16; 1 Cor 14,12; 2 Cor 12,19; Rom 14,19; 15,2. ²1 Cor 14,26; Ef 4,29. ³1 Cor 14,3. ⁴1 Cor 14,5.17. ⁵Ef 4,16. ⁶1 Tim 1,4.

Bibl.: H. BASSERMANN, *Über den Begriff der «Erbaung»*, en *Zeitschrift für praktische Theologie*, 4 (1882), págs. 1-12. P. C. TROSSEN, «*Erbauen*», en *ThGL*, 6 (1914), págs. 804-805. HAAG, cols. 405-406.

M. GARCÍA CORDERO

EDISSA. Grafía que tiene en la traducción de san Jerónimo el nombre de → *Hādassāh*, que se aplica a Ester¹.

¹Est 2,7.

EDNA. Nombre griego del personaje llamado → *Ana* en la versión de san Jerónimo.

EDNA (Ἀννα; cf. heb. *ʿadnāh*; Vg. *Anna*). Esposa de Ragüel y madre de Sara. Es digna de recuerdo por la despedida que dirigió a Tobías, yerno suyo¹ (→ *Ana*).

¹Tob 7,2.14-15; 8,11-12; 10,12.

EDNAS. Nombre que la Vg. da a un personaje y a un lugar los cuales tienen, en el texto hebreo, formas ligeramente distintas (→ *ʿAdnāh* y *ʿAdnāh*).

EDOM (heb. *ʿēdōm*, «rojo»; Ἑδὼμ; Vg. *Edom*). Nombre dado al primero de los hijos de Isaac, Esaú, a los descendientes de éste, los edomitas, y al país que habitaban, llamado posteriormente Idumea. Se extendía entre el mar Muerto y el golfo de ʿAqabah, a ambos lados del Wādi el-ʿArabah, presentando un aspecto ocre y rojizo, bastante para justificar su nombre. Se llama también a este territorio, en la Biblia, Šēʿir, y en los textos de Tell el-ʿAmārnāh, *še-e-ri*. Por su posición geográfica y estratégica, y la condición belicosa y rapaz de sus habitantes, tuvo notable importancia en la historia del pueblo hebreo, siendo además célebre por sus sabios y por su trágico destino, anunciado por los profetas de Israel.

J. PRADO

EDOMITAS (heb. sing. *ʿādōmī*, pl. *ʿādōmīn*, *ʿādōmīyīm*, *bēnē ʿēdōm*; υἱοὺς Ἑδὼμ, Ἰδουμαῖοι; Vg. *Edomitae*). Habitantes de Edom, llamados también idumeos en la época grecorromana. Su héroe epónimo se identifica en la Biblia con Esaú, cuya semblanza se traza en el Génesis con rasgos duros, en los que se revela la condición y el destino de este pueblo, enemigo tradicional de Israel¹.

Mezclados mediante enlaces matrimoniales con los indígenas², acabaron por desplazar y exterminar a los hurritas³, los antiguos moradores de la montaña de Šēʿir⁴, cuyos descendientes se enumeran⁵ entre las listas de los descendientes de Esaú y de los jefes y reyes edomitas⁶. Por dichas listas vemos que estaban organizados bajo ciertos jeques o filarcas, que llevan en hebreo el nombre especial de *ʿallūf*, *ʿallūfīm*, probablemente de ori-

gen hurrita. Por la circunstancia de que ninguno de los reyes mencionados es hijo de su predecesor, siendo también diversas las capitales, venimos en conocimiento de que entre los edomitas la monarquía era de carácter electivo o que la promoción del rey era únicamente el resultado de la hegemonía o preponderancia de algunas de las tribus. Es probable que el primero de los reyes mencionados, Béla⁷, sea contemporáneo de Moisés y el último, Hādad (Hādar), sea el que David destronó. En este supuesto, la historia de los edomitas anterior a la conquista israelita se reduce a los nombres consignados en los documentos aludidos y a la noticia de que el príncipe edomita se negó a dar paso por su territorio al pueblo de Israel, rechazando la embajada enviada por Moisés a tal efecto y amenazando con oponerse con las armas⁸. El caudillo israelita tenía orden de Dios de respetar el dominio asignado a Esaú⁹, cuyos descendientes eran considerados como hermanos.

¹Gn 27,39-40. ²Gn 36,2.20. ³Dt 2,12.22. ⁴Gn 14,16; 36,20.21. ⁵Gn 36,20-30. ⁶Gn 36,9-19.31-43. ⁷Nm 20,14-21; Jos 11,17. ⁸Dt 2,4-6.

Los primeros incidentes guerreros de que tenemos noticia entre Edom e Israel, tuvieron lugar bajo el reinado de Saúl¹, quien tenía a su servicio para guardar sus rebaños el edomita Dōʿēg, de triste recuerdo en la historia de David². Pero no se conservan detalles de semejante campaña, salvo que se la quiera relacionar con la expedición contra ʿĀmālēq³, tribu de merodeadores, con la que aparecen emparentados los edomitas⁴ y de la que se dice que habitaba hacia la montaña de Šēʿir⁵. Fue David quien realizó la conquista del país de Edom, a raíz de su victoria sobre los arameos. Combinando los pasajes relacionados con este hecho, la campaña se desarrolló en la forma siguiente: Mientras el ejército de David, al mando de Joab, estaba ocupado en organizar los nuevos dominios arameos en la frontera septentrional del reino, los edomitas irrumpieron violentamente en el Négeb, sembrando la consternación en la comarca, de la que son un eco las estrofas del Sal 59 (heb. 60). David destruyó al ejército invasor en el valle de la Sal, dejando sobre el campo 18 000 muertos⁶. Después Joab hubo de permanecer seis meses en Edom, dedicado a la brutal tarea de exterminar a todos los varones aptos para la guerra⁷. De la matanza se libró el príncipe Hādad, que con algunos de los servidores de su padre encontró refugio en Egipto, mientras el país de Edom quedaba sometido a David⁸.

¹1 Sm 14,47. ²1 Sm 21,7; 22,9-23. ³1 Sm 14,48; cap. 15. ⁴Gn 36,12.16. ⁵1 Cr 4,42-43. ⁶2 Sm 8,13; 1 Cr 18,12. ⁷1 Re 11,14-17. ⁸2 Sm 8,14.

A la muerte de David y de Joab, el príncipe Hādad, casado con una hermana de la mujer del faraón, regresó a su país y se erigió en campeón de la independencia frente a Israel, proclamándose rey de Edom¹. Pero no pudo impedir que Salomón siguiera explotando las minas del ʿArabah, comerciando con ʿŌfir y con la Arabia desde la base naval e industrial de ʿEšyōn Géber² y llevando a su harén princesas edomitas³. Tal estado de cosas parece haber perdurado hasta la muerte de Josafat, rey de Judá, como se comprueba por la construcción de una flota, destruida por la tempestad de ʿEšyōn

Edificio de Petra visto desde uno de los desfiladeros que llevan a la ciudad.
(Foto V. Vilar)

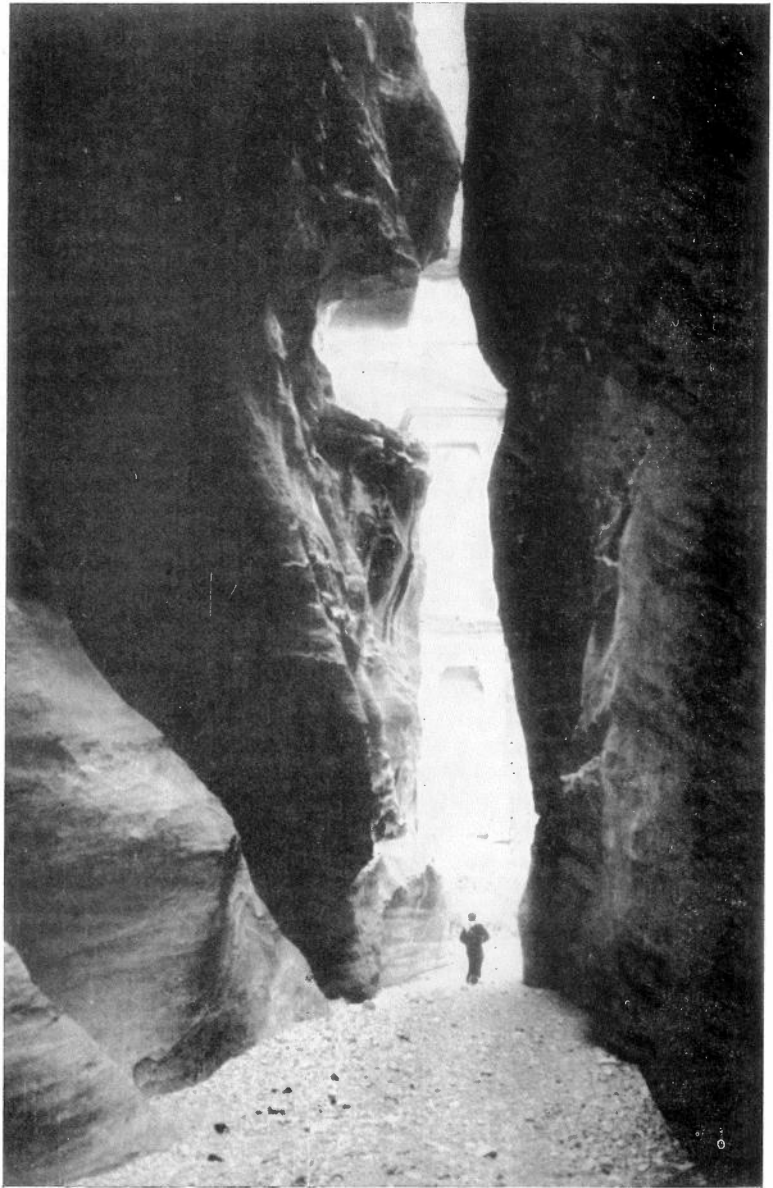
Géber, «cuando todavía no había ningún rey constituido en Edom»⁴, y la participación del «rey» de Edom en la campaña del rey de Israel, Joram, como aliado o vasallo de Josafat, contra Moab⁵. La expedición se realizó atravesando el territorio edomita y terminando en un desastre, debido probablemente a la defección del virrey edomita. En todo caso, aparecen poco después los edomitas, a los que pertenecían los mē'unim o habitantes de Mā'ūn, cerca de Petra, coaligados con los moabitas y amonitas en una incursión dirigida contra el territorio de Judá, que habría terminado en lucha sangrienta entre las hordas invasoras, resultando exterminados los edomitas, cuyos despojos recogieron en el valle de Bērākāh las gentes del piadoso rey Josafat⁶.

¹ 1 Re 11,18-22.25 b (LXX). ² 1 Re 9,26-28; 2 Cr 8,17-18; 1 Re 10,1-13; 2 Cr 9,1-12.
³ 1 Re 11,1. ⁴ 1 Re 22,48-49. ⁵ 2 Re 3,4-27.
⁶ 2 Cr 20,1-26.

Años después, bajo el reinado de Joram los edomitas lograron la independencia¹, pero no tardaron en ser derrotados por Amasías en la batalla del valle de la Sal. El vencedor se apoderó de su capital, Séla² (Petra), cuyo nombre cambió por el de Yōqtē'ēl, arrojando a diez mil prisioneros desde lo alto de Séla³. En su retirada se llevó los ídolos adorados por los edomitas⁴, dejando probablemente guarniciones en el país, ya que bajo su sucesor Ozías se habla de la recuperación de 'Ēlat en el golfo de 'Aqabah⁴. Pero los edomitas reconquistaron definitivamente dicha plaza con la ayuda de Rēšin, rey de 'Ārām⁵, en tiempo de Acáz, no volviéndose a hablar de ellos en la historia de los reyes de Judá.

¹ 2 Re 8,20-22; 2 Cr 21,8-10. ² 2 Re 14,7,10; 2 Cr 25,11-12.19.
³ 2 Cr 25,14-20. ⁴ 2 Re 14,22. ⁵ 2 Re 16,5-6; 2 Cr 28,17.

En los textos asirios, aparecen como tributarios ya desde los tiempos de Adad-nirari (810-783), mencionándose entre sus reyes: a Qaušmaloku, que pagó tributo a Tiglatpileser III; a Aiarammu, que lo pagó a Senaquerib; a Qaušgabri, tributario de Asarhaddón y de Asurbanipal. Los edomitas sojuzgados por Nabucodonosor¹, después de la caída de Jerusalén en 587, ocuparon parte de los territorios de Judá². Salmistas y



profetas se hacen eco de la animosidad del pueblo judío contra ellos³. Paulatinamente fueron desplazados por los nabateos, invadiendo el sur de Palestina⁴. Derrotados por Judas Macabeo⁵, fueron sojuzgados hacia 130 A.C. por Juan Hircano, quien los incorporó al pueblo judío mediante la circuncisión. Aunque la exploración arqueológica, realizada particularmente por N. Glueck, no ha revelado ningún documento de su cultura literaria, los edomitas gozaban de cierto prestigio como sabios⁶, siendo un testimonio indirecto de esta fama el libro de Job, cuyos personajes tienen por escenario el país de Edom.

¹ Jer cap. 27; 3,6; 49,7-22; Ez 32,29. ² Ez 35,10; 36,5. ³ Sal 137; Ez 25,12-14; Abd 1-21; Mal 1,4. ⁴ 1 Mac 4,61. ⁵ 1 Mac 5,3. ⁶ Abd 8; Jer 49,7; Bar 3,22-23; Job 2,11; 15,18; 1 Re 5,10-11; Prov 30,1; 31,1.

Bibl.: F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 13, 9, 1. M. HALLER, *Edom in Urteil der Propheten*, en ZAW, 41 (1925), págs. 109-119. R. H. PFEIFFER, *Edomitic Wisdom*, en ZAW, 44 (1926), págs. 13-25. N. GLUECK, *The Civilisation of the Edomites*, en BA, 10 (1947), págs. 77-78. B. GREDELLOFF, *Edom d'après les sources égyptiennes*, en *Revue de l'histoire juive en Égypte*, 1 (1947), págs. 69-99. ANET, págs. 282, 287, 291, 294.

J. PRADO

EDRE'Ī (Ἐδρε'αῖν, Ἐδρε'αῖμ, Ἐδρε'αῖ; Vg. *Edrai*)
Nombre de dos lugares del AT:

1. Una de las principales ciudades de Basán, residencia del rey 'Ög. En sus proximidades se libró una batalla entre los israelitas y 'Ög, que les había salido al encuentro para impedir su avance hacia la Tierra Prometida; fue derrotado por Moisés, en cuyas manos cayó todo el territorio¹. Junto con el de los amorreos, es uno de los dos grandes dominios transjordánicos de que se apoderó Israel, por lo que tal victoria se menciona posteriormente en varios lugares². Se asignó a la media tribu de Manasés asentada en Transjordania³. Una ciudad de este nombre aparece citada en las listas de Thutmosis III. Eusebio la menciona como una ciudad importante de Arabia. Los geógrafos árabes medievales transcriben su nombre por Asri'ah, Adr'ah. Es la moderna Der'a, junto a la actual frontera de Siria y Jordania, a una distancia aproximada de 100 km al sur de Damasco y 60 al este de la extremidad meridional del lago Genesaret.

¹Nm 21,33-35. ²Dt 1,4; 3,1.10; Jos 12,4; 13,12. ³Jos 13,31

2. Localidad asignada a la tribu de Neftalí¹, mencionada entre Cades y 'En Hāšōr. Probablemente sea la citada en las listas de Thutmosis III. La situación exacta es imprecisa. Quizá se pueda identificar con Tell Hūrēibah, al sur de Cades.

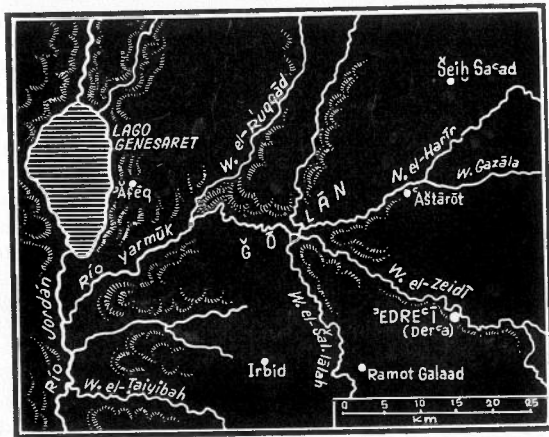
¹Jos 19,37.

Bibl.: EUSEBIO, *Onom.*, 84,8. G. SCHUMACHER, *Across the Jordan*, Londres 1889, pág. 121 y sigs. ABEL, II, págs. 65, 310. *Miqr.*, I, cols. 119-120. SIMONS, §§ 302-306, 333, 335.

R. SÁNCHEZ

EDUCACIÓN. I. EDUCACIÓN EN GENERAL. 1. El arte de desarrollar y perfeccionar las aptitudes y facultades, tanto físicas como intelectuales y morales, del niño y del adolescente hasta su conversión en adulto, ha existido

EDRE'Ī de Basán y las poblaciones circundantes



en todas las civilizaciones antiguas. Los hebreos también cuidaron atentamente de tan importante tarea, sobre todo dentro del ámbito familiar, siempre con propósitos muy concretos, y así lo prueba la SE con textos, si en buena parte dispersos, definidos y concluyentes.

2. La búsqueda del conocimiento y de la recta formación personal, que en lo práctico se llama educación, fue uno de los factores centrales de la vida judía y pudiera decirse que constituyó el meollo del judaísmo desde los tiempos bíblicos. La transmisión de ideas, costumbres y usos de los ancianos a los jóvenes, a través de las generaciones, dio un carácter específico al pueblo israelita y le permitió supervivir como tal.

Durante casi un milenio, descontada la breve interrupción de la cautividad babilónica, la labor de orientar de modo adecuado — física, espiritual y moralmente — a los judíos, fue de la competencia, con la categoría de responsabilidad importante, de los padres, los jueces, los sacerdotes y los profetas. El cristianismo, con su impulso ecuménico, implicó un perfeccionamiento de fines y de valores en la educación, que adquirió con él un carácter señaladamente moral. Tanto el evangelio como la conquista romana de Palestina que le precedió, no hacen sino estimular al pueblo judío a defender y conservar la continuidad espiritual, basada en el AT, por medio de la transmisión de un sistema completo de ideas, que culmina en la enseñanza talmúdica.

Los conceptos educativos judíos, en el periodo veterotestamentario, en el neotestamentario y en el postbíblico, no estuvieron aislados de los que existían en el resto del mundo, sino que sufrieron la influencia de Egipto, Fenicia, Babilonia, Persia, Grecia y Roma. Un punto oscuro es el de hasta qué punto influyó el judaísmo en las doctrinas pedagógicas de los demás pueblos.

3. Son varias las voces hebreas relacionadas con los dos actos básicos de la educación — «enseñar» y «aprender» — y otros afines. Hay una común a varios idiomas semíticos y se emplea incluso en vocablos que han entrado en el acervo de la cultura general (cf., por ejemplo, heb. *lmd*; ugar. *lmd*; ac. *lamadū*, derivado Talmūd).

a) El término exactamente expresivo de «educación», «instrucción»¹, «enseñanza» o «dirección»² es *tōrāh* (νόμος; Vg. *lex*), que denota la actividad educativa humana y divina, sinónima de regla de existencia, vida decorosa o precepto de conducta en el trato con los hombres y con Dios, de donde procede el nombre de *Tōrāh*, «la Ley»³. La raíz del vocablo es *yrh* con la acepción de «ver» («iluminar»), en la forma *hif'il* (*hōrāh*, «enseñar», «instruir», propiamente «enseñar un camino, una salida»), de donde *mōreh*, pl. *mōrim*, «el que instruye», «maestro», «profesor»⁴.

¹Job 22,22. ²1 Sm 12,23; Is 8,16. ³Dt 28,61; Jos 8,31; 24,26; Sal 40,9; 78,5; Is 51,7, etc. ⁴Job 6,24; Sal 27,11; 86,11; Is 9,14, etc.

b) *Lāmad*, «aprender por la vista»¹, «estudiar»², derivado de la acepción original de «meditar». En la forma *pi'el* (*limmēd*) denota «enseñar», es decir, «hacer aprender»³. Los alumnos se denominan *limmūd* y *limmūd*⁴, que significa exactamente «práctico en algo»; y

los maestros se llaman *mēlammēd*, pl. *mēlammūdīm*. Un sustantivo derivado de esta raíz es *talmid*⁵. Los LXX y la Vg. traducen respectivamente por *τελειών* y *doctus*.

¹Jer 12,16; Sal 106,35. ²Sal 119,71. ³Dt 4,5; Sal 71,17; 94,10; 119,108; Dan 1,4, etc. ⁴Is 8,16; 50,4, etc. ⁵1 Cr 25,8.

c) La idea de enseñar acoplada a la severidad se indica con la raíz *ysr* en diferentes formas derivadas¹; el nombre abstracto «instrucción» es *mūsār*² (παιδεία; Vg. *disciplina*).

¹Sal 2,10; Prov 9,7; Is 28,26; Ez 23,48, etc. ²Job 5,17; Sal 50,17; Jer 2,30.

Otras voces hebreas de sentido análogo, aunque menos usadas con tal acepción, son: *hēbīn* «hacer entender», «enseñar»¹; *mēbīn*, «maestro»², y *bānīm*, «hijos», «discípulos»³, etc.

¹2 Cr 35,3; Job 6,24; Sal 33,15, etc. ²1 Cr 25,8; 27,32. ³Sal 34,11; Am 7,14, etc.

En hebreo postbíblico se emplea la raíz *hmk*: *hānak* (aram. *hānak*), «instruir en alguna disciplina a los niños y jóvenes», y *hinnūk* «instrucción primaria», «erudición». Deriva del verbo hebreo bíblico *hānak* que, del significado primitivo de «grabar», «tallar», «imprimir», pasa a tener el de «educar», «instruir», con el valor de «proporcionar experiencia», «hacer firme», como en Prov 22,6.

II. EN EL ANTIGUO ORIENTE. 1. Hay que situar la educación hebrea dentro del cuadro general de la educación del antiguo Oriente, cuya influencia se dejaría sentir sin duda en la concepción pedagógica de Palestina durante su larga historia. Ésta es, por lo menos, una parte indivisible, muy característica, de la civilización de entonces.

a) Los datos que se poseen sobre los métodos educativos egipcios son muy precisos, gracias a la riqueza de documentos escritos y plásticos que el valle del Nilo ha legado.

La institución cultural más importante de Egipto es la escuela de escribas. Todos los textos convienen en que la profesión de escriba merecía gran consideración y era la más indicada para alcanzar honores y fortuna. Hay una estatua del antiguo general y faraón Horemheb (1339?-1314) de la XVIII dinastía, en que aparece representado como un escriba sedente. En la escuela mencionada, que recibía el nombre de «casa de la vida», el alumno aprendía, no sólo a escribir con caligrafía perfecta, sino la literatura del pasado por medio de la copia de textos, especialmente los de carácter didáctico o sapiencial («Las instrucciones del rey Hety a su hijo Merikare, Máximas de Any, La enseñanza de Amemope», etc.); más tarde era enviado a uno de los centros administrativos del gobierno, donde ampliaba sus conocimientos bajo la dirección de un funcionario superior. Las materias de sus estudios eran ciencias de la naturaleza, geografía y redacción, a las cuales se agregaban la teología y la medicina, cuando se proponía ingresar en el sacerdocio.

Una educación menos especializada que la del escriba consistía en aprender a leer y escribir. Se tiene numerosos documentos escolares del Imperio Nuevo con las

correcciones marginales de los maestros a los ejercicios de los alumnos.

b) La enseñanza es muy antigua en Mesopotamia. Hay pruebas de ello en muchas tablillas «escolares» sumerias, fechadas entre el 2500 y la primera mitad del II milenio A.C., las cuales revelan el florecimiento de numerosas escuelas de escribas. En ellas los alumnos copiaban las antiguas obras literarias y luego las estudiaban. Se poseen textos trazados por los maestros como modelos de copia, tabletas copiadas por los estudiantes, las correcciones hechas sobre ellas y ejercicios de redacción que proporcionan datos sobre aspectos de la vida escolar.

La educación era de índole voluntaria y la recibían las clases privilegiadas de las ciudades. La materias enseñadas, como muestran los documentos conservados, eran numerosas: matemáticas, geografía, ciencias naturales, vocabulario y gramática, epopeyas y mitos. Tenían por fin principal la formación de escribas destinados a los templos, los palacios y los centros administrativos gubernamentales. La escuela constaba de un jefe (*ummiā*), asistido por profesores subalternos de las materias enumeradas, y de alumnos. El primero recibía el nombre de «padre de la escuela» o «experto», los segundos el de «hermano mayor» y los terceros de «hijo de la escuela». De la disciplina se encargaban unos preceptores. Todos los maestros percibían la remuneración que entregaban los padres de los estudiantes, quienes asistían a las clases desde el amanecer hasta la puesta del sol. Esta organización escolar persistió durante mucho tiempo en Mesopotamia, aun después de la desaparición histórica, pero no cultural, de Sumer.

c) El sistema de enseñanza en Canaán, antes de la conquista israelita, se vislumbra gracias a una tablilla hallada en Siquem (ca. 1400 A.C.), en la que un maestro se queja al padre de un alumno de no haber recibido los emolumentos debidos. Prueba, consiguientemente, la existencia de lecciones regulares en las escuelas cananeas y el trato que el educador daba a sus alumnos (los llama «hijos», como en Sumer y, posteriormente, en Israel). En Ugarit se han descubierto ejercicios «caligráficos».

2. La educación en Grecia fue esencialmente humanística. Se preocupaba de la disciplina y el desarrollo armónico del hombre físico, moral e intelectual, pues reinaba la convicción de que todas las facultades humanas eran dignas de lograr una perfección lo más próxima posible a un concepto ideal. Por lo tanto, aunque no prescindieran por completo del aspecto religioso, los griegos se consagraron a educar la inteligencia de los estudiantes por medio de esfuerzos intelectuales destinados a resolver los problemas referentes al mundo y al hombre. Al propio tiempo, adiestraban el cuerpo de los alumnos con juegos atléticos, danza, música, etcétera.

La institución básica de la enseñanza griega fue el gimnasio, cuyo fin primordial era el de forjar buenos ciudadanos. Antes de ingresar en él y conseguir el objeto indicado, el niño griego pasaba por varias fases pedagógicas. Las muchachas, en cambio, recibían estrictamente la educación en el seno familiar.

El educando estaba hasta los siete años al cuidado de la madre y después era enviado a una escuela elemental dirigida por hombres. En ella estudiaba, hasta más o menos los quince años, los rudimentos de la cultura práctica. Más tarde, los pertenecientes a familias acomodadas asistían al gimnasio de los dieciséis a los dieciocho años.

En el gimnasio reinaba una disciplina rigurosa; sin embargo, estaba abierto al público y los estudiantes podían discutir con los hombres maduros o quienes los visitaban. El muchacho recibía en él un adiestramiento atlético, estudiaba ciencia, literatura y política, y se ejercitaba en la música, danza, poesía, etc.

A ello solían seguir los dos años de la *efebía*, especie de servicio militar obligatorio para quienes lo merecían por su cuna u otras cualidades. Durante el primero se le sometían a una intensa instrucción militar, que se completaba al segundo año con diferentes obligaciones, tales como maniobras, servicio de guarnición, etc. Entonces el *efebio* era digno de asumir los derechos y los deberes de la ciudadanía plena.

La organización y el espíritu de estas instituciones evolucionaron cuando la mayoría de las ciudades griegas perdió su independencia. La *efebía* se convirtió en cierto modo en una especie de sistema de estudios superiores, predilecto de los muchachos de la clase aristocrática. La enseñanza, por lo menos en Atenas no acostumbraba durar más de un año y a ella podían concurrir los ciudadanos y los extranjeros; en realidad, era un pretexto para que los adolescentes ricos se distrajeran de una forma elegante. Las disciplinas estudiadas eran elegibles: filosofía o retórica.

Roma fue el imperio más helenizado de la antigüedad y se consideraba heredera de Grecia. No obstante su acusada idiosincrasia, supo adaptar la cultura griega a sus fines, en especial cuanto encerraba elementos prácticos.

III. EN EL ANTIGUO TESTAMENTO. 1. En el AT, el prototipo de los maestros es Dios¹ y la educación se considera como una misión que Él ha encomendado², de modo que el proceso educativo cuenta con su autoridad y su sanción (→ **Doctrina**).

Los pasajes veterotestamentarios se refieren casi exclusivamente a la educación de los varones. Las niñas y las muchachas vivían por lo general en el retiro del hogar³, cuyo régimen y administración aprendían bajo la dirección de la madre. Se dedicaban a las artes domésticas, tales como hilar y tejer⁴, y cocinar⁵. Si en la familia no había descendientes varones, se encargaban del pastoreo y de abreviar a los ganados⁶. El libro de los Proverbios iguala la importancia educativa del padre y de la madre⁷. Que la mujer podía tener elevada educación y exquisita categoría intelectual y pedagógica, comparable a la de los sabios, se prueba con diversos textos, como los que atañen a la función de Débora⁸, a la importancia social y rectora de la profetisa Huldāh⁹ y el papel de la madre en la transmisión de la sabiduría y en la cohesión de la familia¹⁰. La educación de las muchachas era difícil; despertaba las preocupaciones de sus padres y había de llevarse a cabo con severidad¹¹.

¹Dt 4,1.5. ²Dt 4,7. ³2 Mac 3,19. ⁴Éx 35,25-26. ⁵2 Sm 13,8. ⁶Gn 29,6; Éx 2,16. ⁷Prov 1,8; 6,20. ⁸Jue 4,4 y sigs.; cap. 5. ⁹2 Re 22,14-20. ¹⁰Prov cap. 31. ¹¹Eclo 7,25-27; 42,9-14.

La madre tenía asimismo importancia pedagógica durante los primeros años de la vida del niño. Se le confiaba su educación, seguía bajo su autoridad incluso después del destete¹ y le enseñaba a andar². De ella recibía el hijo rudimentos de instrucción, sobre todo de carácter moral³; también la aleccionaba con sus consejos, incluso durante la adolescencia y la juventud⁴. Las nodrizas (heb. *ʾōmēnet* y *ʾōmēnāh*, pl. *ʾōmēnōt*) se encargaban de educar a los niños de las clases sociales más elevadas y quizás asumían en tales casos algunas o todas las obligaciones paternas⁵.

¹2 Sm 4,4. ²Os 11,3. ³Prov 1,8; 6,20. ⁴Prov 31,1. ⁵Rut 4,16; 2 Sm 4,4; 2 Re 10,5; Is 49,23.

Así que salía de la infancia, el hijo entraba bajo la tutela educadora del padre. La labor de éste consistía fundamentalmente en educarle en las prescripciones divinas recibidas de los antepasados, así como en las tradiciones religiosas y nacionales. Abraham enseñó el camino del Señor no sólo a sus hijos, sino a toda su casa¹. Los israelitas, por mandato directo de Dios², hacían aprender a los muchachos las palabras divinas; de modo paralelo, les enseñaban el temor de Dios y los recuerdos que se conservaban del Éxodo³. Les confiaban el encargo de legar a sus hijos y sus descendientes lo que habían aprendido en tal sentido, y este principio de transmisión se convirtió en algo constantemente obedecido desde entonces por el pueblo judío⁴.

La función educadora del cabeza de familia en el aspecto religioso y moral, y en otros de la existencia, explica el empleo tan frecuente de las voces «padre» e «hijo» para expresar las relaciones que unían al maestro y el alumno, al consejero y el aconsejado, y al sacerdote y su grey⁵.

¹Gn 18,19. ²Dt 6,4-9. ³Éx 10,2; 12,26-27; 13,8; Dt 4,9; 6,7. 20-25, etc. ⁴Sal 78,3-6; cf. Prov 4,3-4. ⁵Gn 45,8; Jue 17,10; 18,19; 2 Re 2,3,12; Est 3,13; 8,12; Prov *passim*.

El padre educaba al unísono a su hijo de manera que pudiese hacer frente a la vida con éxito¹. La enseñanza profesional se basaba por lo común en la transmisión de los conocimientos técnicos, que se heredaban de las generaciones anteriores. Solían ser los correspondientes a oficios y artes manuales — orfebrería, forja, carpintería, ebanistería, etc.² —, el pastoreo y la agricultura, como lo prueban numerosos pasajes de la SE. No se descuidaba el adiestramiento en las artes propiamente dichas, por ejemplo, en la danza y la música³.

¹Prov 1,8; 6,20; Eclo 30,1-13. ²Éx 31,1-6. ³Jue 21,21; 1 Sm 16,15-18; 2 Sm 6,14,16; Sal 137; Jer 31,13; Lam 5,14.

Esta educación práctica se completaba con elementos externos al ambiente familiar, que el adolescente adquiría por medio de la propia observación, cuando iba con sus padres a los santuarios¹ o en peregrinación a Jerusalén², cuando asistía a las ceremonias del Templo durante las grandes fiestas religiosas y nacionales, cuando presenciaba los tratos comerciales, oía las decisiones que los ancianos dictaban sobre cuestiones litigiosas, presenciaba actos legales de carácter consuetudinario³, etc.

¹1 Sm 1,4,21. ²Cf. Lc 2,41. ³Cf. Rut 4,1-11.

Los hallazgos arqueológicos y los pasajes del AT se complementan mutuamente en el trance de probar que el empleo de la escritura era corriente en la órbita israelita en el momento de la conquista de Palestina (→ **Alfabeto**). El calendario de → Gézer es, según Albright, la tablilla de ejercicios caligráficos de un muchacho, que tal vez escribía al dictado. Su existencia demuestra que, al principio de la monarquía hebrea, la instrucción no era insólita entre los labriegos; además, su estructura y su redacción revelan que ya se utilizan artificios mnemotécnicos.

Del texto veterotestamentario se deduce que la escritura, si no era del dominio general¹, estaba bastante extendida. Los israelitas recibieron orden de escribir las palabras de Dios en las puertas de sus casas inmediatamente antes del Éxodo²; Moisés hizo que se escribiera la Ley en piedras alisadas para que todos pudieran leerla³. Tres hombres de cada tribu debían proporcionar una descripción escrita de Canaán en tiempos de Josué⁴. Un joven de Sukkōt entregó a Gedeón un escrito con los nombres de todos los jefes de su ciudad⁵. Prescindiendo de los escribas de la administración real, en la época de la monarquía⁶ sabían escribir no sólo las clases altas⁷, sino también los niños⁸. Del período de los dos reinos, quedan documentos escritos, inscripciones y monumentos epigráficos que muestran cuán divulgado estaba el arte de leer y escribir, tales como los óstraca, la inscripción de Siloé, los papiros de Elefantina, etc. Pero la educación se atuvo principalmente, como ocurrirá en época neotestamentaria y en la post-bíblica, al método de enseñanza oral, mediante el cual el maestro explicaba, interpretaba y preguntaba, y el alumno hacía consultas y respondía a las cuestiones que le planteaba su mentor⁹.

¹Is 29,11. ²Dt 6,9. ³Dt 27,2-8. ⁴Jos 18,4-8-9. ⁵Jue 8,14
⁶2 Sm 8,17; 20,25; 1 Re 4,3, etc. ⁷1 Re 21,8; Is 8,1. ⁸Is 10,19
⁹Éx 13,8; Dt 6,7.20-21; Sal 78,3-4, etc.

En el AT no consta de modo explícito que hubieran escuelas en la acepción ordinaria del vocablo. No aparecen documentalmente como tales hasta el período helenístico. Sin embargo, debieron de existir lugares de educación distintos de la casa familiar, en los que hombres enseñarían a muchachos oficios y artes. Así se desprende de algunos de los pasajes bíblicos hasta aquí citados, así como del hecho de que ciertos personajes tuvieran la misión de enseñar al pueblo. Eran éstos los sacerdotes, los levitas, los profetas, los sabios y los escribas.

Los sacerdotes y los levitas recibirían sin duda una educación sistemática: los primeros tenían que dominar la complicada liturgia judía y conocer a fondo la Ley, de la que eran custodios e instructores; los segundos asistían de modo eficaz a los sacerdotes y desempeñaban funciones especializadas en el Templo. Por lo tanto, tenían que ser formados en alguna escuela. Los santuarios serían centro de educación, de ahí que Samuel fuera confiado a Eli¹ y el sacerdote Yēhōyādāc instruyera a Joás².

¹1 Sm 2,21-26. ²2 Re 13,3.

Patente está la labor educadora de los profetas. Los sabios, que llegaron a confundirse con los escribas,

figuraban junto a los profetas y enseñaban una ética de la vida que se combinaba con el estudio de la Tōrāh. Aprovechaban cualquier ocasión para desempeñar sus funciones¹ y, como los profetas, se rodeaban de discípulos a los que impartían el saber de modo más regular², por medio de frases que impresionaban las mentes y que se transmitían por lo general oralmente antes de ser recogidas en colecciones³.

¹Prov 1,20-21; 8,2-3; Eclo 6,34; 9,16. ²Prov 8,32; Is 8,16; 50,4.
³Prov 10,1; 22,17; 25,1, etc.

2. La función pedagógica de los sacerdotes, levitas, escribas, sabios y profetas siguió vigente después del regreso de la Cautividad, como lo prueban diferentes libros del AT. En el período persa, se tienen noticias documentales de que entre los judíos de Elefantina, en Egipto, existía por lo menos una obra de carácter moralizador y educativo semejante a los Proverbios bíblicos (→ **Ahiqar, Historia de**), y los papiros que se conservan de aquella colonia judía revelan un grado de cultura bastante elevado dado el medio en que se desenvolvió.

Los escribas se encargaron, en el período siguiente a Esdras y Nehemías, de la educación del pueblo y merced a ellos nació la → **sinagoga**, con todo su bagaje pedagógico. Fueron los antecesores de los doctores de la Ley, que florecieron, en términos amplios, desde la época seleucida hasta ca. 20 D.C., en que se cerró la Mišnāh. Se preocuparon de crear medios de educar discípulos y de que éstos transmitieran su legado a las generaciones siguientes.

Junto a los datos que proporcionan la Mišnāh y el Talmūd sobre la actividad pedagógica judía de esta edad, Josefo suministra algunos datos interesantes sobre la enseñanza elemental. Dice que la educación de los niños, por la que el pueblo sentía tanto afecto, deriva de la Ley mosaica: se inicia en cuanto el educando empieza a darse cuenta del significado de las cosas (según Filón, así que se le quitan los pañales), y se jacta de que a los catorce años sus conocimientos legales y religiosos eran tan profundos, que los sacerdotes y próceres de Jerusalén no vacilaban en consultarle.

Los libros de los Macabeos¹ informan de que los rollos de la Ley abundaban entre el pueblo, lo cual presupone que se estaba en situación de leerlos. Al principio de la rebelión macabea (167 A.C.), uno de los motivos del enojo del pueblo fiel fue el establecimiento de un gimnasio en Jerusalén y la aceptación de modas y usos helenísticos². La extensión del helenismo, general en la Diáspora, es muy difícil de comprobar entre los judíos. Sería arduo y discutible concretar hasta qué punto la enseñanza tradicional judía se vio afectada fuera de ealestina por elementos extraños. Ciertamente es que las Pscuelas palestinas nacionalistas no reconocieron las culturas extranjeras y que se resistieron incluso a aprender idiomas foráneos; no obstante, no puede aseverarse que conservaran siempre su carácter homogéneo.

¹1 Mac 1,56 y sigs. ²1 Mac 1,14-15; 2 Mac 4,9-15.

A los fariseos, según la literatura rabínica, obedece el establecimiento de escuelas prototípicas (vid. *infra* § V). Después de las dificultades con que toparon durante el reinado de Salomé Alejandra (78-79 A.C.),

recobraron la perdida autoridad sobre el pueblo y, bajo la dirección de Simón ben Šetaḥ, comprendieron la necesidad de propagar sus doctrinas de manera sistemática. Para ello crearon escuelas, donde se leía, se explicaba e interpretaba la Ley. Las primeras se establecieron en Jerusalén y desde esta ciudad se extendieron a otros núcleos urbanos del país. El expediente fue, sin duda, un movimiento de reacción contra el creciente helenismo.

IV. EN EL NUEVO TESTAMENTO. 1. La educación judía, en oposición a la cristiana en el período del NT, se distingue por su esencial carácter religioso. No es humanística en el sentido de que creyera que el hombre puede descubrir por sí solo la verdad y, por lo tanto, se preocupara de desarrollar la razón humana y de estudiar las ciencias y el mundo; antes bien, los judíos creían que toda verdad viene de Dios y que Él revela al hombre lo que le conviene. Su criterio no era especulativo, sino que se consagraban a desarrollar la parte moral y espiritual del ser humano.

Así, pues, raras veces se ocuparon de lo científico y carecieron de escuelas de filosofía. Puede decirse que sus doctrinas educativas eran las mismas que en la época veterotestamentaria. Los maestros más famosos, o más conocidos, del período del NT fueron → Šammay y → Hillel, en el reinado de Herodes el Grande, y → Gamaliel, nieto de Hillel, bajo cuya dirección estudió san Pablo. Éstos y otros sabios se dedicaron al estudio y la enseñanza de la Ley escrita, y fomentaron el progreso de la Ley oral, que resultaba de tomar decisiones sobre casos no previstos por el AT. Sus sentencias y doctrinas se transmitían de memoria en vida de Jesucristo.

2. El NT no contiene muchas doctrinas sobre la educación del hombre desde el punto de vista humano. Todas se encuentran en textos de Pablo. El apóstol distingue entre παιδεία («educación», «instrucción») y vouθεσία («admonición»); el primer término se refiere a la enseñanza en todos sus aspectos y el segundo encierra matices que varían según las circunstancias y pueden entenderse como «regañó», «estímulo», «recomendación», etc.¹

Los padres deben dar la instrucción y la admonición de manera conforme con la doctrina de Cristo. Insiste en la misma idea en otro pasaje, aunque hace hincapié en la conveniencia — aplicación de la caridad evangélica — de que los padres no exageren su dureza para que los hijos no se vuelvan pusilánimes². Esto no supone que haya de prescindirse de la justa enmienda de los hijos, puesto que los sufrimientos no son más que una corrección que Dios, nuestro Padre, da a los justos, hijos suyos³. También exigía que los hijos y nietos de una viuda aprendiesen a respetar a su familia y a tributar reconocimiento a sus progenitores⁴, y que la viuda educase bien a sus hijos⁵.

¹ Ef 6,4. ² Col 3,21. ³ Heb 12,7. ⁴ 1 Tim 5,4. ⁵ 1 Tim 5,10.

V. EN EL PERÍODO POSTBÍBLICO. La institución educativa judía más fundamental es sin duda la sinagoga. Ya desde el principio hubo una íntima relación entre ella y la escuela. Ésta tenía precisamente su sede en la

sinagoga, cuyos funcionarios hacían a menudo las veces de maestros.

En la época talmúdica había dos clases de centro de enseñanza, nacidas del sistema fariseo: el elemental y el superior, por decirlo así. La primera se llamaba entonces *bēt ha-sēfer* (aram. *bēt miarā*, *bēt sifrā*), o sea «casa del Libro», nombre que tal vez denotaba la materia principal que en ella se enseñaba: la Biblia hebrea; y también *bēt ha-kenéset* (aram. *bēt kenīštā*), «casa de la congregación», nombre casi seguramente derivado del lugar en que la escuela se constituía. Los estudios superiores versaban sobre textos rabínicos y el método de discusión y desarrollo de la Ley oral. La institución donde se efectuaban se denominó *bēt talmūd* («casa del Talmūd»).

Los rabinos prohibían vivir en comunidades, formadas por más de diez familias, en que no hubiera maestro de enseñanza elemental. Era preciso en tales casos, por obligación legal, buscar un maestro y mantenerlo entre todos, incluso los matrimonios que carecían de descendencia. La escuela primaria fue la institución más generalizada de este período y de las épocas posteriores. En ella, el niño aprendía a leer en hebreo y a traducir el Pentateuco.

Según un dicho rabínico, el niño tenía que empezar a estudiar la Biblia a los cinco años, la Mišnā a los diez y el Talmūd a los quince; mas, al nacer, únicamente un diez por ciento llegaba a seguir los estudios mišnaicos. Los maestros llevaban a cabo pruebas de índole práctica (*tests*) para cerciorarse de la capacidad intelectual y de observación de sus alumnos.

La educación rabínica se basaba en determinados principios y doctrinas, algunos de los cuales eran legado de las generaciones bíblicas o de las inmediatamente posteriores, por ejemplo: todos los hombres son susceptibles de recibir educación; la enseñanza, necesaria para todos, debe ser gradual; es un error obligar al niño a dedicarse a estudios superiores a su edad; los métodos pedagógicos exigen el respeto de la personalidad del alumno, a quien se tiene que guiar en la adquisición del conocimiento, en vez de obligarle a ella, con consideración y simpatía; la educación del niño ha de iniciarse en tierna edad, porque entonces su percepción es mucho más aguda; hay que aleccionarle de modo continuo, sin interrupciones; el medio ambiente, el hogar y los condiscípulos son un factor pedagógico importante; la educación estriba simultáneamente en aprender y actuar, entre otras normas de buena enseñanza, etc.

Bibl.: F. JOSEFO, *Ant. Jud.*, 4,8,13; 20,11,2; id., *Vita.*, 2; id., *Contra Ap.*, 1,12; 2,19,25. FILÓN, *Leg. ad Caium*, 31. *Bērākōt*, 63 b. *Erūbīn*, 54 a. *Nēdārīm*, 81 a. *Pēsāhim*, 10,4. *Pirgē Šōbōt*, 1,4; 2,5,6; 3,10; 4,12,20; 5,15,21,27. *Oiddūšīm*, 29 a, 40 b. *Sanhedrīn*, 19 b. *Šir ha-Širīm Rabba*, 1,2. *To'ānūt*, 8 a. *Wa-Yitārā Rabba*, 2. J. BUXTORF, *Lexicon Chaldaicum, Talmudicum et Rabbinicum*, Leipzig 1869, edit. B. Fischer. M. LEIPZIGER, *Education of the Jews*, Nueva York 1890. F. H. SWIFT, *Hebrew Education in the Family after the Exile*, en *The Open Court*, 32/1 (1918). STRACK-BILLERBECK, *passim*. A. COWLEY, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B. C.*, Oxford 1923, págs. 214, 222. H. GOLLANCZ, *Pedagogics of the Talmud*, Oxford 1924. E. MANGENOT, *Éducation*, en *DBS*, II, cols. 1595-1598. H. L. STRACK, *Introduction to the Talmud and Midrash*, Filadelfia 1931 (trad. ing.). L. DÜRR, *Dass erziehungswesen im Alten Testament und im Antiken Orient*, en *MV(A)G*, 36, 2, Leipzig 1932. J. PIRENNE, *Histoire des institutions et du*

droit privé de l'Ancien Égypte, 3 vols., Bruselas 1932-1935. W. JAEGER, *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, 3 vols., Oxford 1939-1945 (trad. ing.). Y. TACHARNO, *Studies in Education in Israel* (lê-tôlêdôt hâ-hinnûk bē-yisrâ'el), Jerusalén 1939, vid. partes I y II. N. DRAZIN, *History of Jewish Education from 315 B.C.E. to 220 C.E.*, Baltimore 1940. F. EBY - C. F. ARROWOOD, *The History and Philosophy of Education Ancient and Medieval*, Meva York 1940. J. MULNERN, *A History of Education*, Nueva York 1946. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, París 1958, págs. 82-85. J. PIRENNE, *Historia de la civilización del antiguo Egipto*, 3 vols., Barcelona 1963-1964 (trad. cast.).

J. A. G.-LARRAYA

‘ĒDŪT. Vocablo de sentido oscuro, que ha merecido diversas interpretaciones. Tiene dos significados en las traducciones. La primera lo considera como el nombre de un instrumento de música o de una melodía de carácter popular, a la que había de adaptarse el canto de ciertos salmos¹; la segunda es sinónima de *bērit* y *hōq*, y ha de traducirse por «testimonio», «decreto», «ley solemne»². En las ceremonias de la coronación de Joás se habla del ‘ēdūt³; en tal caso, parece ser que, por analogía con las instituciones de otros pueblos, haya de verse «protocolo».

¹Sal 60,1; 80,1. ²Éx 25,22; 31,18; 35,21; Lv 24,3; Nm 18,2, etc. ³Re 11,12.

Bibl.: R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, París 1958, págs. 159-160.

M. GRAU

‘ĒFĀH (egip. *‘ipt*; cop. *oipe*; τρία μέτρα; Vg. *modius*). Medida para harina y granos, de probable origen egipcio. Es la de empleo más corriente para los sólidos¹ y equivale a una décima parte del → *hōmer*. El legislador y los profetas exigen que la ‘ēfāh sea justa². En la visión de Zacarías³, la ‘ēfāh es un gran recipiente tapado que puede dar cabida a una mujer. El nombre designa tanto el instrumento de medida como la propia medida.

¹Dt 25,14; Jue 6,19; Rut 2,17, etc. ²Lv 19,36; Dt 25,15; Am 8,5, etc. ³Zac 5,6-10.

Bibl.: A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, I, París 1953, pág. 248 y sigs. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, París 1958, págs. 303-306.

P. ESTELRICH

‘ĒFĀH («oscuridad»?; Vg. *Epha*). Nombre de tres personas del AT:

1. (Γεφάρ). Primer hijo de Madián y descendiente de Qētūrāh¹. Es el epónimo de una tribu o clan madianita relacionado con Saba y descrito como un país muy rico en camellos, oro y aromas, con los que traficaba². Estaba situado al norte de Arabia, en la costa del golfo Elanítico. El nombre quizá se conserve en el-Gūāfah, templo arruinado que hay en el-Ĥesmah, en la región mencionada. Los textos cuneiformes la llaman *haiap(p)a*.

2. (Γαιφάη). Concubina de la que Caleb tuvo a Hārān, Mōšā y Gāzēz³.

3. (Γαιφά). Quinto hijo de Yehdāy/Yōhday, mencionado entre los personajes que figuran en la genealogía de Judá⁴.

¹Gn 25,4; 1 Cr 1,33. ²Is 60,6. ³1 Cr 2,46. ⁴1 Cr 2,47.

Bibl.: F. DELITZSCH, *Wo lag das Paradies?*, Leipzig 1881, pág. 304. NOTH, 1063, pág. 253. A. CLAMER, *La Genèse, en La Sainte Bible*, I, París 1953, pág. 340. SIMONS, §§ 76, 1601.

M. V. ARRABAL

‘ĒFAY. Qērā del nombre del netofatita, del tiempo de Jeremías, cuyo kētib es → ‘Ōfay.

Bibl.: NOTH, 1034, págs. 320, 352.

‘ĒFER («gamuza joven»; cf. sudar. *gafr*; ár. *gafrun*, *gufrun*; Ἀφερ; Vg. *Epher*). Nombre de tres personas del AT:

1. (y Ὀφέρ; Vg. *Opher*). Hijo segundo de Madián, citado entre los descendientes de Abraham y Qētūrāh¹. Su nombre representa un pueblo que se ha intentado localizar en distintos sitios, por ejemplo, en ‘Ofr en el Nağd (Arabia), entre los montes de Abān y Tihāmāh; pero la escueta mención que de él se hace en la SE no permite señalar con visos de probabilidad la región en que habitó.

2. Tercer hijo de ‘Ezrāh, citado entre los descendientes de Judá².

3. Descendiente de Manasés. Habitó en la Transjordania, fue un varón famoso y jefe de una casa paterna o familia. Como incurrió en la idolatría, Yahweh le castigó con la deportación a Mesopotamia³.

¹Gn 5,24; 1 Cr 1,33. ²1 Cr 4,17. ³1 Cr 5,24.

Bibl.: NOTH, 1103, pág. 230. G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, pág. 176.

J. A. PALACIOS

‘EFES DAMMĪM («fin» o «frontera de Dammim», Ἐφεσηνίμ; Vg. *in finibus Dommim*). Localidad situada entre Šōkōh y ‘Āzēqāh, en donde acamparon los filisteos durante la lucha de David con Goliat¹. Se menciona en las Crónicas como teatro de una nueva victoria de David, por mediación de sus héroes, contra los filisteos², si bien aquí es llamada Pas Dammim (Πασδομίν; Vg. *Phesdomim*). Es muy difícil su indentificación. Conder propone Beit Fašad, mientras que Abel prefiere Ġennabatein.

¹1 Sm 17,1. ²1 Cr 11,13.

Bibl.: ABEL, II, pág. 318. *Miqr.*, I, col. 500.

M. MÍNGUEZ

EFESIOS, Epístola a los. 1. AUTENTICIDAD. Fue De Wette en Alemania (1826) quien inauguró la crítica negadora de la autenticidad de Efesios. Desde entonces, no se han aportado nuevos argumentos en pro de dicha negación. En su reciente comentario, Ch. Masson admite Colosenses por auténtica, pero no Efesios; sin embargo, para explicar la semejanza de expresiones en ambas epístolas, se ve obligado a suponer que el autor de Efesios interpoló Colosenses con bastante amplitud. Así, para Masson, resulta que la primitiva epístola paulina a los Colosenses se reducía a algunos versículos¹. No obstante, el mismo W. Michaelis reconoce que la «relación entre Colosenses y Efesios — la principal objeción a la autenticidad — es tal, que la hipótesis de la autenticidad de ambas epístolas es aún la mejor solución».

¹1,1-4,7-8; 2,6,9.11.16.20.21.

2. DESTINATARIOS Y CIRCUNSTANCIAS. La epístola no contiene ninguna información o exhortación de carácter personal, ni parece responder a problemas o peligros concretos, como el resto de las cartas del apóstol. Más que una epístola diríamos que es un tratado epistolar. ¿Fue una carta circular para toda Asia Menor? ¿Se dirigió a los de Laodicea? En todo caso, Efesios es el único tratado general que poseemos entre los escritos paulinos. Debió de seguir muy cerca a Colosenses y quizás fue llevada por el mismo correo¹.

Las estrechas relaciones de estilo y de pensamiento que unen este escrito a Colosenses permiten situarlo en una circunstancia concreta de la vida de Pablo, o sea durante la primera cautividad romana en el año 63.

¹6,21-22; cf. Col 4,7-8.

3. CONTENIDO DE LA EPÍSTOLA. Al salir de la crisis colosense, que fecundó su pensamiento, haciéndole comprender mejor las últimas consecuencias del misterio de Cristo, san Pablo repensó toda su síntesis anterior en función de estas nuevas perspectivas y experimentó la necesidad de fijar por escrito su pensamiento para comunicarlo a la Iglesia. De aquí nació esta epístola, que él destina en su corazón a todos los cristianos, especialmente a los procedentes del paganismo², que constituyen su feudo misional³. En ella descubre a toda la Iglesia su penetración del misterio de la salvación.

Empieza Pablo por remachar la perspectiva básica de Colosenses: la supremacía universal de Cristo.

a) En Cristo «todas las cosas se recapitulan, las de los cielos y las de la tierra»³ y Él mismo fue colocado por el Padre «a su derecha en las esferas celestiales, por encima de todo Principado y Potestad y Virtud y Dominación y todo nombre no sólo en este «eón», sino en el venidero; y todas las cosas las puso debajo de sus pies»⁴.

Hubo, sí, un momento en que la supremacía de Cristo pareció oscurecida por un misterioso descenso, pero «el mismo que descendió es el que subió por encima de todos los cielos, para llenar todos los espacios»⁵.

b) De aquí pasa san Pablo al tema específico de Efesios, o sea lo que en ésta supone un avance con respecto a Colosenses. En la última ya había hecho mención de la Iglesia; pero el tema principal era la supremacía cósmico-soteriológica de Cristo. En Efesios, por el contrario, el pensamiento de Pablo se centra en la Iglesia:

En primer lugar, la Iglesia en sí. La Iglesia se aparece a san Pablo en toda su imponente grandeza y sublimidad. No es un producto contingente de la historia, sino un proyecto primitivo en la mente del Creador⁶.

En una sucesión de metáforas, la Iglesia se le va presentando a Pablo: como esposa de Cristo (5,22-23); como cuerpo de Cristo (1,22; 4,15-16); como «pléroma» (1,23; 4,13); como un gigantesco templo divino, cuya piedra angular es el propio Cristo y los cimientos, los apóstoles y los profetas (2,20-22), y cuyas dimen-

Éfeso. La zona del antiguo puerto contemplada desde un recodo de la carretera de Panaya Kapulu. El mar, en la época en que san Pablo escribió la epístola a los Efesios, se adentraba más en la tierra firme que en nuestros días. (Foto I. Gomá, Archivo Termes)



Localización geográfica de Éfeso en las costas occidentales de Asia Menor

siones de longitud, latitud y profundidad únicamente pueden ser abarcadas por la amplia visión de la fe sobrenatural (3,17-18).

En esta grandiosidad de la Iglesia se remansa la mirada serena de Pablo, que se complace en ver superada la pasada pugna entre judíos y gentiles. Cristo se alza ya como la verdadera paz tras la aspereza de la lucha⁷.

Pablo no puede resistir la tentación de subrayar que, en esta unificación arquitectónica de la Iglesia, él, por libre dispensación de Dios, ha tenido una función principalísima: la de predicar el evangelio a los gentiles y defender, contra viento y marea, su plena integración en el nuevo pueblo de Dios⁸.

Pero no se detiene aquí la visión paulina de la Iglesia. Pablo se plantea el problema de la Iglesia proyectada hacia afuera, el de la Iglesia con respecto al cosmos o universo que Cristo llena totalmente con su acción vivificadora.

La triple denominación de la Iglesia — esposa, cuerpo, «pléroma» (plenitud) — tiene en Efesios una perspectiva dinámica, que desemboca siempre en esta idea obsesionante: la Iglesia es el instrumento universal de Cristo en su obra salvífica sobre toda la Creación.

Al principio de la epístola, san Pablo llega a afirmar rotundamente esta tarea de la Iglesia, cuando dice que Dios Padre «todas las cosas rindió debajo de sus pies, y a Él le constituyó por encima de todo cabeza de la Iglesia, la cual es el cuerpo suyo, la plenitud (pléroma) del que recibe de ella su complemento total y universal»⁹.

Más adelante, describe espléndidamente la ascensión de la Iglesia, que va atravesando todas las altas esferas cósmicas y cuyo paso sorprende a los propios «regidores cósmicos», que se enteran, por la misma Iglesia, de la «multiforme sabiduría de Dios, del gran secreto divino, mantenido oculto desde el principio y manifestado ahora en la Iglesia y por la Iglesia»¹⁰.

¹ Ef 1,13; 2,1-2.11-22; 4,17 y sigs. ² Ef 3,1-8. ³ Ef 1,10. ⁴ Ef 1,20-22. ⁵ Ef 4,10. ⁶ Ef 1,4. ⁷ Ef 2,14-18. ⁸ Ef 3,1-9. ⁹ Ef 1,22-23. ¹⁰ Ef 3,8-11.

Bibl.: J. FERNÁNDEZ Y FERNÁNDEZ, *El Misterio del Cristo Místico. Lecciones divulgadoras de la Epístola a los Efesios*, 1944. E. IGLESIAS, *El Misterio de Cristo. Explicación de la Carta a los Efesios*, 1944. E. PERCY, *Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe*, Lund 1946. J. HUBY, *St. Paul. Les Épîtres de la Captivité, en VS, 7* (1947). P. BENOT, *Les Épîtres de saint Paul aux Philippiens, à Philemon, aux Colossiens, aux Ephésiens*, Paris 1949. A. MÉDEBIELE, *Épître aux Ephésiens*, en *La Sainte Bible*, XII, Paris



1951. CH. MASSON, *Épître de saint Paul aux Ephésiens*, Neuchâtel-Paris 1953. J. M. GONZÁLEZ RUIZ, *San Pablo. Cartas de la Captividad*, Roma-Madrid 1956, págs. 173-296. H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar*, Düsseldorf 1957.

J. M. GONZÁLEZ RUIZ

ÉFESO (Ἔφεσος; Vg. *Ephesus*). Ciudad del occidente de Asia Menor, situada entre Mileto y Esmirna, en el valle del Caistro (en la actualidad Cüçük Menderes), a 5 km del mar, con el que comunicaba por medio de un puerto propenso a obstruirse por efecto de los depósitos aluviales. Éfeso fue la población más importante de Asia Menor y compartió con Alejandría y Antioquía el primado del Mediterráneo oriental, gracias a su situación geográfica y a la actividad e industria de sus habitantes. El valle del Caistro, uno de los cuatro que conectaban el Egeo con el interior de Asia Menor, brindaba la vía de comunicación terrestre más corta con Siria a través de Laodicea. Estos factores favorecieron a Éfeso a expensas de Mileto y la transformaron «en el mayor emporio de Asia al oeste del Tauro»^A.

Con anterioridad a la llegada de los jonios, el lugar estuvo habitado por asiáticos. Aquéllos, aparecidos hacia



Éfeso. Aspecto desde la cima del monte Piñón. En primer término, se aprecian las ruinas del gimnasio contiguo al teatro, cuyos vestigios aparecen en el ángulo inferior de la izquierda, los cuales ilustran acerca de la grandeza de la ciudad. (Foto P. Termes)

el año 1044 A.C., se adueñaron del poder; pero los sacerdotes indígenas continuaron ostentando la dirección del culto, de lo cual resultó una amalgama de las religiones oriental y griega. Éfeso cayó bajo la influencia de los lidios en 560 A.C. y bajo la persa en 494. Más tarde la conquistó Alejandro Magno (334 A.C.) y en 133 pasó con el reino de Pérgamo al dominio de Roma, llegando a ser el centro administrativo y religioso de la provincia romana de Asia. Todos los magistrados romanos destinados a Asia Menor habían de arribar y saltar a tierra en Éfeso.

La diosa oriental de la fertilidad era el principal objeto de culto de la ciudad. Aunque los griegos identificaron aquella deidad con Artemisa y los romanos con Diana, la Diana de los efesios continuó siendo una deidad más oriental que occidental. Su culto se propagó intensamente por Asia Menor, pero se la honraba de modo especial en Éfeso, cuya población se jactaba de ser la «guardiana de su templo»¹. Éste se incluía entre las siete maravillas del mundo; mas el que conoció san Pablo era el quinto que ocupaba aquel solar y se construyó probablemente hacia el año 334, después de la visita de Alejandro a la ciudad. Ésta, junto con el templo, fue destruida por los godos en el 262 D.C. Tras la cam-

paña de excavaciones efectuada por arqueólogos ingleses en el siglo pasado, pudo apreciarse que el edificio tenía 74,5 m de largo y 49,95 m de ancho, con cien columnas de 1,8 m de diámetro en la base. El altar descansaba en cimientos de unos 6 m²; detrás de él estaba probablemente la estatua de la diosa, que quizá había sido esculpida en un meteorito². Un mes peculiar, llamado *Artemisio* (correspondiente a nuestros marzo-abril), se dedicó a Artemisa, durante el cual los devotos de la deidad acudían en gran copia, aportando riquezas al santuario y a la ciudad, sobre todo a los oífebres que labraban exvotos para los peregrinos. Augusto permitió que Éfeso dedicase un área sagrada a Roma y fuese «custodia del templo» del culto imperial. En la época de san Pablo, el culto de Artemisa sobrepujaba al que se tributaba al emperador, pero éste había tomado gran difusión en tiempo del Apocalipsis. La ciudad era centro renombrado de las artes de magia y ocultismo en Asia Menor, y de ella recibieron denominación las famosas «cartas efesias» (Ἐφέσια γράμματα). Algunos judíos se entregaron también a prácticas supersticiosas³.

Es posible que los judíos llegaran a Éfeso después de la conquista macedónica. Su número debió de ser considerable en tiempos de san Pablo y, según parece,

fueron impopulares⁴. El cónsul Dolabella les concedió, en el año 44 A.C., privilegios especiales para la observancia del sábado⁵, que más tarde confirmaron tanto la ciudad⁶ como Augusto⁷.

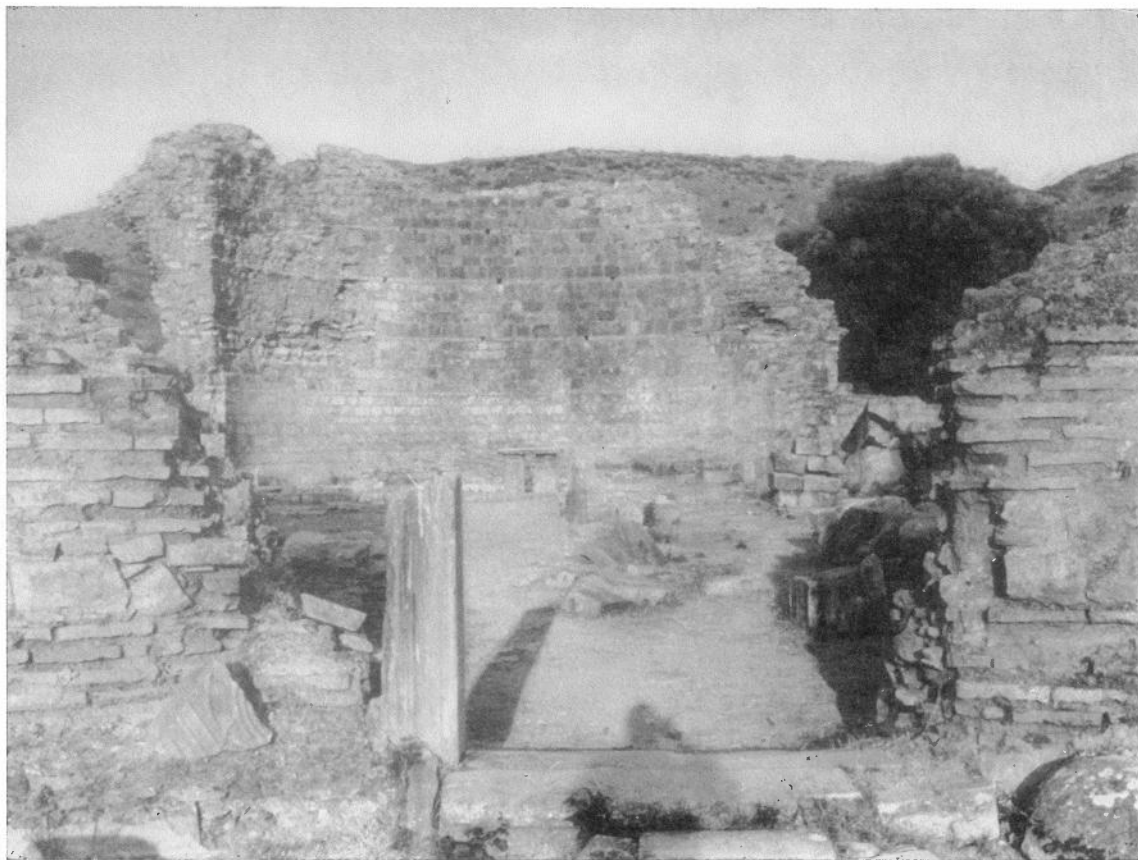
La mayoría de judíos que, procedentes de la provincia de Asia, se hallaban en Jerusalén durante la fiesta de Pentecostés, mencionada en Act. 2,8 y sigs., serían sin duda moradores de Éfeso, capital provincial. Los conversos que hubo entre ellos probablemente dieron a conocer la religión cristiana en su ciudad natal. Durante el segundo viaje misional de Pablo, el espíritu de Jesús no aprobó el proyecto que tenía de predicar el evangelio en la provincia de Asia⁸; mas Pablo visitó Éfeso al regresar de Corinto a Siria⁶. Posteriormente, al principio del tercer viaje misional, volvió a ella y sus prédicas tuvieron tal éxito, que los judíos y los griegos de toda la provincia conocieron el evangelio⁷. Las prácticas supersticiosas, por las que eran notorios los efesios, fueron abandonadas por muchos⁸; de hecho, a causa de la trascendencia de su labor misionera, los orfebres que hacían estatuillas de la diosa vieron mermados sus beneficios y provocaron una algarada popular contra los predicadores del evangelio. Sin embargo, las autoridades (romanas) simpatizaron con Pablo y sus doctrinas, y no se brindaron a dar satisfacción a la airada muchedumbre⁹. El apóstol evitó pasar por Éfeso



Situación de los principales monumentos de Éfeso, así como de los lugares cercanos más dignos de nota

Detalle de las excavaciones efectuadas en la parte correspondiente al escenario y la orquesta del teatro de Éfeso, que fue testigo de la asonada popular provocada por los orfebres contra san Pablo, episodio que refiere el libro de los Hechos (Act 19,23 y sigs.). (Foto P. Termes)





Éfeso. Ruinas de la primera parte constituyente de la Iglesia Doble, que se edificó sobre la iglesia del Concilio o de Santa María. (Foto P. Termes)

en su postrer viaje a Jerusalén, a fin de no demorarse en ella; pero convocó a los ancianos de la comunidad efesia en Mileto, donde les habló de manera conmovedora¹⁰. San Pablo dejó al frente de aquella iglesia a Timoteo¹¹, el cual, según la tradición, sufrió martirio posteriormente en la ciudad. La tradición también relaciona al apóstol san Juan con Éfeso. A ella dirigió la primera de sus siete epístolas a las iglesias de Asia¹². Otra tradición asegura que la Santísima Virgen estuvo en Éfeso con san Juan y que en ella aconteció su Asunción (→ *Dormición*). Hoy día se muestra su supuesta casa en Panaya Kapulu, no lejos de Éfeso. Ésta fue la principal de las iglesias cristianas de Asia Menor, entre cuyos miembros figuraron personajes tan inminentes como los santos Policarpo e Ireneo. En el año 431 d.c., se celebró en la doble iglesia de Santa María de Éfeso el concilio ecuménico que condenó a Nestorio, restableciendo el honor de la Virgen y proclamándola *Theotókos*, Madre de Dios.

Apolo, judío alejandrino, que sólo conocía el bautismo de Juan, predicaba en Éfeso la doctrina de Jesús¹³. Priscila y Aquila le enseñaron el camino del Señor y más tarde catequizó con éxito en Acaya¹⁴. Con posterioridad, halló san Pablo en Éfeso a otros discípulos que sólo habían recibido el bautismo de Juan¹⁵. Quizá

algunos discípulos del Bautista habían ido de Palestina a Alejandría o directamente a Éfeso antes de la Resurrección. A este respecto, acaso sea interesante indicar que Pausanias, escribiendo a fines del siglo I d.c., dice que los sacerdotes de la Diana de los efesios recibían en Éfeso el nombre de esenios, a menos que se interprete «esenios» (Ἐσσηνοί)¹⁶, como lo hace Ramsay, con el significado de «zánganos», atendiendo a que en antiguas monedas se representó a la diosa con la figura de una abeja.

La ciudad de Éfeso fue decayendo a partir del período bizantino, hasta quedar reducida a un montón de ruinas, descontando un lapso próspero de que disfrutó durante el gobierno de los monarcas selyúcidas en el siglo XIV.

El ingeniero inglés J. T. Wood excavó las ruinas en los años 1863-1874; en 1871 descubrió el templo de Artemisa. D. C. Hogarth prosiguió las excavaciones entre 1904 y 1906, apoyado por el Museo Británico. El Instituto Arqueológico de Austria exploró las ruinas grecorromanas, sacando a luz, entre otras cosas, el teatro donde se reunió la multitud para escuchar al platero Demetrio y a donde san Pablo quería entrar para defender a sus compañeros Gayo y Aristarco, apresados por el populacho enfurecido.¹⁶

^AESTRABON, *Geog.*, 642. ^BF. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 14, 10,11-13. ^CIBID., 10,25. ^DIBID., 16, 6,7. ^E*Descriptio Graeciae*, 8, 13,1.

¹Act 19,35. ²Cf. Act 19,35. ³Act 19,13-20. ⁴Act 19,34. ⁵Act 16,6. ⁶Act 18,18-21. ⁷Act 19,18-10. ⁸Act 19,18-19. ⁹Act 19,21-40. ¹⁰Act 20,16-38. ¹¹1 Tim 1,3. ¹²Ap 1,11; 2,1. ¹³Act 18,24-25. ¹⁴Act 18,26-28; 1 Cor 1,12; 3,4 y sigs. 22; 4,6; 16,12. ¹⁵Act 19,1-7. ¹⁶Act 19,24-29-31.

Bibl.: W. M. RAMSAY, *The Letters to the Seven Churches*, Londres 1904; *Ephesus, The City of Change*, cap. XVII, págs. 210-236. M. TIERNEY, *Ephesus Pagan and Christian*, en *Studies*, 18 (1929), págs. 449-463.

M. MCNAMARA

EFFETÁ (ἐφφαθά; Vg. *Ephphetha*). Transcripción castellana de la voz griega ἐφφαθά, transcrita a su vez de un verbo arameo (imperativo ¹*itpa'el*: ²*etpētah*, «sé abierto», «ábrete»). Jesucristo la empleó al curar al sordomudo. El rito católico se sirve del vocablo en la administración del bautismo: el sacerdote traza con el dedo humedecido con saliva la señal de la cruz sobre la boca y las orejas del neófito, pronunciando dicha palabra, y le dispone gracias a ello a oír y confesar las verdades sobrenaturales.

Mc 7,32-35.

Bibl.: L. PIROT - R. LECONTE, *Évangile selon Saint Marc*, en *La Sainte Bible*, IX, París 1950, pág. 486.

T. DE J. MARTÍNEZ

ʿEFLĀL («resquebrajado», cf. ár. *afallu*, o «camello joven»; cf. sudar. *afil* y ár. *afil*¹; Ἀφραλή; Vg. *Ophlal*). Individuo de la tribu de Judá, hijo de Zābād y descendiente de Yarhā².

1 Cr 2,37.

Bibl.: NOTH, 205, pág. 228. G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, pág. 46. *Miqr.*, I, col. 500.

ʿĒFŌD (et. cf. *infra*; Σουφί; Vg. *Ephod*). Padre de → **Hannīʿēl**, de la tribu de Manasés. Su nombre es el mismo que el del objeto de culto y el del vestido de los sacerdotes.

Nm 34,23.

Bibl.: NOTH, 202, pñág. 232.

ʿĒFŌD (heb. ¹*ʿēfōd*; ἐπωμῖς, ἐφοῦδ, ἐφῶδ, στολή; Vg. *superhumerales*, *ephod*). La palabra tiene en la Biblia tres acepciones: una prenda especial del sumo sacerdote; un vestido de los sacerdotes en general y aun de algunos laicos, y un instrumento de adivinación idolátrica.

1. EL ʿĒFŌD DEL SUMO SACERDOTE. Según la descripción de Éx 28 el *ʿēfōd* del sumo sacerdote era una especie de chaleco o corsé sin mangas, unido por bandas policromas al cuello. En las hombreras llevaba incrustadas dos piedras de ónice, en las cuales había grabados los nombres de los hijos de Israel: seis en la primera y los seis restantes en la segunda por orden de nacimiento. En la cintura era ligado por delante y por detrás con una banda. Josefo dice que era de un codo de largo de arriba a abajo y dejaba descubierta la parte central del pecho, sin duda para incrustar allí el → **pectoral** con los → **ʿŪrim** y **Tummim**. El material del *ʿēfōd* era de lino fino bordado de color jacinto, púrpura, escarlata, y láminas de oro¹. El sumo sacerdote se lo

ponía sólo en determinados actos de culto, representando a las doce tribus figuradas en las dos piedras citadas². Lo llevaba también para consultar por los *ʿūrim* y *tummim*. De este modo se convirtió en un instrumento de adivinación³. Tal como es descrito, el *ʿēfōd* del sumo sacerdote tiene mucho parecido con una prenda usada por los faraones y sacerdotes egipcios según aparece en los monumentos.

2. EL ʿĒFŌD ORDINARIO DE LOS SACERDOTES. Esta prenda, cuya forma no se concreta, aparece llevada por los sacerdotes⁴, y aun por levitas como Samuel⁵ y laicos como David⁶. Era de lino crudo (*bad*) en contraposición al del sumo sacerdote que era de lino selecto (*šēš*), bordado y policromado⁷. En cuanto a la forma, podemos suponer que era semejante a la del sumo sacerdote, si bien sin el ajuste propio para el pectoral.

3. ʿĒFŌD IDOLÁTRICO. Se dice de Gedeón que después de la victoria sobre los madianitas, con el botín de los objetos de oro, hizo un *ʿēfōd* que colocó en su ciudad⁸, dándole un culto idolátrico. Algunos autores como Gesenius han supuesto que se trata de una estatua revestida de un *ʿēfōd*, como era corriente entre los egipcios. Otros creen que es un instrumento de adivinación al estilo de los *ʿūrim* y *tummim* que el sumo sacerdote llevaba en el *ʿēfōd* para consultar la voluntad de Dios. Del mismo modo explican el caso del efraimita Mikāh que se hizo un altar, un *ʿēfōd* y los *tērāfim*⁹.

¹Éx 28,6; 39,2. ²Éx 28,12; Lv 8,7. ³1 Sm 23,6-9; 30,7. ⁴1 Sm 22,18. ⁵1 Sm 2,18. ⁶2 Sm 6,14; 1 Cr 15,27. ⁷Éx 28,7; 39,2. ⁸Jue 8,27. ⁹Jue 18,14-20.

Bibl.: F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 3,7,5. A. ERMAN, *Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum*, Tubinga 1885, pág. 358. TH. FOOTE, *The Ephod. Its Form and Use*, Baltimore 1902. J. GABRIEL, *Untersuchungen über das alttestamentliche Hohepriestertum*, Viena 1933, págs. 44-90. H. THIERSCH, *Ependytes* and *Ephod*, Stuttgart 1936. H. G. MAY, *Ephod and Ariel*, en *AJSL*, 56 (1939), págs. 44-69. W. F. ALBRIGHT, en *BASOR*, 83 (1941), págs. 39-42. HAAG, col. 402-403.

M. GARCÍA CORDERO

EFRA (Vg. *Ephra*). Grafía castellana, procedente de la traducción de san Jerónimo, que denota las dos ciudades llamadas en el texto hebreo → **ʿŌfrāh**.

EFRAÍM (ʿEφραΐμ; Vg. *Ephraim*). 1. El nombre hebreo de este patriarca es *ʿefráyim*, cuya oscura etimología ha motivado cierto número de interpretaciones, ninguna de las cuales puede considerarse segura. En Gn 41,52, al tratar del nacimiento de Efraím, dice el T.M.: «Y al segundo llamó de nombre Efraím (heb. *ʿefráyim*), porque [se dijo]: «Dios me ha hecho fructificar (heb. *hifranī*) en la tierra de mi desdicha». Por lo tanto, Efraím procede del verbo *pārāh*, en forma *hifʿil*, con el significado de «ser fecundo», que, debido a su forma dual hebrea, pudiera traducirse por «doble fecundidad», interpretación que está de acuerdo con el tenor del contexto. Tanto el tipo morfológico de la palabras como su número dual se encuentran en la onomástica y en la toponimia hebreas, especialmente en nombres antiguos. Esta etimología de carácter popular tiene por objeto expresar la idea de fecundidad que el nombre sugería debido a la fertilidad de la región que la tribu ocupaba en el centro de Palestina (Clamer).

Algunos intérpretes prefieren afirmar que Efraím deriva de *ʿāfār* (āʿ), voz judeoaraméa que significa «prado o pasto situado en el exterior de la población»; sin embargo, esta palabra no aparece en la Biblia hebrea. Muchos opinan que el nombre designaba originalmente una comarca o un lugar. Según ellos (cf. *Miqr.*), Efraím es la forma antigua y completa de *ʿēfer*, «tierra», «suelo», o «país», o quizá la abreviatura de *har ʿefráyim* («monte de Efraím» = «montes de tierra», heb. *hārē ʿēfer*), que serviría para denotar la contrapartida de los montes rocosos de Judá. No ha faltado quien buscara en el nombre una derivación de la raíz *pʿr*, «glorificar».

2. Hijo menor de José y de ʿĀsēnat, hija de Pōṭifēra^c, sacerdote de ʾŌn, nacido antes de que empezase el período de hambre en Egipto¹. Jacob, durante la enfermedad de que habría de morir, adoptó y bendijo a Manasés y a Efraím, que José había llevado a su presencia, por cuyo acto hizo a sus dos nietos iguales en derechos a sus propios hijos. El gesto de la bendición consistió en una imposición de manos, en la que Jacob puso la derecha sobre la cabeza de Efraím y la izquierda sobre la de Manasés, a pesar de que la mano derecha correspondía a este último dada su condición de primogénito. José lo advirtió y protestó de lo que creía una equivocación; pero su padre le explicó que sus nie-

tos se convertirían en pueblos, de los cuales el de Efraím sería el más importante por su número². En efecto, los descendientes de Manasés y Efraím se convirtieron en dos tribus en lugar de una. José vio la tercera generación de Efraím³. De la vida de éste no se sabe más que dos de sus hijos, ʿĒzer y ʿElʿād, murieron en una incursión llevada a cabo para apoderarse de los rebaños de los filisteos de Gat⁴, y que Efraím, después de llozarlos largo tiempo, engendró otro hijo, al que dio el nombre de Bēriʿāh⁵.

¹Gn 41,45-52. ²Gn 48,8-20. ³Gn 50,23. ⁴1 Cr 7,20-23. ⁵1 Cr 7,23.

3. La tribu de la que Efraím fue el epónimo¹ tuvo un lugar tan principal en la historia de Israel, que sólo la excedió la de Judá en fuerza e importancia. Al principio del Éxodo, su jefe era ʿĒlišāmā^c, hijo de ʿAmmihūd². En el primer censo de los israelitas, efectuado en las inmediaciones del Sinaí, se registraron 40 500 guerreros efraimitas³, cuyo número fue uno de los más bajos de las tribus — inferiores eran los correspondientes a Manasés y Benjamín—. La hueste de Efraím decayó en los años siguientes y así lo revela el resultado del segundo censo, llevado a cabo en los campos de Moab: los efraimitas censados fueron 32 500⁴, es decir, la tribu más reducida de todo Israel. Los libros de

Betel y su comarca. La importante ciudad palestina de Betel fue conquistada por los efraimitas con la ayuda de los manasitas o «tribus de José». (Foto P. Termes)



Números⁵ y Crónicas⁶, mencionan las tribus secundarias o clanes más considerables de Efraim. Moisés la bendijo, dándole el nombre de José (i.e., Efraim y Manasés), de modo que caracterizó su potencia y su majestad, así como la fertilidad del suelo que recibiría⁷.

¹Jos 16,4-10; Jue 5,14. ²Nm 1,10. ³Nm 1,33. ⁴Nm 26,37 ⁵Nm 26,35-37. ⁶1 Cr 7,20-27. ⁷Dt 33,13-37.

Josué, hijo de Nün, entonces llamado Hôšēa⁸, y jefe de Efraim, fue uno de los doce exploradores enviados a reconocer el país de Canaán¹. La jefatura de este caudillo sobre todo Israel, y asimismo su procedencia efraimita, contribuyó al rápido encumbramiento de Efraim². Se concedió a la tribu un extenso territorio en el centro de Palestina, entre Dan y Benjamín al sur, el Jordán al este, la tribu de Manasés transjordánica al norte y el Mediterráneo al oeste (cf. *infra* 5). Los levitas de Qēhāt tuvieron ciudades propias en el seno de Efraim: Siquem, Gézer, Yōqmē'am y Bēt Hōrōn, según el T.M., aunque la localización de alguna de ellas en dicho territorio sea discutible. El apogeo de Efraim llegó a oscurecer a Manasés, a la que relegó hacia el norte.

Los efraimitas lucharon intensamente contra los cananeos³; no obstante, no lograron expulsarlos de Gézer, en donde los naturales del país quedaron como tributarios suyos. En cambio, solos o con la ayuda de los manasitas tomaron la importante ciudad de Betel⁴. El canto de Débora celebra su valor⁵, que corroboran otros episodios del libro de los Jueces: disputaron con Gedeón porque no los había convocado para combatir contra Madián⁶, y trabaron batalla contra Jefté porque no les pidió ayuda en la guerra contra los ammonitas⁷.

¹Nm 13,8; 14,6. ²Jos 19,50; 24,30. ³Jos 17,14-18. ⁴Jue 1,22-29. ⁵Jue 5,14. ⁶Jue 8,1-3. ⁷Jue 12,1-6.

Efraim tuvo el mando de los israelitas durante la judicatura de Samuel¹. A la muerte de Saúl, si en un principio se declaró parcial de su hijo 'İšbōšet², acabó por reconocer a David. Jeroboam, el iniciador del cisma de los reinos, era efraimita: llegó a ser soberano de las diez tribus y eligió Siquem, en el monte de Efraim, por capital suya³. Desde aquel momento, la historia de la tribu de los efraimitas se confundió con la del reino del Norte, cuya suerte siguió. Algunos miembros de Efraim no incurrieron en la idolatría⁴, aunque puedan tenerse por una excepción, como lo prueba el hecho de que, en tiempos de Ezequías, los fieles partieran del Templo jerosolimitano e invadieran Efraim para destruir los lugares altos y los altares idólatras⁵. Por último, los individuos de la tribu de Efraim tenían dialecto propio⁶.

¹1 Sm 1,1. ²2 Sm 2,9. ³1 Re 12,25. ⁴2 Cr 13,8-11; 30,1.10.18. ⁵2 Cr 31,1; 34,6,9. ⁶Jue 12,5-6.

4. Los profetas, especialmente Isaías¹ y Oseas², así como Jeremías³, Ezequiel⁴ y Zacarías⁵, y algún salmo⁶, llaman Efraim al reino del Norte, aunque la tribu en sí se menciona en ellos en contadas ocasiones. La razón de este especial empleo del nombre parece que ha de buscarse en la guerra siro-efraimita, que duró dos años (734-732), a consecuencia de la cual el reino de Israel se vio reducido al primitivo territorio de Manasés y Efraim, al paso que las demás comarcas se convertían en las provincias asirias de Galaad, Dör y Megiddo.

La elección de Efraim como sinónimo del reino naciera casi instintivamente: bastaba recordar la primacía que adquirió sobre Manasés desde época temprana.

¹Is 7,8-9.17; 9,8.20; 11,13; 17,3; 28,1.3. ²Os 4,17; 5,3.5; 6,10; 8,9, etc. ³Jer 7,15; 31,9.18.20. ⁴Ez 37,16.19. ⁵Zac 9,10.13; 10,7. ⁶Sal 60,9; 78,9.67.

5. Más arriba queda delineada a grandes rasgos la situación del territorio de Efraim en Palestina y también cuáles fueron sus límites extremos. La SE trata de la porción del suelo que correspondió a las tribus de los hijos de José en Jos 16,1-9; 17,7-11. De estos textos se desprende que la frontera meridional de Efraim iba desde Jericó hasta el mar, a través de Betel, Lüz, Atrōt 'Addār, la Bēt Hōrōn superior y la inferior, Gézer y el mar; la septentrional pasaba por Mikmētāt, próxima a Siquem, y desde allí recorría: a) hacia el occidente, Tappūah y el río Qānāh, y llegaba al Mediterráneo, y b) hacia el oriente, Ta'ānat Šilōh, Yānōah, 'Ātārōt y Na'ārāh, y acababa en Jericó. La disposición del territorio efraimita no resulta muy clara en el estado actual del T.M. Se entenderá la importancia y la dificultad de la cuestión si se tiene en cuenta que los pasajes citados se refieren: 1. Al territorio de los hijos de José (Jos 16,1-4); 2. Al de Efraim (Jos 16,5-9); y 3. Al de Manasés (Jos 17,7-22). Surge, pues, el problema de por qué no describió el autor los límites de ambas tribus, como en el caso de las demás, en lugar de trazar unos, al parecer, comunes y después los correspondientes, respectivamente a Efraim y Manasés. Esta oscuridad textual, o falta de claridad en el modo expositivo del sistema tribal, ha dado pie a diversas teorías exegéticas, basadas unas en enmiendas textuales, otras en la diversidad de tradiciones y otras, en fin, en lo poco concluyente de la identificación de algunas de las poblaciones bíblicas enumeradas en las listas. Sobre las teorías más importantes al respecto, → **Manasés**.

Bibl.: A. LEGENDRE, en *DB*, II, cols. 1873-1879. E. SELLIN, *Gilgal*, Leipzig 1917. C. F. BURNEY, *Israel's Settlement in Canaan*, Londres 1921. NOTH, 207, pág. 238. W. J. PHYTIAN-ADAMS, *The Boundary of Ephraim and Manasseh*, en *PEFQS* (1929), págs. 288-289. K. ELLIGER, *Die Grenzen zwischen Ephraim und Manasse*, en *ZDPV*, 53 (1930), pág. 265 y sigs. M. NOTH, *Die Grenzen Manasses und Ephraim*, en *ZDPV*, 58 (1935), pág. 201 y sigs. A. FERNÁNDEZ, *Problemas de topografía palestinese*, Barcelona 1936, págs. 45-62, con bibliografía. T. J. MEEK, en *BASOR*, 61 (1936), págs. 17-19. ABEL, II, págs. 56-58. R. DE VAUX, en *RB*, 53 (1946), pág. 263. A. GELIN, *Josué*, en *La Sainte Bible*, III, París 1949, págs. 97-98. J. SIMONS, *The Structure and Interpretation of Josh. XVI-XVII*, en *Orientalia Neerlandica* (1949), págs. 190-215. V. M. JACONO, *Ephraim* en *ECatt*, V, Roma 1950, cols. 407-408. A. CLAMER, *La Genèse*, en *La Sainte Bible*, I, París 1953, págs. 449-450, 488-490, 492-493. *Miqr.*, I, cols. 505-512, con bibliografía. W. F. ALBRIGHT, *Archaeology and the Religion of Israel*, 4.ª ed., Baltimore 1956, págs. 109, 122, 171. D. BALY, *The Geography of the Bible*, 3.ª ed., Londres 1959, págs. 172, 173, 174, 175-176, etc. N. K. GOTTWALD, *A Light to the Nations*, Nueva York 1959, págs. 152, 163, 174, 247. SIMONS, §§ 323-325. A. VAN DEN BORN, *Ephraim*, en *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, Turnhout-París 1960, cols. 542-543.

J. A. G.-LARRAYA

EFRAÏM (heb. 'ēfrāyim; 'Εφραϊμ; Vg. *Ephraim*). Ciudad próxima a Bá'al Hāšōr y mencionada en el relato de la venganza de Absalón contra 'Ammōn¹. Recibió diversos nombres, entre ellos el griego de → **Afaerma**.

¹2 Sm 13,23; cf. 2 Cr 13,19.

Bibl.: ABEL, II, pág. 318. SIMONS, §§ 774-775.

EFRAÍM, Bosque de (heb. *yá'ar 'efráyim*; δρυμός 'Εφραίμ; Vg. *saltus Ephraim*). Lugar de Transjordania en el que pelearon los ejércitos de David y de Absalón, durante la rebelión de éste. En él quedaron derrotados los partidarios del hijo usurpador, al cual dio muerte Joab, el jefe militar davidico¹. No debía de estar lejos de Maḥnáyim². En cuanto a su localización y su identificación, no hay nada resuelto. Resulta singular que se dé el nombre de Efraím a un lugar situado fuera del territorio de la tribu así llamada — estaba, según el T.M., en Transjordania —, y se han emitido diversas hipótesis sobre la razón de ello. Una es suponer que la tribu de Efraím ocupó en alguna ocasión aquella zona oriental y que el origen posible de la denominación se relacione con la derrota que Jefté infligió a los efraimitas en otra época³. En la recensión de Luciano se lee «el bosque de Maḥnáyim», lo que parece ser una enmienda basada en un intento de explicación; pero no es probable dado que el bosque estaba a cierta distancia de Maḥnáyim. Abel lo sitúa en un robledal muy denso que se extendía no ha mucho entre Rāsūn y 'Afnah, y cree que tal vez haya de verse una persistencia del nombre en el Ḥallet el-Gafr, que baja al Ḥirbet Maḥnah, situado a 4 km al norte de la aldea de 'Aglūn.

¹2 Sm 18,6-17. ²Cf. 2 Sm 17,24. ³Cf. Jue cap. 12.

Bibl.: ABEL, II, pág. 374. A. MÉDEBIELE, *Les livres des Rois*, en *La Sainte Bible*, III, Paris 1949, pág. 531. *Miqr.*, I, col. 513. SIMONS, § 785.

J. A. G.-LARRAYA

EFRAÍM, Monte de (heb. *har 'efráyim*; τὸ ὄρος τὸ 'Εφραίμ; Vg. *mons Ephraim*). El nombre designa la región montañosa que ocuparon las tribus de José, o sea Manasés y Efraím¹, en especial la parte central de su territorio. En otras ocasiones, parece denotar la tribu de Efraím y el mediodía de la tierra de Manasés, con Siquem por capital². Dos pasajes emplean como sinónimo de monte de Efraím la expresión de «montes» o «comarca montañosa de Israel» para distinguirla de la de Judá³. El AT llama monte de Efraím a la sierra que va desde Siquem a Betel, de la que era un ramal la montaña existente entre Jericó y Betel⁴. Ni el Carmelo ni Gelboe pertenecían a él. Era bastante fértil⁵.

¹Jos 17,15. ²Jos 20,7. ³Jos 11,16.21. ⁴Jos 16,1. ⁵Jos 17,15; 2 Re 2,24; Jer 50,19.

Bibl.: ABEL, I, pág. 359; II, pág. 81. *Miqr.*, I, col. 513. SIMONS, §§ 77, 337 (14), 662, 874 (1).

D. VIDAL

EFRAÍM, Puerta de (heb. *ša'ar 'efráyim*; πύλη 'Εφραίμ; Vg. *Porta Ephraim*). Una de las puertas de la primera muralla de Jerusalén, situada al oriente de la puerta del Ángulo, de la que distaría unos cuatrocientos codos, si se atiende al texto hebreo¹. Al reconstruir la muralla jerosolimitana, Nehemías dio igual nombre a la que restauró en el mismo lugar².

¹2 Re 14,13; 2 Cr 25,23. ²Neh 8,16; 12,39.

Bibl.: J. SIMONS, *Jerusalem in the OT*, Leiden 1952, pág. 340 y sigs.

D. VIDAL

EFRAIMITA (heb. *'efrāṭī, bēnē 'efráyim* [pl.], «hijos de Efraím», *maṭṭēh 'efráyim*, «tribu de Efraím»; υἱοὶ

'Εφραίμ. φυλὴ 'Εφραίμ; Vg. *Ephraimita, filii Ephraim*). Adjetivo gentilicio con que se designa a los descendientes de → Efraím, o a los individuos pertenecientes a la tribu del mismo nombre.

'EFRĀT, 'EFRĀTĀH. Segunda mujer de Caleb, hijo de Ḥeṣrōn, y madre de Ḥūr¹.

¹1 Cr 2,19.50; 4,4.

'EFRĀT, 'EFRĀTĀH («fértil»; 'Εφράθ, 'Εφραθά; Vg. *Ephrat, Ephratha*). Nombre de dos lugares:

1. Antiguo nombre de Belén de Judá. Se indica así¹ o se completa con una glosa «...*'Efrātāh*, o sea *Belén*»², con motivo de la muerte de Raquel, mujer de Jacob, acaecida en sus proximidades al dar a luz a su último hijo. Es comúnmente aceptada la identidad de ambas poblaciones, si bien ha sido puesta en duda por algunos críticos, alegando que la citada glosa es tardía; para ellos estaría situada en las proximidades de Rāmāh, al norte de Jerusalén. Ambas identificaciones toman base en antiguas tradiciones, si bien la segunda no está respaldada por la topografía ni por la arqueología. Rut atestigua también la identificación³. Miqueas anuncia que el Mesías nacerá en Belén *'Efrātāh*⁴, tradición admitida también por el judaísmo.

2. Territorio asignado a la tribu de Efraím, mencionada en relación con Qiryat Yē'ārim⁵.

¹Gn 35,16. ²Gn 35,19; 48,7. ³Rut 4,11; cf. 1,2. ⁴Miq 5,1; cf. Mt 2,5-6. ⁵Sal 132,6.

Bibl.: ABEL, II, pág. 276. B. UBACH, *El Génesi*, en *Biblia de Montserrat*, Montserrat 1927, págs. 202-203. A. CLAMER, *La Genèse*, en *La Sainte Bible*, Paris 1953, págs. 408-409. *Miqr.*, cols. 515-516. SIMONS, §§ 319 (E/2), 382, 666-668, 1708 (22).

R. SÁNCHEZ

EFRAITITA (heb. *'efrāṭī, 'efrāṭim*; 'Εφραθαῖοι, 'Εφραθῖ; 'Εφραίμ; Vg. *Ephrathaeus, Ephrathaei*). Término que se emplea para denotar a los habitantes de Belén¹ y a los individuos de la tribu de Efraím².

¹Rut 1,2; 1 Sm 17,12. ²Jue 12,5; 1 Sm 1,1; 1 Re 11,26.

EFREM. Así llama el Sal 77 (Vg.) a Efraím, a pesar de que las grafías hebrea y de los LXX son las habituales (heb. *'efráyim*; 'Εφραίμ). Esta errónea forma latina ha perdurado en versiones hechas sobre la traducción de san Jerónimo.

EFREN ('Εφραίμ; Vg. *Ephrem*). Jesús, después de la resurrección de Lázaro, y poco antes de su pasión, se retiró con sus discípulos a una ciudad contigua al desierto, llamada Efrén, la cual se hallaba al nordeste de Jerusalén. En ella se ha de ver a la población denominada Afaerma en el AT.

Bibl.: → Afaerma.

EFREN. Padre y doctor de la Iglesia oriental (ca. 306-373). → Padres de la Iglesia.

EFRÓN ('Εφρών; Vg. *Ephron*). Ciudad fortificada de Galaad. Estaba enclavada en un estrecho desfiladero, en el camino de Carnaim a Beisán, y al este del Jordán.



Vista parcial de el-Ṭaiyibah desde el sudoeste. Esta moderna población, situada al norte de Jerusalén, se identifica con un lugar bíblico, Efrón, cuyo nombre varió según las épocas. (Foto P. Termes)

En ella residía Lisias y contaba con numerosos hombres para su defensa. Judas Macabeo pidió a sus moradores licencia para cruzarla con los judíos que había librado en Galaad y, al no conseguirla, la sitió y pasó a cuchillo a sus habitantes. Se indentifica con el-Ṭaiyibah, gran aldea situada en Transjordania, entre Wādi Šōmar al norte y el Wādi el-Ṭaiyibah al sur, frente a Beisán y al sudeste del lago Genesaret. Se halla a 387 m de alto y hay en ella restos de un muro de piedra cuadrada.

1 Mac 5,46; 2 Mac 12,27.29.

Bibl.: ABEL, II, págs. 318-319. SIMONS, §§ 1133-1134, 1225,

D. VIDAL

‘EFRŌN (et. ?; Ἐφρών; Vg. *Ephron*). Hitita, hijo de Šōhar. Fue propietario de la caverna de Makpēlāh, que compró Abraham en Hebrón para sepultar a Sara y donde enterraron también al patriarca y a sus descendientes.

Gn 23,8-17; 25,9; 49,29.30; 50,13.

Bibl.: A. CLAMER, *La Genèse*, en *La Sainte Bible*, I, 1.^a parte, Paris 1953, págs. 323-325, con bibliografía.

‘EFRŌN (Ἐφρών; Vg. *Ephron*). Nombre de dos lugares citados en el AT:

1. Montaña en los límites de la tribu de Judá con la de Benjamín. Se cita entre → Neftōah y → Qiryat Yē‘ārim.

2. (q. ‘*efrayin*). Ciudad al norte de Jerusalén, conquistada por ‘Ābiyyāh, rey de Judá, después de vencer a Jeroboam de Israel². Recibió diversos nombres, entre ellos → Afaerma y → ‘Öfrāh.

¹Jos 15,9. ²2 Cr 13,19.

Bibl.: ABEL, I, pág. 372; II, pág. 49. SIMONS, §§ 77, 314, 326, 986, 1005.

EGERTON, Fragmento evangélico de. Llámase así el papiro Egerton 2, que consta de tres hojas o fragmentos y apareció el año 1934 entre una colección de papiros provenientes de Egipto adquirida por el *British Museum*. Fue editado primeramente por Harold Idris Bell y T. C. Skeat. La antigüedad del documento, que se remonta a la segunda mitad del siglo II, y sus analogías con los evangelios canónicos, explican el enorme interés que su estudio ha suscitado. Su contenido se refiere a diversas disputas habidas entre Jesús y los fariseos, en las que se intercalan dos episodios en parte nuevos: la curación de un leproso y la siembra de Jesús en el Jordán. Si bien ha habido críticos eminentes que

han concedido a este escrito categoría de quinto evangelio anterior al canon, parece más lógico considerarlo como tributario de los canónicos, particularmente de san Juan. Los episodios nuevos pueden reflejar dos leyendas apócrifas, cuyo carácter histórico es muy difícil de probar.

Bibl.: H. I. BELL - T. C. SKEAT, *The New Gospel Fragments*, Londres 1935; id., *Fragments of an Unknown Gospel and Other Early Christian Papyri*, Londres 1935. L. CERFAUX, *Un nouvel Evangile Apocryphe*, en *ETHL*, 12 (1935), págs. 579-581. G. MAYEDA, *Das Leben-Jesu-fragment Papyrus Egerton 2 und seine Stellung in der urchristlichen Literaturgeschichte*, Berna 1946. A. DE SANTOS OTERO, *Los Evangelios Apócrifos*, Madrid 1956, págs. 101-106.

A. DE SANTOS OTERO

EGIPCIO, El (ὁ Αἰγύπτιος; Vg. *Aegyptius*). Personaje con quien san Pablo fue erróneamente identificado

por el tribuno que le llevaba a la torre (Antonia) para librarle de la violencia de la multitud, a quien había soliviantado un supuesto sacrilegio del apóstol¹.

Aparte el texto de san Lucas, hay otras dos fuentes que se refieren al «egipcio», ambas en obras de Josefo (vid. bibl.). En una de ellas se habla de un egipcio muy semejante, incluso en la circunstancia de carecer de nombre, al de la SE. Los hechos se presentan en este texto como sigue: Los «asesinos» (→ **Sicario**) recorren Jerusalén, dando muerte a las personas que se les antojan más peligrosas, y asolan la ciudad. Se dicen inspirados por Dios e inducen a las gentes a salir con ellos al desierto, donde recibirán la señal de su liberación; pero el procurador Félix despacha a fuerzas romanas, que matan a gran número de ellos. Aparece después el «egipcio», al que se presenta como falso profeta y el

peor de todos. Conduce a treinta mil hombres del desierto al monte de los Olivos con la intención de entrar en Jerusalén, dominar a los romanos de la guarnición y subyugar al pueblo. Pero Félix, con el apoyo de sus soldados y de los jerosolimitanos, pone en fuga al «egipcio», mata a la mayoría de los rebeldes y apresaa o ahuyenta al resto.

Los mismos hechos se describen en la segunda obra de Josefo (*Ant. lud.*), aunque con ciertas variantes: Los rebeldes, que no reciben ahora el dictado de «asesinos», son quienes persuaden a las gentes a ir con ellos al desierto a ver las señales portentosas, y Félix los vuelve a la ciudad y los castiga. El «egipcio» llega a Jerusalén, sin que se mencione el desierto, y convence al vulgo de que le acompañe al monte de los Olivos, donde les promete que, a una orden suya, se desplomarán las murallas jerosolimitanas y podrán entrar sin estorbos en la ciudad. Félix interviene de nuevo, con caballería e infantería, mata a cuatrocientos sediciosos, hace prisioneros a doscientos y el «egipcio» huye.

En el libro de los Hechos, el tribuno pregunta a Pablo, al oír que habla en griego: «¿No eres, pues, el egipcio que estos días pasados amotinó y sacó al desierto cuatro mil hombres de los sicarios?»², de lo que antes estaba convencido en vista de la conmo-



Fragmentos 1 y 3 del Papiro Egerton 2. El primero trata de la curación del leproso; el otro no ofrece sentido a causa de su pequeñez



Inscripción egipcia que contiene los hechos de Pašedu, el cual se postra al pie de una palmera para beber.
De su tumba en Deir el-Medineh, XX dinastía. (Foto Lehnert & Landrock, El Cairo)

ción creada y la destreza que tenía el «egipcio» para evadirse, que justificaba el afán de desquite del populacho antes engañado.

Hay discrepancia en detalles entre los dos textos de Josefo y el de san Lucas, así como entre las dos primeras fuentes. Todas han intentado conciliarse de diferentes modos, en especial en lo que atañe a las distintas cifras de las bajas sufridas por los rebeldes. En buena lógica hay que dar preferencia a los datos de los Hechos, en vista de la reconocida exactitud de Lucas, a los que suministra Josefo, quien, como muestran las discrepancias indicadas — aparte ser de todos sabido —, nunca destacó por la puntualidad en su tarea de historiador.

Desde Eusebio, nadie discute que se trate del mismo suceso. Acerca de la personalidad del «egipcio», cabe colegir, a pesar del apelativo, que era judío, o cuando menos, un prosélito judío, porque no hubiera podido, si no lo era, dirigir una rebelión antirromana en Jerusalén de carácter mesiánico o político-religioso. Era una persona tan bien conocida de los soldados romanos, que sabían incluso que no hablaba el griego, diferencia de san Pablo. Sólo esta ignorancia se opone a que se vea en él con certeza a un judío de Egipto, lo cual explicaría el ascendiente que tenía sobre sus correligionarios de Palestina, a quienes deslumbraban la cultura y el prestigio de sus hermanos de Egipto. La exclamación del tribuno («¿Hablas griego?») pudiera, no obstante, obedecer, o a la sorpresa del romano, que no había esperado tal conocimiento en un hombre tan rudo y audaz como el «egipcio», o a la circunstancia de que éste no hubiera hecho uso de tal idioma en su trato con los jerusalimitanos, pero sin que por eso se haya de concluir que lo ignorase.

¹Act 21,27-34. ²Act 21,38.

Bibl.: F. JOSEFO, *Bel. Iud.*, 2,13,3-5; id., *Ant. Iud.*, 20,8,6. EUSEBIO, *Hist. Ecc.*, 2,21. J. RENIÉ, *Actes des Apôtres*, en *La Sainte Bible*, XI, París 1949, págs. 295-296, con bibliografía. F. M. ABEL, *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe*, I, París 1952, pág. 465. J. LEAL, *Hechos de los Apóstoles*, en *La Sagrada Escritura*, II, Madrid 1962, pág. 143.

J. A. G.-LARRAYA

EGIPCIO, Idioma. I. LENGUA EGIPCIA es la que emplearon los antiguos egipcios, según nos la revelan los escritos jeroglíficos. Subsistió del 3000 A.C., hasta el siglo IV D.C., aproximadamente. Es obvio que pasase por una profunda evolución. Se divide en varios períodos: a) *egipcio antiguo* (dinastías I-VIII, ca. 3180-2240 A.C.), que incluye los textos de las pirámides; b) *egipcio medio* (dinastías IX-XI, ca. 2240-1990 A.C.), que abarca la época clásica del lenguaje hablado; pero persiste como lengua sagrada hasta la época romana; c) *egipcio reciente* (dinastías XVIII-XXIV, ca. 1573-715 A.C.); d) *demótico* (dinastía XXV hasta los tiempos romanos, ca. 715 A.C. al 470 D.C.); e) *copto* (siglo III D.C. en adelante), que es el último estadio del idioma egipcio. El copto fue la lengua hablada por los cristianos, descendientes de los antiguos egipcios. Dejó de hablarse a partir de la conquista árabe de Egipto (640 D.C.), y desapareció totalmente en el siglo XVI. Ahora se lee todavía en la sagrada liturgia. Tuvo varios dialectos (→ **Copto, Idioma**).

II. LA ESCRITURA EGIPCIA es de tres clases: jeroglífica, hierática y demótica. La jeroglífica (et. ἱερός, «sagrado», y γλυφικός, «esculpido»), llamada así porque posteriormente se empleó casi con exclusividad en los templos) consta de imágenes esculpidas o pintadas, en las que se da cierta supremacía a la disposición bella. De esta forma de escritura brotó un estilo más cursivo, denominado *hierático* (et. ἱερατικός, «sacerdotal»), llamado así porque en la época romana era empleado usualmente por los sacerdotes), y de éste, a su vez, salió otra escritura más rápida, denominada *demótica* o *encorial* (et. δημοτικός, «popular», o bien ἐγχώριος, «nativo o indígena»), llamada así porque en tiempo romano la empleaba el pueblo). Las tres subsistieron simultáneamente hasta la época romana.

La escritura egipcia en su forma jeroglífica más desarrollada consta de *ideogramas* y de *fonogramas*. Los ideogramas son signos de sentido, y significan o el objeto pintado o una noción conexa. Los fonogramas son signos fonéticos, empleados solamente para indicar la pronunciación sonora. Los fonogramas, al principio, fueron ideogramas; pero su semejanza o identidad de sonido con otras cosas diversas les dio secundariamente el valor sonoro. Se convirtieron, pues, en sílabas y letras. Toda palabra egipcia escrita, además de los elementos fonéticos o sonoros, suelen llevar un *determinativo*, que no es más que un ideograma vago que especifica o concreciona la indeterminación de los elementos fonéticos antecedentes. Porque las vocales no se escriben en la lengua egipcia; de ahí la imprecisión esencial de muchas palabras, supuesto el genio de la lengua. Esta dificultad se solucionó en la época copta con una reforma radical de la escritura, sustituyendo los signos tradicionales egipcios por los del alfabeto griego. Aparecen entonces las vocales, que orientan definitivamente en la reconstrucción de la lengua antigua. Los signos jeroglíficos, tanto ideogramas como fonogramas más usados, que han podido clasificarse hasta el presente son unos 777. Las letras que se utilizan hoy para transcribir los valores fonéticos fundamentales de esos signos son las siguientes:

ʃ i y ʿ w b p f m n r h ḥ ḥ s š k k g t d ḏ

El egipcio, pues, carece de la letra *l*, que se suple con sonidos afines. Tanto la vocalización de la palabra como el sistema vocálico egipcio se van reconstruyendo pacientemente en la actualidad a base del copto, del parentesco filológico del egipcio con otras lenguas y por las palabras transcritas en lengua de grafía silábica, como las del sistema cuneiforme. Para fines didácticos, las palabras egipcias se leen intercalando siempre la vocal *e* entre las consonantes puras.

III. CARACTERÍSTICAS DEL IDIOMA EGIPCIO Y SUS AFINIDADES CON OTRAS LENGUAS. El idioma egipcio está emparentado con las lenguas semíticas y con las camíticas (africanas del este y bereber). Su relación con el semita se cifra en el trilitarismo consonantal, en la función casual y flexiva de las vocales y en la semejanza estrecha de algunos vocablos, como *ink* (= heb. *ʾānōkī*; copto *anōk*), pronombre personal de primera persona «yo», *ib* (= heb. *lēb*; ár. *lubb*^{un}, «corazón»). Pero las diferencias con esas lenguas son mucho mayores que las

que tienen ellas entre sí. Muy poco se conoce de las relaciones del egipcio con las ramas lingüísticas africanas. Por el momento, pues, se considera al egipcio como formando grupo aparte en el seno de las lenguas semíticas.

El lenguaje egipcio, sobre todo en su forma primitiva, tiene tendencia a lo concreto: expresa difícilmente las formas abstractas y los matices verbales. Las cualidades intelectuales y emocionales se describen ordinariamente por los gestos o expresiones físicas que son sus efectos. Así, «liberalidad» es *šwt-ε*, «extensión de manos».

La concepción lingüística es estática (pasiva o neutra); la expresión, muy concisa; el vocabulario, rico, aunque no desarrollado igualmente en todas direcciones; el orden material de los elementos en la oración es estrictamente constante (quizá por la carencia de casos), lo cual es causa de claridad expresiva.

Bibl.: Obras fundamentales. Gramáticas: A. GARDINER, *Egyptian Grammar*, 2.ª ed., Londres 1950, págs. XXVIII-696. E. EDEL, *Altägyptische Grammatik*, I, Roma 1955, págs. XLIV-397-15. Obra importante, con abundante bibliografía en págs. XIX-XXVIII y en el cuerpo de cada tratado es la de: W. SPIEGELBERG, *Demotische Grammatik*, Heidelberg 1925. A. MALLON, *Grammaire Copte avec Bibliographie, Chrestomathie et Vocabulaire*, Beirut 1926. A. GORDON, *Egyptian Grammar*, 3.ª ed., Londres 1957 (con selecta bibliografía en el prólogo).

Diccionarios: A. ERMAN - H. GRAPOW, *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*, I, Leipzig 1926, págs. XVI, 1-583; id., *Die Belegstellen*, Berlin 1955.

Revistas: *Annual Egyptological Bibliography*, compilada por J. M. A. JANSSEN, Leiden 1947 y sigs.

IV. HISTORIA DEL DESCIFRAMIENTO DE LA ESCRITURA JERoglífica. El desciframiento de la escritura jeroglífica egipcia se debe fundamentalmente al francés Jean François Champollion (1790-1832). Logró explicar satisfactoriamente los cartuchos reales contenidos en la Piedra de Rosetta. Para ello se valió de la versión griega que lleva la misma estela; luego, de la colación con otros cartuchos reales parecidos; finalmente, con la ayuda del copto, dio con el significado de varias palabras en los jeroglíficos y con su valor fonético. De este modo logró formular un sistema de desciframiento de los jeroglíficos egipcios que es, sustancialmente, el que queda hoy día.

V. EL IDIOMA EGIPCIO EN LA BIBLIA. Ha sido muy poca la influencia que el egipcio ha ejercido en la Biblia. Han quedado en ella palabras y frases, correspondientes principalmente a la época en que las doce tribus vivían en Egipto. A eso hay que añadir numerosos nombres geográficos de distintas épocas.

Las palabras egipcias más importantes que contiene la Biblia son:

1. *pr^ch* o faraón = *pr^c ʕ*, «la Gran Casa» o palacio real, título aplicado en Egipto al rey desde la XIX dinastía, como el jefe del gobierno otomano era llamado la Sublime Puerta.

2. *y^r*, el Nilo = *i(t)rw*, «rio».

3. *ḥartummim* (Gn 41,8,24) = *ḥry-tp*, «sacerdote lector» o mago; de donde, adivino o intérprete de sueños.

4. *šfnt p^cnh* (Gn 41,45), aplicado a José = *ḏd p^cnh* *iw.f^cnh*, «el dios dijo: Él vivirá».

5. *pwtyfr* (Gn 37,36) y, mejor, *pwty pr^c* (Gn 41,45) = *p³ dy(w) p³ r^c*, «aquel que el (dios sol) Ra ha dado».



Panel de madera de Hesi, escriba con poder ejecutivo, como lo prueba el cetro que empuña; en la mano izquierda lleva tintero, pintura, etc. De la tumba de Hesi, descubierta en Šaqqārah. III dinastía. (Museo de El Cairo)

6. *ʕnt*, la esposa de José (Gn 41,45) = *nš nt*, «la que pertenece a (la diosa) Neit».

7. *mšh*, Moisés = probablemente *ms*, «hijo», «nacido» (< *msi*), en que faltaría un elemento, al estilo de *Ah-mosis* («hijo del [dios lunar] Ah») o *Thutmosis* («hijo del [dios] Tot»). Equivalente, pues, con el elemento que falta se tendría algo como «nacido de las aguas o del dios Nilo» (cf. Éx. 2,20, donde se busca la asonancia hebrea principalmente).

8. *Μαριάμ* (gen. *Μαρίας*), María (Mt 13,55; 2,11; Lc 1,27; 2,41) = *mr r^c* (o *mr ym*, donde *ym* estaría en vez de *yhw*) «amada o favorita del Dios supremo», según algunos. Otros prefieren *mryām*, del hebreo, que significa «excelsa», «elevada» (< *rwm*). En favor del origen egipcio se aduce el nombre de María, hermana de Moisés (Nm 12,1; Miq 6,4). La palabra, según su origen filológico, debió de nacer en el seno de la cultura egipcia. No sería imposible que, posteriormente, en virtud de la asonancia, se hubiese aplicado a este nombre la raíz semita aducida.

Bibl.: F. CALICE - H. BALCZ, *Grundlagen der Ägyptischen-semischen Wortvergleichung*, Viena 1936, págs. 242-249. W. VYČICH, 1109

Ägyptische Ortsnamen in der Bibel, en *ZAS*, 76 (1940), págs. 81-82. A. S. YAHUDA, *Die Sprache des Pentateuch in ihren Beziehungen zum Ägyptischen*, I, Berlin-Leipzig, págs. XXXII, 16, 302. A. ERMAN - H. GRAPOW, *Wörterbuch der Ägyptischen Sprache*, VI, Leipzig 1950, págs. 243-244. T. O. LAMBDIN, *Egyptian Loan Words in the Old Testament*, en *JAOS*, 73 (1953), págs. 145-155, donde se explican unas 46 palabras y se citan muchos autores. E. EDER, *Altägyptische Grammatik*, I, Roma 1955. J. M. A. JANSSEN, *Egyptological Remarks on the Story of Joseph in Genesis*, en *JEOL*, Leiden 1955-1956, págs. 63-72.

Sobre el origen egipcio del nombre de María, véase O. BARDENHEWER, *Der Name Maria*, en *BSI*, 1 (1896), págs. 1-161, propone hasta 74 hipótesis sobre el nombre de María. F. ZORELL, *Was bedeutet der Name Maria?*, en *ZKTh*, 30 (1906), págs. 350-366; id., *Maria, soror Mosis, et Maria, Mater Dei*, en *VD*, 6 (1926), págs. 257; id., *Lexicon graecum NT*, 2.^a ed., Roma 1931, col. 798, donde pone varias reservas contra esa explicación; pero para la posibilidad de vocalización, cf. Nib-mua-ria (*nb-m³t-r³*). A. H. GARDINER, *Egyptian Grammar*, 2.^a ed., Londres 1950, pág. 427.

Raíz semita *mrym*: Aparece por primera vez esta etimología en la *Poliglota de Alcalá* (1517, vol. 5.^o); ve la posibilidad de identificación por el ugarítico H. BAUER, *Die Gottheiten von Ras Schamra*, en *ZAW*, 51 (1933), pág. 87, n. 2; la sostienen R. LAURENTIN, *Traces d'allusions étymologiques en Lc 1-2 en Bibl*, 38 (1957), págs. 17-18. E. VOGT, *De nominis Mariae etymologia*, en *VD*, 26 (1958), págs. 163-168.

VI. EL LIBRO DE LA SABIDURÍA DE AMENEMOPET. Fue descubierto en 1923 por Wallis Budge, en el papiro 10 474 del *British Museum*. Es del siglo XI-IV A.C. Presenta analogías indiscutibles con Prov 22,17-24,22. Se creía que el autor de los Proverbios había copiado de este libro. Pero ahora, a causa de palabras y frases marcadamente hebreas que se traducen mecánicamente al egipcio, se cree más bien lo contrario. *La Sabiduría de Amenemopet* sería un plagio o versión de los Proverbios. Se recupera, pues, en parte, el libro hebreo perdido.

Bibl.: R. O. KEVIN, *The Wisdom of Amen-em-apt and Its Possible Dependence upon the Hebrew Book of Proverbs*, Filadelfia 1931. E. DRIOTON, *Le Livre des Proverbes et de la Sagesse égyptienne d'Amenemopé*, Bruselas-Lovaina 1958.

VII. TEXTOS EGIPCOS QUE AYUDAN A LA INTERPRETACIÓN DE LA BIBLIA. En el conjunto de la literatura egipcia, reunida hasta ahora, hay varios textos que por su forma o contenido ayudan a la interpretación bíblica. Pueden reducirse a los siguientes apartados:

1. Mitos, fábulas y textos mortuorios.
2. Escritos legales y jurídicos.
3. Escritos históricos.
4. Rituales y encantamientos.
5. Himnos y plegarias.
6. Escritos y plegarias.
7. Escritos didácticos y literatura sapiencial.
8. Cantos profanos y poemas.
9. Género epistolar.
10. Temas varios, como la autoridad de antiguos documentos o la interpretación de sueños.

Bibl.: Para sus traducciones y comentarios, cf. J. A. WILSON, *Egyptian Texts*, en *ANET*.

S. BARTINA

EGIPCOS, Evangelio de los. Se trata probablemente del evangelio apócrifo gnóstico más antiguo, aunque es posterior al año 150 D.C. Su texto se ha perdido. Podemos adivinar algo de su contenido gracias a las referencias de Clemente Alejandrino^A, Hipólito de Roma^B y Epifanio^C. Según ellas parece ser que los egipcios

de Tebaida y Libia usaban este evangelio, que funda mentalmente era el de san Mateo, pero adulterado con sentencias de carácter encratístico (referentes a la condenación del matrimonio), gnósticas (propias de los naasenos) y errores trinitarios (profesados por los sabe- lianos). En él se contenía ciertamente un supuesto diálogo entre Jesús y Salomé, donde se ponen en boca de Aquél palabras condenatorias del matrimonio, y que fue luego largamente comentado por Clemente Alejandro en sus *Stromata*. Entre las obras contenidas en los trece volúmenes coptos descubiertos el año 1945 en Nag-Hammadi (Alto Egipto) figura un *Evangelio de los Egipcios*, que probablemente no tiene nada que ver con el que nos ocupa, pues, al parecer, no es sino un tratado de alta gnosis sobre cosmología, antropología y escatología.

^A*Strom.*, 3, 6,9 y 13, en *PG*, 8,1149. ^B*Philosoph.*, 5, 7, en *PG*, 16,3130, entre las obras de Orígenes. ^C*Haeres.*, 62,2, en *PG*, 41,1052.

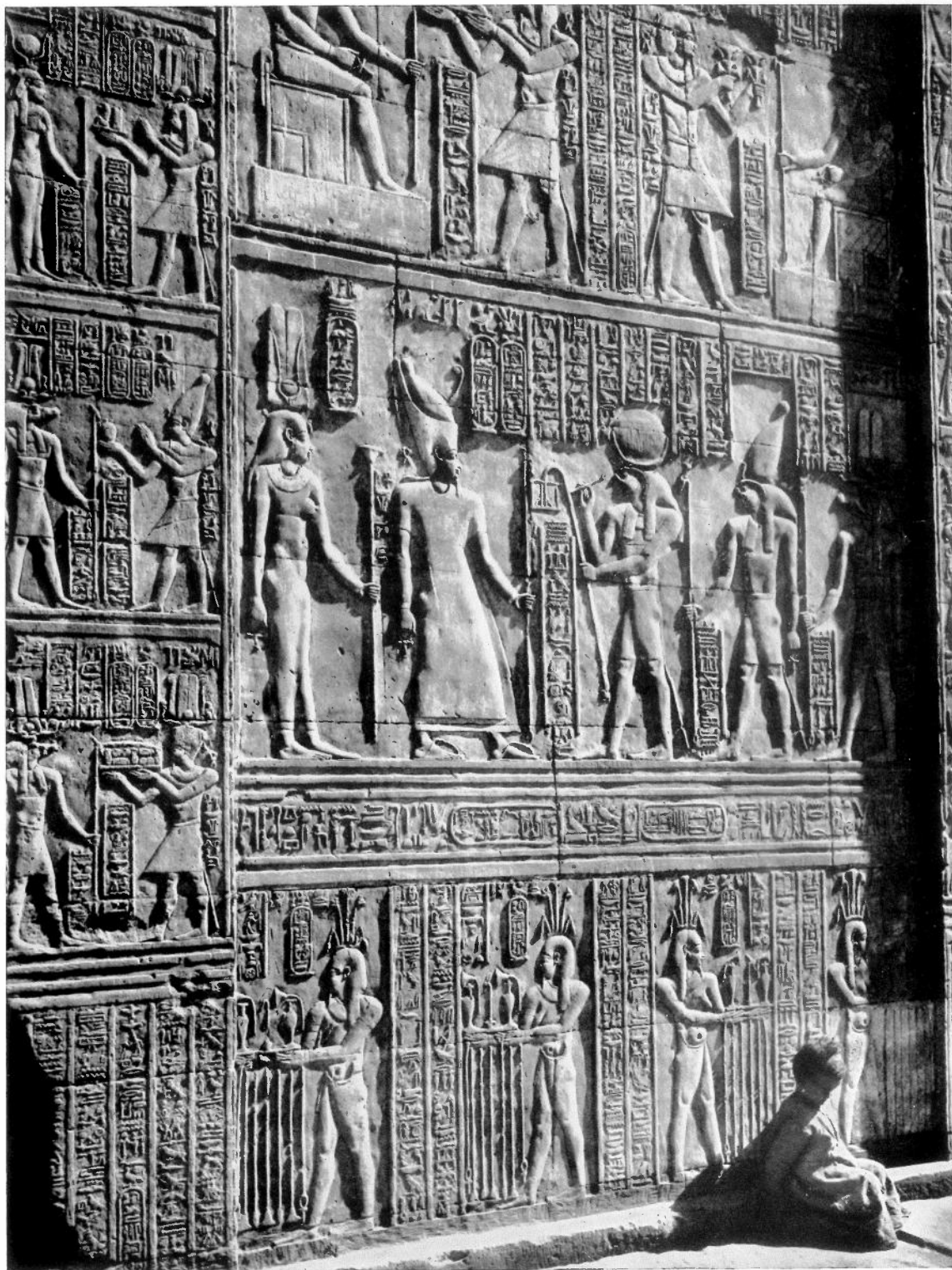
Bibl.: E. HENNECKE, *Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen*, Tubinga 1904, págs. 38-42. M. ZAPPALÀ, *L'Encratismo di Giulio Cassiano ei suoi rapporti con il vangelo apocrifo secondo gli Egiziani*, en *Studi filos. e relig.*, 3 (1929), pág. 4. A. DE SANTOS OTERO, *Los Evangelios Apócrifos*, Madrid 1956, págs. 57-61.

A. DE SANTOS OTERO

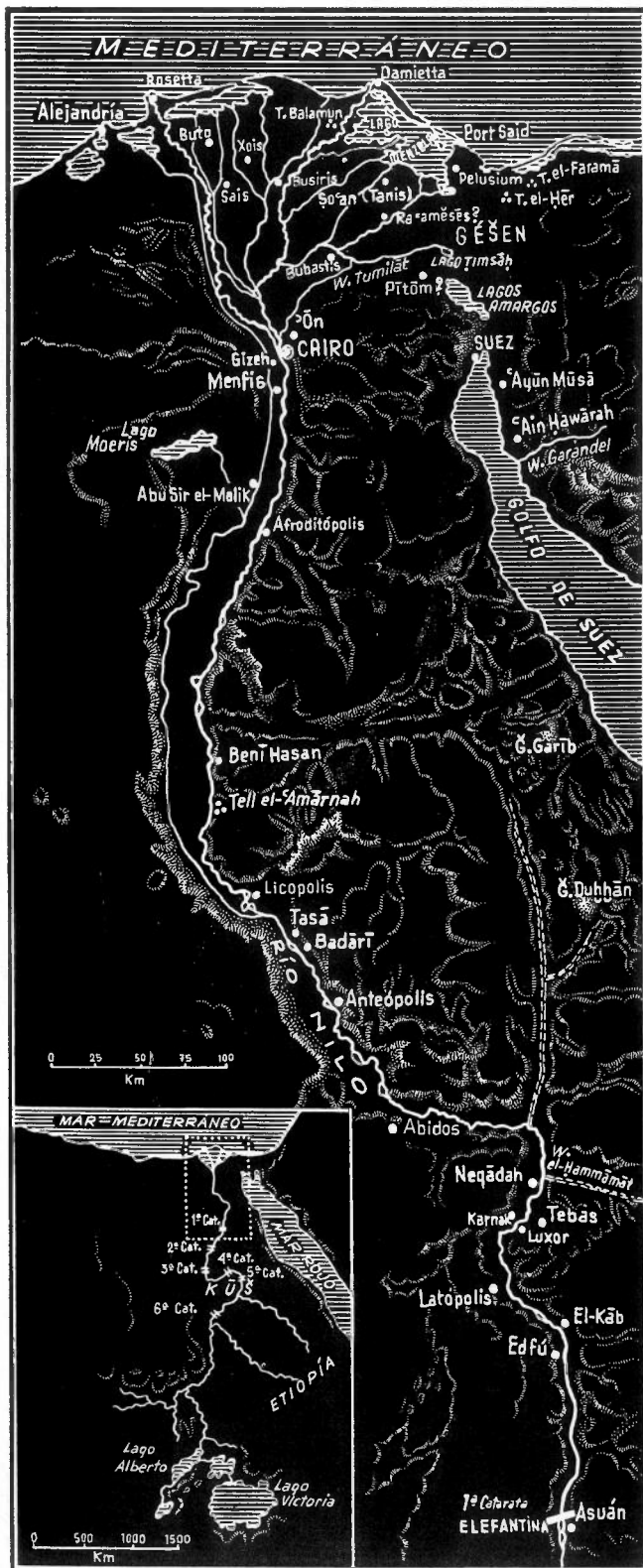
EGIPTO (heb. *miṣrāyim*; Αἴγυπτος; Vg. *Aegyptus*). Es el país de civilización más antigua de esas latitudes, y ejerció una influencia constante y profunda en el pueblo de Israel, el cual, hablando en términos geográficos, giró dentro de su órbita. Ante todo porque ya en la época tinita se extendió su esfera de influencia por todo el litoral del oriente del Mediterráneo, pues la estancia de los hijos de Jacob en Egipto hubo de dejar huella en el pueblo que de ellos nació y más tarde la política extranjera de los faraones convirtió al país de Canaán, donde se establecieron los israelitas, en la arteria principal de la seguridad egipcia. Los egipcios enviaron de continuo a él misiones de funcionarios y mantuvieron destacamentos y guarniciones militares. Finalmente, las revoluciones palaciegas que perturbaban los reinos surgidos del fraccionamiento del imperio salomónico, hicieron del valle del Nilo uno de los refugios predilectos de los desterrados políticos de cada régimen. Los exilados, al regresar a su patria, cuando su partido recobraba el poder, voluntaria o inconscientemente aportaban a ella algo de la cultura y de las ideas egipcias.

I. EL PAÍS. Egipto comprende el valle del Nilo, desde la catarata que el río salva en Asuán hasta su desembocadura en el Mediterráneo. A la altura de la actual ciudad de El Cairo, dicho valle, que hasta allí es un estrecho y fértil corredor limitado a ambos lados por el desierto (el Alto Egipto), se dilata en un delta de 170 km de longitud y 250 km de anchura (el Bajo Egipto). El suelo está formado por aluviones acumulados desde la era terciaria. No obstante la falta de lluvias, que es casi total, su prodigiosa fertilidad se mantiene gracias a la inundación anual del río, que ocurre de julio a octubre, y al riego artificial.

Dentro de las dos grandes divisiones de Alto y Bajo Egipto, el país se repartía en *nomos* o provincias, cuyo número ascendía a veintidós en la primera división y a



Kom Ombo. En una de las cámaras que predecen a los santuarios, los relieves muestran al dios Horus en el acto de registrar por escrito la vida de Ptolomeo VI Filométor. (Foto Lehnert & Landrock, El Cairo)



Los principales centros arqueológicos e históricos del antiguo Egipto, y su situación geográfica

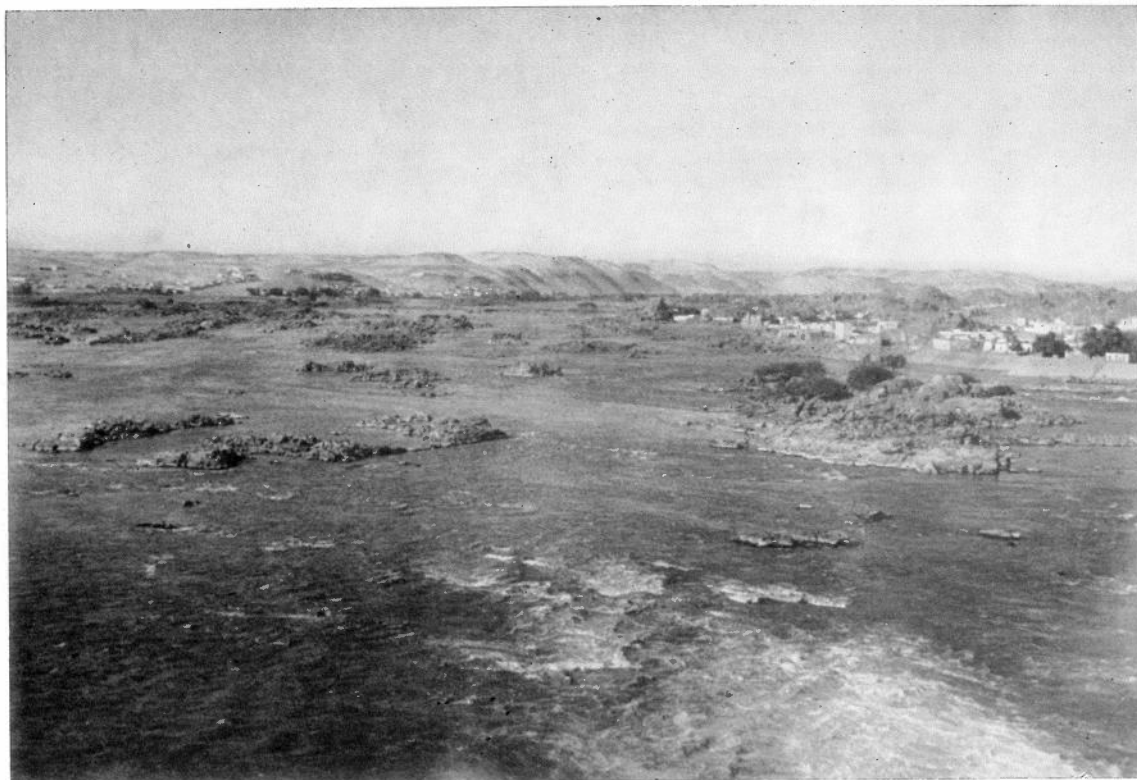
veinte en la segunda. El territorio de cada nomo abarcaba todos los lugares desde los cuales era posible ir a la población principal y regresar en una sola jornada los días de mercado. Su extensión, pues, era reducida. Históricamente los nomos correspondían casi siempre a los primitivos núcleos de Egipto, los pequeños principados independientes que fundaron los primeros ocupantes del fértil valle en el período neolítico.

Las capitales de los nomos eran las ciudades más importantes del antiguo Egipto. Sin entrar en detalles, conviene enumerar, principiando por el sur, a Elefantina y Asuán, en la primera catarata, poblaciones fronterizas situadas en las puertas de Nubia; Tebas, feudo de Amón, que se transformó en la capital de Egipto desde la XII dinastía; Abidos, que tuvo un notable papel religioso y político en los principios; y, por último, Heracleópolis, que también fue capital del país en el primer período intermedio. En el Bajo Egipto hubo Menfis, capital desde el comienzo de la monarquía faraónica, que sería hasta el final una de las más populosas metrópolis egipcias; Heliópolis, centro ilustre del culto solar; Tanis, Bubastis y Sais, que fueron sucesivamente la corte tras el ocaso de Tebas y, finalmente, Busiris y Mendes, de donde el culto de Osiris se propaló a todo Egipto.

II. POBLACIÓN. Ya no se plantea hoy la cuestión debatida antaño con tanta vehemencia de saber si Egipto fue ocupado en el origen por una inmigración en masa de pueblos llegados de Asia por el istmo de Suez, o por clanes oriundos del sur, ya del interior de África, ya de Arabia a través del estrecho de Bab el-Mandeb.

En realidad, el valle del Nilo se pobló bastante tardíamente, al iniciarse la época neolítica, por elementos de grupos heterogéneos, probablemente sin relación alguna entre sí, descendientes de las hordas de cazadores que, en el paleolítico, habían recorrido el septentrión de África, cubierto entonces de selvas y provisto de abundante caza. Se contaban entre ellos proporciones variables de protosemitas, de bereberes y aun de gallas.

Estas tribus lograron subsistir mientras la planicie sahariana y la costa montuosa del mar Rojo tuvieron suficientes bosques y se beneficiaron de las lluvias. El desecamiento progresivo de aquella parte del continente africano las obligó a replegarse a las orillas de los lagos interiores y de los mezquinos afluentes del Nilo que quedaban. Cuando éstos a su vez se secaron, los nómadas no tuvieron más recurso que el de asentarse en las inme-



Un aspecto de la primera catarata del Nilo, en las cercanías de Asuán y de la isla de Elefantina, donde el pueblo judío dejó huella patente de su existencia. Ambas fueron poblaciones fronterizas a las puertas de Nubia.
(Foto J. A. Ubieta, Archivo Termes)

diaciones del valle del Nilo y dedicarse a su roturación y laboreo. Hasta entonces, efectivamente, todo el norte de África había sido su terreno de caza y nunca se había aventurado a lo largo del Nilo, cuyas orillas asolaba periódicamente la crecida anual y cuyas selvas de plantas acuáticas se veían infestadas de fieras y reptiles dañinos. Espoleada por la necesidad, la heterogénea población dispersa en aquellos espacios inmensos se vio empujada como por efecto de un colosal barrido hacia el Nilo y constreñida a morar en sus riberas. La lengua del que más tarde fue el pueblo egipcio delata su origen heterogéneo, pues se descubre en él, en proporciones sensiblemente iguales, elementos semíticos, bereberes y cusitas.

III. HISTORIA. Los descubrimientos arqueológicos, en particular los útiles de sílix y la cerámica, permiten remontarse en Egipto más allá del principio de los tiempos históricos, que se datan sobre el año 3000. Se ha propuesto recientemente fijar hasta el 5500 la fecha de los primeros establecimientos neolíticos en el valle, al borde del desierto, para dedicarse al laboreo agrícola del fértil llano. En la época en que esto ocurrió, se desarrolló en el Alto Egipto la

civilización tasiense, floreciendo alrededor del 4000, a la que sucedió, más o menos en 3900, la civilización badariense. Al Bajo Egipto, en el sitio en el que Delta se ensancha, se ha de asignar la civilización merimense alrededor del 4200, la omariense sobre 3500 y la meadiense hacia 3200. El período predinástico o inmediatamente anterior a la historia, se divide, al menos en lo que importa al Alto Egipto (pues los estratos del mismo son aún inaccesibles en el Delta, a consecuencia del aumento de nivel de las aguas subterráneas), en predinástico antiguo (3600-3300), predinástico medio (3300-3200) y predinástico reciente (3200-3000).

La historia propiamente dicha se inicia en Egipto, poco más o menos en el 3000, con la conquista del reino prehistórico del Norte, cuya capital era Buto, por el soberano del Sur, Menes, y con establecimiento de la monarquía que implantó la unidad del país. Menes

| | | |
|---------------|--------------------|-----------------------------|
| A. 3300-2778? | I-II dinastías | Época tinita. |
| B. 2778-2263? | III-VI dinastías | Imperio Antiguo. |
| C. 2263-2050? | VII-X dinastías | Primer período intermedio. |
| D. 2050-1785? | XI-XII dinastías | Imperio Medio. |
| E. 1785-1580 | XIII-XVII dinastía | Segundo período intermedio. |
| F. 1580-1085 | XVIII-XX dinastía | Imperio Nuevo. |
| G. 1085-333 | XXI-XXX dinastías | Época Baja. |

fue el primer rey de la I dinastía faraónica. La historia de Egipto, en líneas generales, se reparte después de él de la manera siguiente:

1. **ÉPOCA TINITA.** Las dos primeras dinastías se consideran tinitas porque su estirpe, descendientes de Menes, era oriunda de Tis, ciudad del Alto Egipto, en las cercanías de Abidos. Así lo afirma, por lo menos, Manetón, sacerdote egipcio que escribió en griego una historia de Egipto, según datos sacados de los archivos de los templos, para uso de Ptolomeo II Filadelfo (285-246 A.C.). Esta obra se ha perdido casi por completo; sólo se la conoce a través de algunos fragmentos y de las listas de dinastías extractadas por cronógrafos cristianos, sumamente útiles cuando se trata de establecer la estructura de la historia egipcia.

Dice Herodoto (2, 99) que Menes, luego de conquistar el Delta, erigió Menfis e hizo de ella la capital del nuevo reino unido. Es posible; sin embargo, no se ha descubierto en los monumentos ningún indicio que corrobore esta aserción. En cambio, una porción de pequeños monumentos, atribuibles aproximadamente al año 3000, conmemora las batallas que dio el Sur con el propósito de conquistar el Norte. Son paletas de exquisito verde, en forma de broquel, cuyas dos superficies adornan bajorrelieves históricos, que se donaron a los templos como exvotos de victorias. La más grande y más famosa es la paleta del rey Narmer, que se conserva en el Museo de El Cairo. Se está de acuerdo por lo general en reconocer al propio Menes bajo el nombre de Narmer, que sería su nombre de Horus o de entronización.

Si fuese errónea esta identificación, imposible de probar por ahora, el fabuloso Narmer seguiría todavía envuelto en las brumas de la leyenda.

Se asiste bajo los sucesores de Menes a un esfuerzo común por llegar a una ordenación estable y liberarse de la incertidumbre de los programas y de la desigualdad de las realizaciones que caracterizan todavía, aunque decreciendo paulatinamente, a las obras de esta época.

2. **IMPERIO ANTIGUO.** El Imperio Antiguo presenció la rauda ascensión de Egipto en todas las manifestaciones de la civilización, lo que fue fruto de la voluntad de coordinación que apareció en el período precedente. Un particular factor de progreso consistió en la elaboración de una doctrina monárquica, que colocaba al soberano divinizado muy por encima del resto de los mortales y le confiaba la administración de todos los recursos del país.

El segundo rey de la III dinastía, Djeser, dejó de su paso por la tierra en Saqqārah, en la necrópolis de Menfis y alrededor de su pirámide escalonada, maravillosos monumentos que ilustran la apoteosis de la realeza y permiten concebir su alcance. Para él, y gracias a su mecenazgo, el genial arquitecto Imhotep empleó en las construcciones la piedra que antes se destinaba al paramento de las sepulturas subterráneas. Partiendo de la imitación de los edificios de madera y de tierra apisonada, la nueva arquitectura evolucionó en un siglo hacia concepciones que utilizaban el nuevo material en todas sus posibilidades de empleo, en particular las de las rocas duras: un ideal geométrico, desnudo, pero

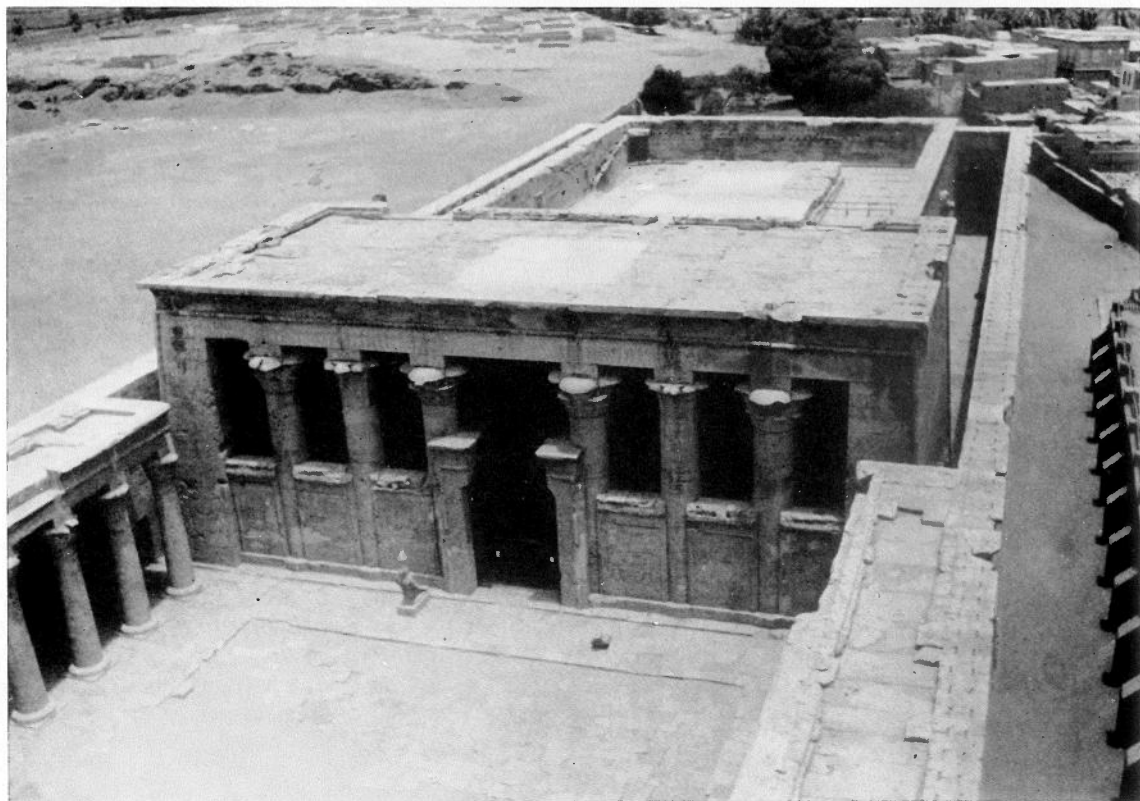
Asuán vista desde las antiguas canteras de granito, que proporcionaron materia prima a los escultores egipcios, en especial para la ejecución de los obeliscos de los grandes faraones. (Foto J. A. Ubieta, Archivo Termes)

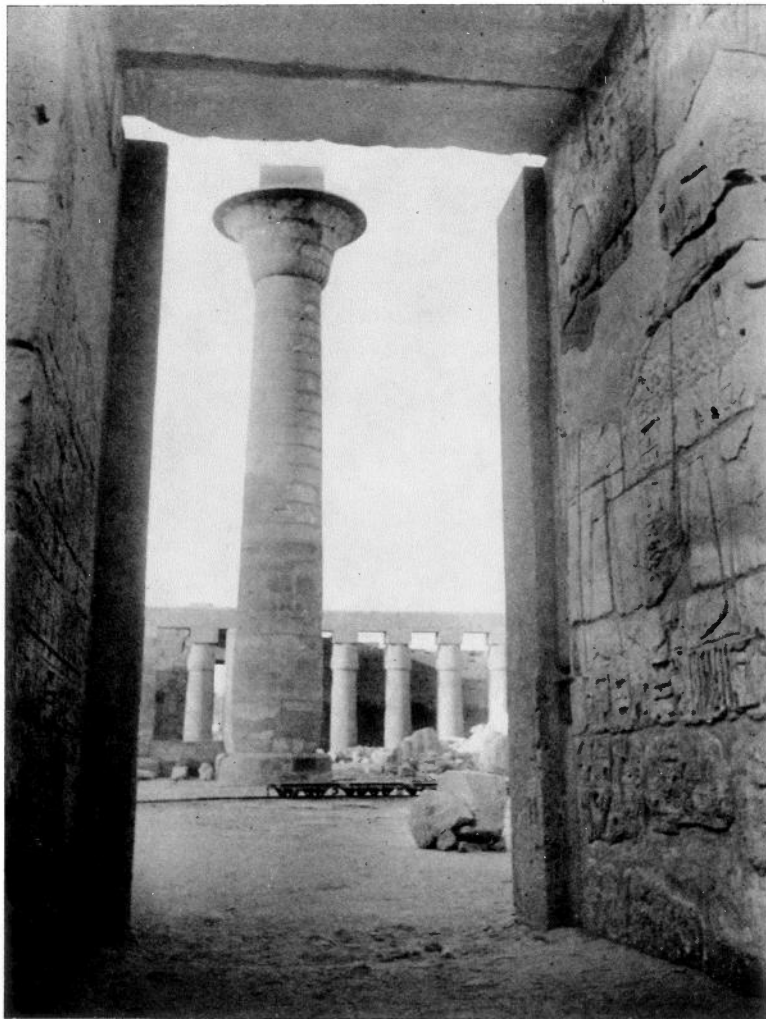




La isla de Filae apreciada desde la ribera oriental del Nilo. En primer término, se halla el pabellón del emperador Trajano, recuerdo de la dominación romana en Egipto. (Foto P. Termes)

Edfú. Pronaos y santuario del gran templo de Horus, vistos desde lo alto del pilono, elemento característico de la antigua arquitectura egipcia. Una imagen del dios guarda el acceso al recinto sagrado. (Foto P. Termes)





Gran templo de Amón en Karnak. Una columna colosal del patio vista desde el santuario de Ramsés III. (Foto P. Termes)

El segundo soberano de la VI dinastía, Pepi I, que reinó durante cincuenta y tres años, fue el postrer monarca del Antiguo Imperio, fuerte y respetado. Edificó templos en todo el país. Protegió con frecuentes expediciones la seguridad de los trabajadores egipcios en las minas de cobre y de turquesas del Sinaí. Cometió la imprudencia de dar el primer golpe de zapa al edificio de la realeza faraónica, casándose con la hija de un rico hacendado de Abidos. El hecho menoscabó el prestigio hasta entonces intacto de la sangre real y despejó el terreno, so color de buenas relaciones de parentesco con ciertos nobles, para la construcción de un feudalismo que las dinastías anteriores habían logrado evitar. El error político de Pepi I no tardó en tener consecuencias. Su hijo y segundo sucesor, Pepi II, que ocupó el trono a los seis años, reinando noventa y cuatro, ejemplo de longevidad real que carece sin duda de precedentes en la historia, era débil de carácter. Las exenciones de impuestos que concedió a los señores, a las ciudades y a los templos, sumándose a sus liberalidades con los legados fúnebres, pronto arruinaron su erario y, al mismo tiempo, su prestigio. La realeza menfita se hundió a su

alentando una altiva grandeza. Tal es la estética de las grandes pirámides de Gizeh, y las de Keops, Kefren y Micerino, durante la IV dinastía. Nada se sabe de la política interior y extranjera de estos soberanos, como tampoco de la de Djeser. Sus tumbas bastan para convencernos de que fueron grandes monarcas.

Los reyes de la V dinastía, si se atiende al mismo criterio, fueron menos poderosos, a no ser que el abandono de una arquitectura de tan colosales proporciones obediera a una humanización voluntaria de la realeza, así como a la introducción en el exornado de los edificios de la columna vegetal y de otros adornos que la IV dinastía había eliminado deliberadamente. Los monarcas de esta dinastía se dedicaron sobre todo a propagar el dogma solar de Heliópolis. Sahure aseguró eficazmente la protección de las fronteras egipcias, enviando expediciones contra los libios y a Canaán. En este país inauguró la política, en boga durante el imperio Nuevo, de los matrimonios diplomáticos, introduciendo en su harén a la hija de un dinasta asiático, como parece indicar un bajorrelieve de su templo funerario.

muerte, víctima de las ambiciones de un feudalismo de nuevo cuño.

3. PRIMER PERÍODO INTERMEDIO. Este período se caracteriza por las luchas de los señores feudales independizados por conseguir la hegemonía sobre los demás y restablecer en provecho propio la autoridad universal de los soberanos menfitas. Mientras los débiles descendientes de éstos (VIII dinastía) vivían oscuramente confinados en Menfis, los príncipes de Heracleópolis lograban constituir una monarquía que subsistió, con fluctuaciones, 270 años (IX y X dinastías). Por fin chocaron con sus vasallos del sur, los príncipes de Hermontis, los cuales se aliaron con los de Edfú y de Elefantina. Esta coalición acabó con la dinastía heracleopolitana.

4. IMPERIO MEDIO. En cuanto Egipto estuvo del todo sometido a su poder, el príncipe de Hermontis, Mentuhotep I, cuyo reinado duró cincuenta años (2065-2015), emprendió el restablecimiento de todas las instituciones y de todas las fuentes de ingresos. Reconquistó

Nubia, que se había emancipado de la soberanía egipcia durante el período feudal. Suprimió dentro del país el cargo de nomarca, cuya competencia transfirió a un visir residente en la corte regia.

Era una medida radical que lesionaba muchos intereses. El partido de los descontentos se coaligó en el momento de la sucesión de Mentuhotep III, en el 2000, alrededor del visir Amenemhet para sentarle en el trono. Cuando fue rey, Amenemhet I (2000-1790), fundador de la XII dinastía, hubo de proporcionar gajes a quienes debía el poder. Para ello restableció la magistratura de los nomarcas en las provincias, aunque con la precaución de fijar por sí mismo la esfera de sus atribuciones y de su territorio. Evitó un peligro constante con la construcción, a lo largo del istmo de Suez, de un sistema de baluartes destinados a detener las incursiones de los nómadas asiáticos.

Los soberanos más notables de la XII dinastía fueron, tras él, Sesostris III (1888-1850) y Amenemhet III (1850-1800). El primero, rey guerrero, amplió la conquista de Nubia hasta Sudán; en Canaán acaudilló una expedición contra la ciudad de Siquem, en el centro de Palestina. El segundo, en cambio, se caracterizó por sus empresas pacíficas. Se consagró por entero a la explo-

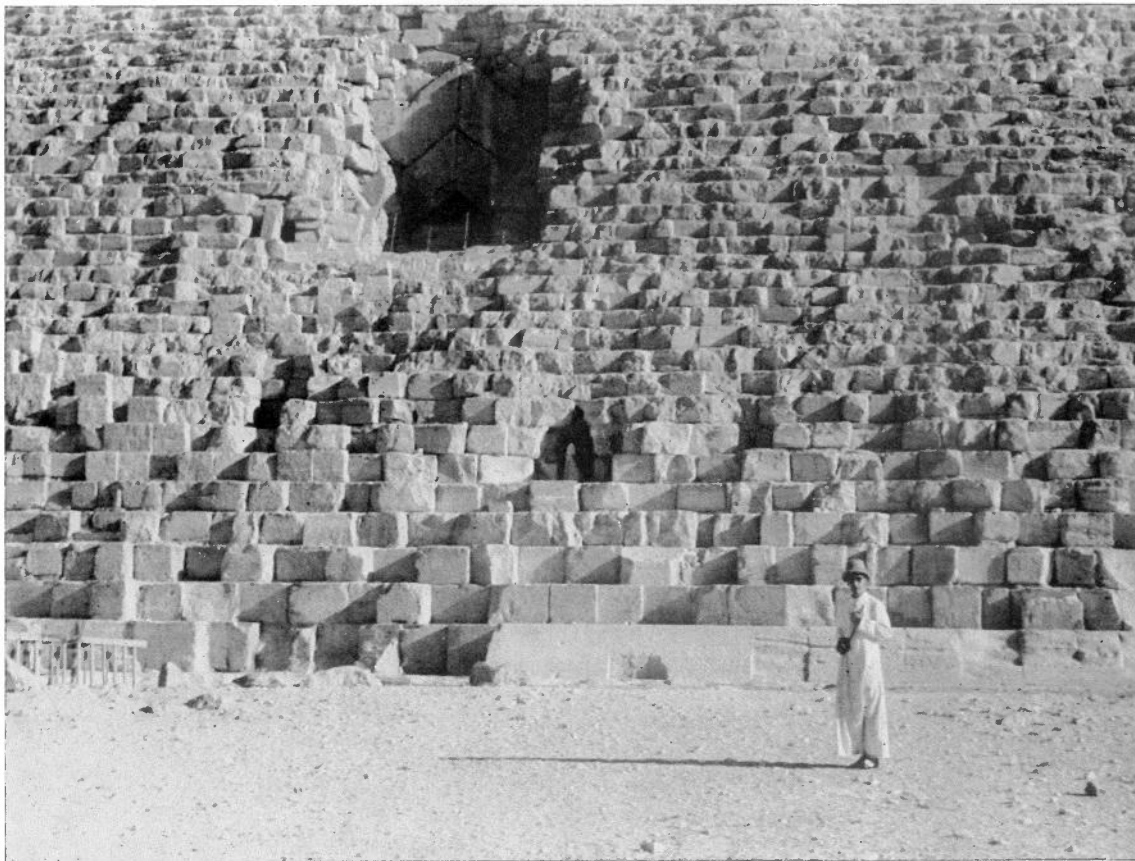
tación de las riquezas naturales del país, sobre todo al progreso agrícola del Fayum.

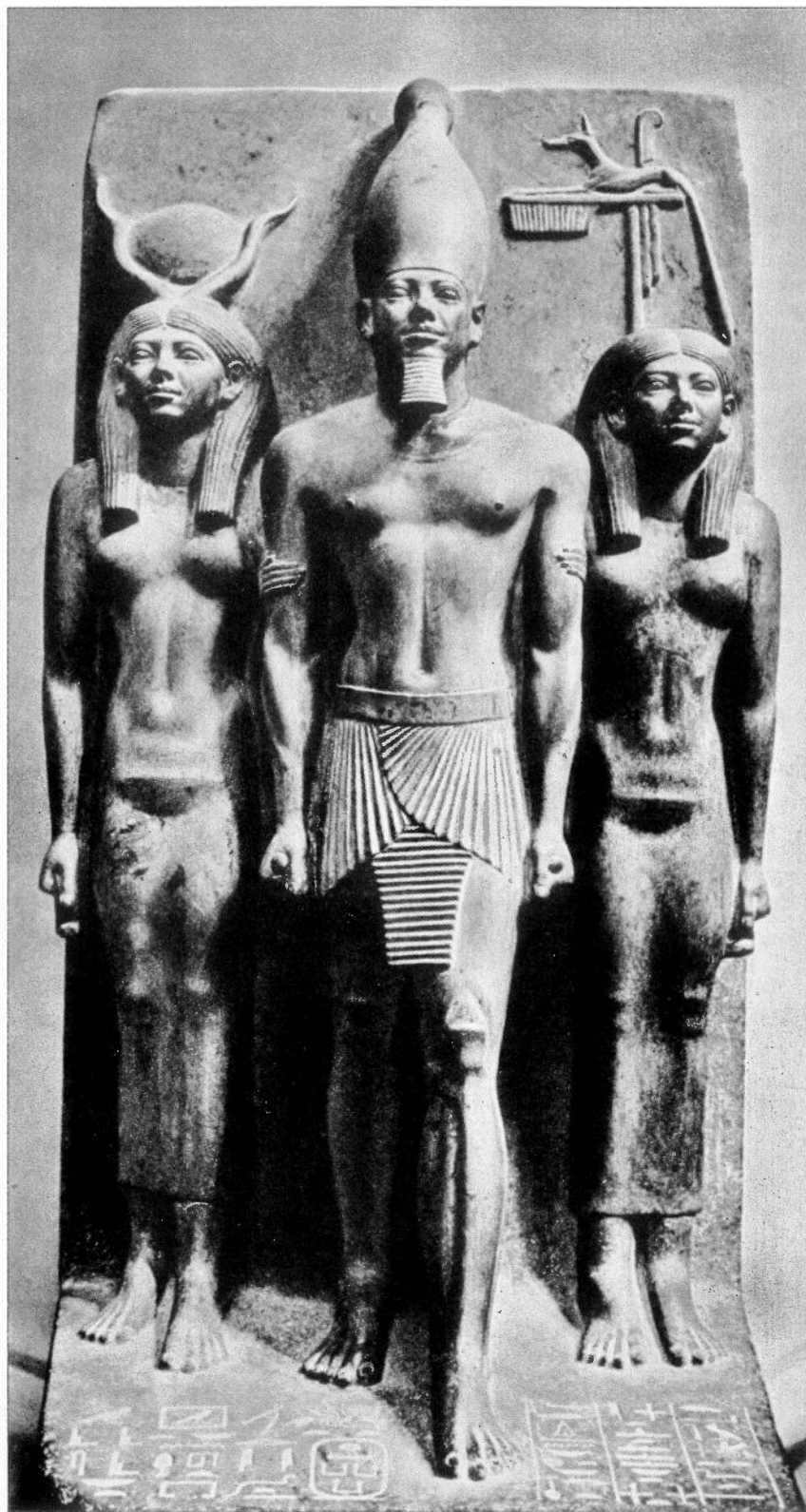
Indudablemente, la debilidad de los dos últimos monarcas de la dinastía, Amenemhet IV (1800-1792) y la reina Sebeknefrure, ocasionó la caída de la misma.

5. SEGUNDO PERÍODO INTERMEDIO. Esta época destaca por la debilitación del poder real. La XIII dinastía tebana (1785-1680), cuyos soberanos borrosos sólo pensaron en vegetar, no fue más que la prolongación tranquila de la anterior. Sus monarcas perdieron el dominio del Norte, en primer lugar a causa de la disidencia de los príncipes de Xoïs (¿XIV dinastía?), y después debido a la invasión de los → hicsos (XV y XVI dinastías), los cuales los rebajaron a la categoría de satélites, casi de vasallos. Hacia 1680 apareció en Tebas una nueva dinastía (XVII), cuyo último rey, Kamose, entró en abierto conflicto con los hicsos y se apoderó de tres nomos en el Egipto Medio.

6. IMPERIO NUEVO. Ahmosis (1580-1558), fundador de la XVIII dinastía, concluyó lo que Kamose había iniciado tomando al asalto Avaris, la plaza fuerte de los hicsos, en el primer año de su reinado. Rechazó a los hicsos hasta Canaán y los persiguió hasta la forta-

Gizeh. La pirámide de Keops, soberano de la IV dinastía. La ilustración permite apreciar el tamaño de los bloques de construcción, la entrada actual y la estructura interna. La pirámide ha perdido casi todo el revestimiento exterior que la hacía lisa. (Foto P. Termes)





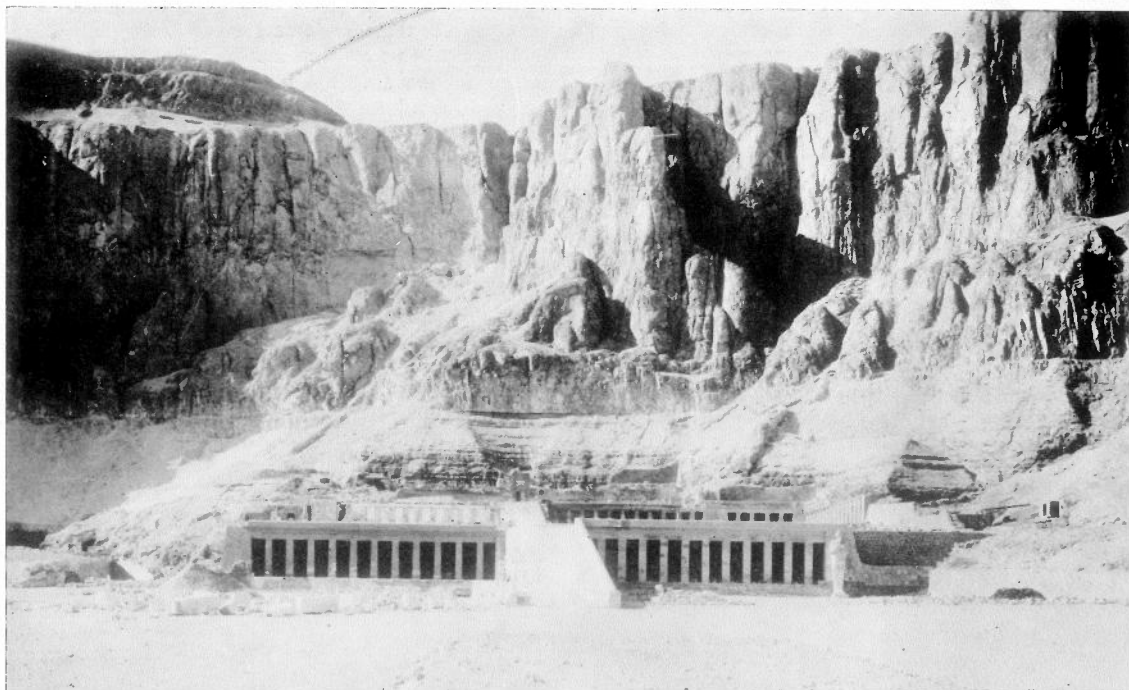
El faraón Micerino, de la IV dinastía, entre la diosa Hathor, a su derecha, y la divinidad de un nomo del Alto Egipto

leza de Šārūhen, que más tarde se asignó a la tribu de Simeón (Jos 19,6). Los sitió durante tres años antes de que se rindieran. Luego reconquistó Nubia hasta la segunda catarata; de allí volvió a Asia e impuso el protectorado egipcio a Fenicia, como base de futuras operaciones.

Al efectuar esto, Ahmosis trazaba un programa que sería el de todo el Imperio Nuevo: ejercer el dominio permanente sobre los principados asiáticos de Canaán y de Siria, impidiendo que se confabulasen contra Egipto y se repitiera el triunfo militar de los hicsos. Su sucesor, Amenofis I (1558-1530), ensanchó las fronteras egipcias hasta el Éufrates. Pero, después de él, las disputas dinásticas y la ascensión al poder de la reina Hatsepsut (1505-1483), cuyo sexo impedía que mandase personalmente los ejércitos, debilitaron la acción de Egipto en Asia. Así, pues, comenzó a delinearse una federación de unos trescientos treinta reyezuelos de Siria y de Canaán a los que animaba solapadamente el estado recién surgido en las regiones montañosas del Asia anterior, Mitanni. Apenas subido al trono Thutmosis III (1483-1450), fue a sitiar Megiddo, donde se habían hecho fuertes los confederados. Se apoderó de todos, excepto del rey de Cades, que consiguió huir. Thutmosis III acaudilló durante su reinado diecisiete expediciones a Asia, cinco de las cuales, por lo menos, tuvieron



Karnak. Templo dedicado al dios Amón, a cuyo embellecimiento arquitectónico los faraones de las más gloriosas dinastías egipcias (XVIII y XIX) consagraron sus esfuerzos. Un pálido reflejo de su estilo son las hileras de columnas sin inscripciones



Deir el-Bahari. Tumba de la reina Hatšepsut, de la XVIII dinastía, predecesora de Thutmosis III. En casi todos los monumentos levantados para perpetuar su recuerdo, su nombre o su imagen fue destruida en época de su sucesor. (Foto Lehnert & Landrock, El Cairo)

objetivo bélico. Estas incursiones le llevaron hasta el Éufrates. La supremacía de Egipto sobre tales regiones asiáticas estaba a su muerte sólidamente establecida. Amenofis II (1450-1425) castigó de modo ejemplar a los sublevados de Siria y así pudo inaugurar una era de relaciones más amistosas con Asia por medio de embajadas de intercambio de presentes y de bodas de príncipes. Esta situación favorable continuó hasta el término del pacífico reinado de Amenofis III (1408-1370). Incluso persistió bajo Amenofis IV o Ajenatón (1370-1352), como lo prueba la correspondencia cuneiforme de estos dos reinados, descubierta en los archivos de Tell el-Amārnah.

Sin embargo, la alteración de la administración estatal que impulsó la reforma religiosa de Ajenatón, quien proscribió el culto de Amón, abandonó su residencia de Tebas y se encerró en su nueva capital de Tell el-Amārnah, de la que hizo voto de no salir, había de tener graves repercusiones en los asuntos de Egipto en Asia. A los dos años de la muerte de Ajenatón, los hititas atacaron y desmembraron el imperio de Mitanni, pilar de la política egipcia en Asia, y se apoderaron de todos los enclaves de Egipto en Siria y Canaán, cuyos efectivos militares hacía mucho tiempo que no se habían renovado. Tutanjamón (1352-1344) acertó al enviar a combatir contra los hititas al general Horemheb, que, después de corto reinado de Eje (1344-1340), le sucedió en el trono. No obstante sus magníficas cualidades de estratega y de caudillo enérgico, Horemheb sólo consiguió devolver a la esfera de influencia egipcia la parte meridional de Palestina.

Por consiguiente, el objetivo de los primeros y más célebres monarcas de la XIX dinastía fue restaurar la preeminencia de Egipto en Asia, premisa de su seguridad, aunque sin descuidar sus intereses en Nubia. Seti I (1312-1298) hubo de sofocar, al comenzar su gobierno, una sublevación de los beduinos de Palestina quienes habían ocupado los puestos militares egipcios que jalonaban el camino de Siria. Aprovechó la represión para reconquistar Galilea, pero le detuvieron, a la altura de Tiro, tropas hititas, cuya misión era sostener a los príncipes sirios coaligados contra él. Por tal razón, Ramsés II (1298-1235) recorrió el camino de Siria en el quinto año de su reinado, saliendo al encuentro del ejército hitita en el lugar en que había repelido a Seti I, esto es, en Cades del Orontes. Mientras los informes dependieron de fuentes egipcias, en particular del poema llamado *de Pentaur*, pudo creerse en una victoria egipcia en el punto indicado; pero ahora, teniendo acceso a los documentos hititas, es forzoso reconocer que el resultado de la batalla fue indeciso. Ramsés II se jactó de un estupendo éxito personal, basado en el coraje que evidenció al salir victorioso de una emboscada, evitando muy apretadamente la derrota de sus huestes. Contuvo, ciertamente, el avance del ejército hitita, pero también, como su padre, hubo de regresar a Egipto sin haber rendido la fortaleza de Cades. Sin embargo, de ello se desquitó al cabo de dos años. La campaña triunfal de 1291 le entregó Canaán, Fenicia y Siria, y le llevó hasta el Éufrates. Ramsés II había devuelto a Egipto las fronteras establecidas por los grandes conquistadores de la XVIII dinastía.

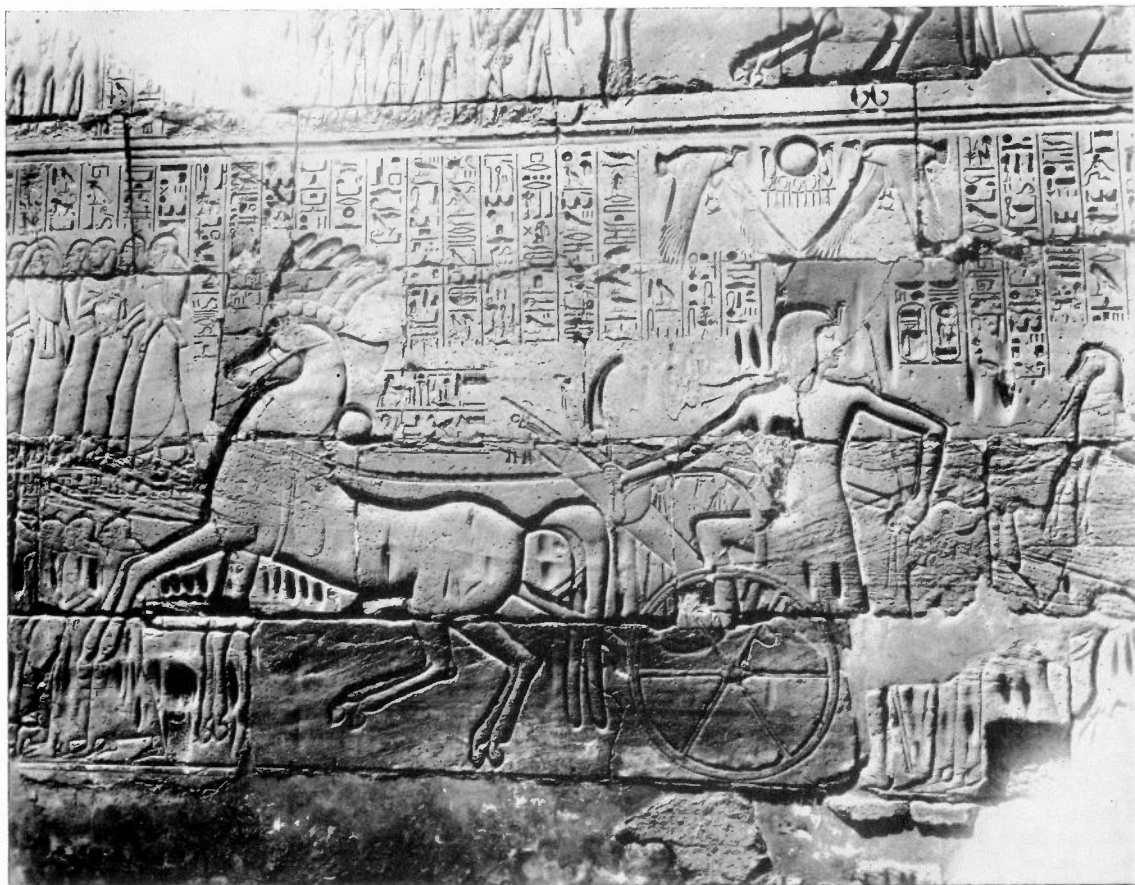
Durante el resto de la vida de Ramsés II reinó una paz inalterable entre los egipcios y los hititas. Sin duda la causa de ello no fue únicamente la aplastante victoria de los primeros. La inquietud provocada por el poderío y las nacientes ambiciones de Asiria tuvo una parte no despreciable en el proceder de los monarcas hititas. Éstos comprendieron que sólo resistirían si contaban con el apoyo de Egipto. Firmaron, por tanto, en 1278, un tratado de alianza con sus antiguos adversarios, y fruto del entendimiento fue la boda de Ramsés II con una hija del rey hitita (1264).

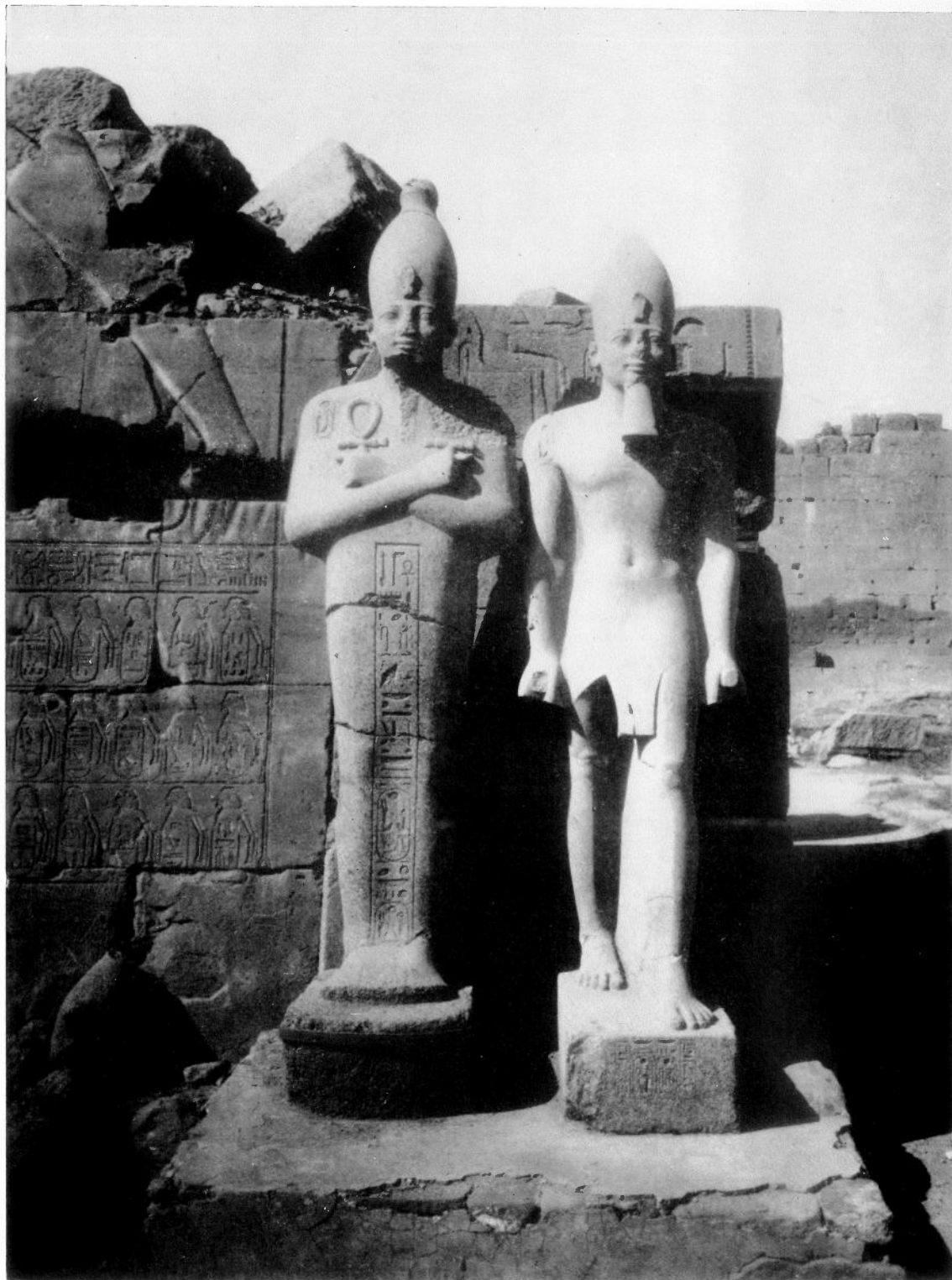
Restablecida la paz en Asia, Ramsés pudo consagrar sus esfuerzos indivisos a la administración del imperio. Se interesó por el embellecimiento de Tebas; pero su principal actividad fue edificar en el Delta oriental, sobre escombros de la Avaris de los hicsos, una nueva capital, Pi-Ramsés, que más tarde recibiría el nombre de Tanis, desde la que pudo regir con menor dificultad sus posesiones de Asia. Puso en práctica en Egipto un vasto programa de renovación de los templos, los cuales habían caído en mayor o menor grado en el abandono durante los turbulentos reinados precedentes, principalmente al ocurrir la herejía de Ahenatón.

Durante el reinado de su sucesor Merneptah (1235-1224), los peligros que amenazaban a Egipto adquirieron de pronto una amplitud internacional. Unos pueblos, antiguos moradores de las tierras del mar Negro, tras invadir los Balcanes, empujaron poco a poco a los ribereños de la costa septentrional del Mediterráneo. Un primer contingente de emigrantes desembarcó en Libia, se apoderó del país y, en vista de la parquedad de recursos de la tierra, envió el exceso de población hacia el valle del Nilo. Descendió en columnas compactas, con mujeres y niños, por el Wādī Naṭrūm, que desembocaba al noroeste de Menfis. Merneptah salió en 1230 al encuentro de esta horda y la dispersó. Probablemente bajo este soberano, y sobre la misma fecha, los hebreos salieron de Egipto (→ Éxodo, Fecha del).

Los emigrantes libios, apretados por la necesidad, trataron otras dos veces de invadir Egipto, en 1193 y 1188. Ramsés III (1198-1166), segundo rey de la XX dinastía, los detuvo, acuchilló un gran número y eliminó definitivamente aquel peligro. Pero, entretanto, en 1191, hubo de conjurar otro más temible. Las partidas desembarcadas en Libia no eran sino la vanguardia. El grueso de los emigrantes, a los que se da el nombre de *Pueblos*

Relieve de Seti I, faraón de la XIX dinastía, en el gran templo de Amón en Karnak. Representa al soberano conduciendo a los hititas vencidos ante Amón-Ra, su padre divino, según la concepción teocrática egipcia.
(Foto Lenhart & Landrock, El Cairo)





Karnak. Dos estatuas que personifican a Thutmosis III, faraón de la XVIII dinastía y gran conquistador. Logró imponer la hegemonía egipcia en toda Palestina, Siria y Mesopotamia hasta el Éufrates y establecer un equilibrio político internacional de gran importancia para su Egipto. (Foto Lehnert & Landrock, El Cairo)



Valle de las «Tumbas de las Reinas», llamado por los musulmanes Bibān el-Ḥarīm y Bibān el-Sultānāt. Es uno de los parajes más pintorescos de la montaña de Tebas. Las tumbas a que se refiere el nombre pertenecen en su mayoría a jóvenes príncipes. (Foto P. Termes)

del Mar, se puso en marcha con gente y bagajes a lo largo de las costas de Asia Menor y se encaminó a Egipto por tierra y por mar simultáneamente, siguiendo el litoral sirio, destruyendo a su paso la potencia hitita. Ramsés III empleó la flota para cerrar las bocas del Nilo y dispuso en la orilla un cuerpo de arqueros unidos entre sí por cordones de infantería. Los atacantes no pudieron quebrantar este dispositivo. Después de una sangrienta lucha cuerpo a cuerpo, cuyas escenas se representan en los muros del templo funerario de Ramsés III en Medinet Habu, quedaron aniquilados o huyeron. De ellos no restó más que el pueblo de los filisteos, a los que Ramsés III estableció en la llanura costera que se extiende desde Gaza al monte Carmelo. Fueron éstos los que dieron nombre a Palestina.

El fin de la XX dinastía, todos cuyos monarcas se llamaron Ramsés hasta el último, Ramsés XI (1112-1085), significó para Egipto y sus instituciones una era, sino de decadencia, al menos de oscurecimiento. Sus empresas más sobresalientes son las intrigas palaciegas.

7. ÉPOCA BAJA. Este período abarca desde el comienzo de la XXI dinastía hasta la batalla de Issó (333), en que se decidió la suerte del imperio aqueménida, del

que Egipto era una satrapía. Se señala por la preponderancia en Egipto de las dinastías del Delta y por sus embates con los grandes imperios vecinos, asirio, babilónico y persa, que se habían afincado en Asia.

La XXI dinastía (1085-950) gobernó Egipto conjuntamente con los grandes sacerdotes de Tebas, los cuales, a la muerte de Ramsés XI, organizaron en el Alto Egipto un estado teocrático, aunque sin independizarse oficialmente de la autoridad de los monarcas que reinaban en Tanis. El penúltimo rey de la XXI dinastía, Siamón (1000-984), parece que guerreó en Canaán; pero quizá fue su sucesor, Psusennes II (984-950), quien tomó la ciudad de Gézer y la dio en dote a su hija, con quien Salomón se casó (IRe 9,16).

Los libios, cuyas hordas aplastó Ramsés III dos siglos y medio antes, cuando amenazaban a Menfis, no habían sido aniquilados por completo. Muchos de los supervivientes permanecieron en Egipto y, al adaptarse a su civilización, arraigaron en el país. Los soberanos de las XX y XXI dinastías encontraron en ellos, al escasear los soldados, debido a la poca afición que los egipcios sentían por la carrera militar, campo abonado para el engrose de su ejército y de su policía, y no titubearon en explotarlo. Por ello hubo un momento en que la auto-



Tebas. El Ramesseum o templo funerario de Ramsés II, rey de la XIX dinastía. Estatuas de Ramsés, con la apariencia de Osiris, sirvieron de ornamentación en los soportes del segundo patio o atrio del espléndido edificio. (Foto Lehnert & Landrock, El Cairo)

ridad efectiva correspondió a los jefes libios y nada se opuso a que uno de ellos llegase al poder. Así ocurrió al parecer con Šošenq (Šišaq), fundador de la XXII dinastía (950-730), el cual imitó la política asiática de los antiguos faraones. Favoreció, en primer lugar, las disensiones que hacían peligrar la unidad del reino de Salomón, concediendo asilo al desterrado Jeroboam; después, en 930, escindiendo los reinos de Judá y de Israel, invadió Judea y Galilea. En el quinto año del reinado de Roboam, Šišaq tomó Jerusalén al asalto, apoderándose de los tesoros que había acumulado Salomón en el Templo y en el palacio (1Re 14,26). Esta campaña palestinese se conmemoró en un bajorrelieve triunfal bajo un pórtico del templo de Karnak.

Entre los dinastas del Delta que no aguardaron la extinción del linaje de Šišaq para independizarse, hay que citar a los de Bubastis, que representan la XXIII dinastía (817-730) y a los de Sais, que constituyen la XXIV (730-715). El fundador de ésta, Tefnaht, deseoso de reunificar Egipto, atacó el territorio del estado tebano de Amón. Sólo consiguió provocar la réplica del rey de Napata, Pianhi, que en una marcha victoriosa llegó hasta Atribis, en el centro del Delta, donde recibió la sumisión del propio Tefnaht. Cuando Pianhi hubo vuelto a Napata, el vencido renovó su hegemonía sobre los principados del Bajo Egipto. En adelante se abstuvo

de entremeterse en el estado de Amón y orientó sus ambiciones hacia Palestina. Intrigó con Oseas, rey de Israel, contra Salmanasar (2 Re 17,4), que en 725 fue a sitiar Samaría, ciudad que Sargón conquistaría en 722 (2 Re 17,6).

Al término del reinado de Bocchoris (720-715), que había sustituido a Tefnaht, el hermano y sucesor de Šišaq en Napata, Šabaka (716-701) quiso unir en provecho suyo todo Egipto. Trasladó su residencia a Tebas, desde donde salió en campaña contra Bocchoris, al que venció y cautivó. En el año 689, su segundo sucesor, Tahafqa (689-663), se instaló en Tanis. No pudo resistir la tentación de figurar en Asia, resucitando la liga de los príncipes sirios contra Asiria. El juego era peligroso y no prosperó: tuvo que huir en dos ocasiones ante las tropas que Nínive envió contra él. Tanutamón (663-659), sobrino y sucesor suyo, se hizo coronar en Napata y descendió al Delta con el propósito de incorporar a los dinastas a su causa. Éstos resistieron a sus instancias por temor a los asirios. De esta suerte. Asurbanipal tuvo tiempo de enviar un ejército, que acosó a Tanutamón hasta Tebas, tomó la ciudad y la arrasó en el año 663. Tanutamón se refugió en Napata y murió en ella el 659. Con él concluyó la XXV dinastía.

Apenas el ejército asirio, conseguido su objetivo, salió de Egipto, el príncipe de Sais, Psammético I (664-

Templo de Ramsés III, en Medinet Habu. El edificio es célebre por sus grandes proporciones, así como por su semejanza con el Ramesseum. Los pilares osíriacos representan al soberano en el primer atrio o patio del monumento. (Foto Lehnert & Landrock, El Cairo)





Puerta ptolomaica en Karnak. Precede al templo del dios Honsu. Los relieves, que muestran escenas de veneración a los dioses de la triada tebana, son obra del lagida Ptolomeo III y de la reina Berenice. (Foto Lehnert & Landrock, El Cairo)

610), se rebeló contra el yugo de Nínive e impuso su autoridad a los otros reyezuelos del Delta, recurriendo a los servicios de mercenarios griegos. Circunstancias internacionales favorables a Egipto estorbaron las intervenciones exteriores. Por ello la XXVI dinastía (664-525), que Psammético fundó, pudo subsistir casi un siglo y medio. Los soberanos más notables fueron Neco (610-595), Apries (589-570) y Amasis (570-526). Neco, al que inquietaba el creciente poder de Babilonia, corrió en el 608 en socorro del rey de Asiria al que aquélla atacaba. En tal ocasión, el rey de Judá, Josías, quiso impedir por la fuerza su paso y pereció en Megiddo (2 Re 23,29). Los babilonios batieron a los egipcios en Karkēmiš y la persecución no se interrumpió hasta que llegaron a las fronteras de Egipto. Éste se salvó de la invasión, porque se tuvo en aquel instante noticia de la muerte de Nabopolasar, lo que obligó a su general Nabucodonosor a volver urgentemente a Babilonia para defender sus títulos a la sucesión real.

Los persas, vencedores de los babilonios, remataron lo que éstos no habían efectuado. Cambises sometió Egipto en 525 y, con la pretensión de ser legítimo descendiente de los antiguos faraones, formó con sus sucesores en el trono la XXVII dinastía (525-404). Las disensiones dinásticas impidieron a continuación que los persas actuasen de modo eficaz en Egipto, tanto que el período de 404 a 341 fue una era de semiinde-

pendencia, que asistió a la aparición de las frágiles y efímeras dinastías XXVIII (404-398) y la XXIX (398-378). La XXX (378-341) tuvo más consistencia con los dos Nectanebo, pero el segundo de este nombre (359-341) no logró resistir el ímpetu del ejército de Artajerjes Ocos y Egipto, que recibió el trato de país conquistado, hubo de sufrir una ocupación mucho más severa que bajo la primera dominación persa.

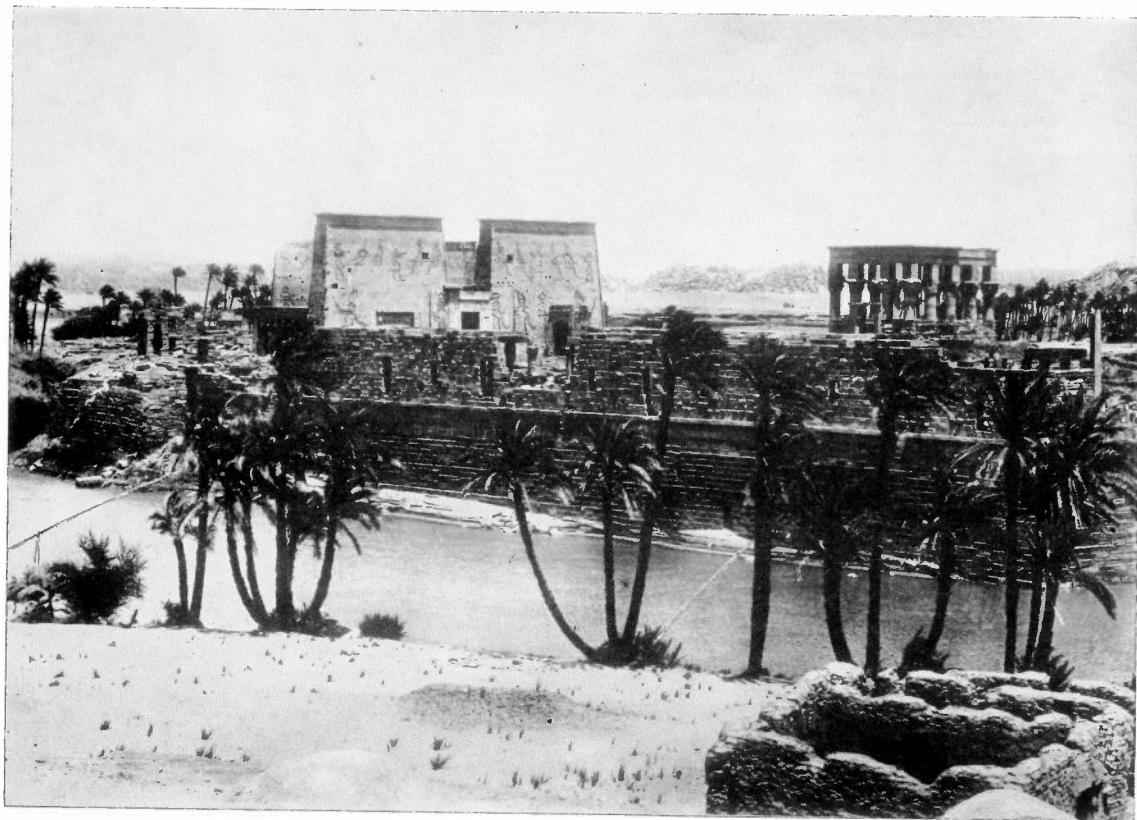
La derrota de Darío III en Isso, ante Alejandro Magno, pareció a los egipcios el alba de una liberación, de la que empezaban a desesperar.

Bibl.: G. MASPERO, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, 3 vols., París 1895-1899. A. MORET - G. DAVY, *Des clans aux empires*, París 1923. J. BREASTED, *Histoire de l'Égypte*, 2 vols., Bruselas 1926. A. MORET, *Le Nil et la civilisation égyptienne*, París 1926. É. DRIOTON - J. VANDIER, *L'Égypte*, 3.^a ed., París 1952. R. CHARLES, *Essai sur la chronologie des civilisations prédynastiques d'Égypte*, en *JNES*, 16 (1957), págs. 240-253.

IV. CIVILIZACIÓN. 1. ESTADO SOCIAL. La sociedad egipcia fue una teocracia en la acepción más estricta del término.

En su cima se halló el faraón (*per-āa*, «la Gran Casa»), al que se consideraba hijo de sangre y heredero de los dioses. Por consiguiente, la legitimidad imponía la pureza de su estirpe, que los matrimonios consanguíneos, dentro de la familia real, habían de preservar. La noción de la divinidad del monarca sufrió a través de los siglos algunas modificaciones de léxico: el soberano disfrutó

El templo de Isis en la isla de Filae antes de la crecida anual del Nilo, que lo cubre en gran parte con sus aguas. (Foto Lehnert & Landrock, El Cairo)





Edfú. En primer término, el *mammisi* o pequeño templo construido por Euergetes II y decorado por Sóter II; al fondo, el pylon del templo de Horus con que Ptolomeo III terminó la obra. En él se representa al último monarca ofreciendo cautivos en sacrificio. (Foto Lehnert & Landrock, El Cairo)

de la denominación de «Horus» en los más antiguos tiempos, de «Hijo del Sol» a contar desde la V dinastía y de «Elegido de Amón» desde el comienzo del Imperio Nuevo. Pero la noción fundamental nunca se alteró.

Ningún mortal, ni siquiera su familia, aparte el rey, podía engreírse de participar en la divinidad. Todos eran servidores de encumbrada o de baja condición. En lo alto de la escala social había los grandes funcionarios, a los que autorizaba el monarca a representarle en la administración y aun en el ejercicio del culto; en lo más bajo de la jerarquía estaban los servidores y los esclavos, a los que, sin embargo, no se designaba con una expresión especial. La mujer poseía la misma situación jurídica e idénticos derechos civiles que el hombre. La poligamia era corriente entre las personas cuya fortuna consentía tal lujo.

Bibl.: A. MORET, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, París 1902. H. JACOBSON, *Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Aegypten*, Glückstadt 1939. W. HELCK, *Zur Verwaltung des Mittleren und Neuen Reichs*, Leiden 1958.

2. LA LITERATURA. El conocimiento de la escritura estaba en el antiguo Egipto lo suficientemente desarrollado para que las mujeres supieran leer y escribir. Por lo demás, en una sociedad que desconocía el uso de la moneda, las menores transacciones daban lugar a

otorgamientos escritos, que ocupaban a un importante número de escribas.

Los aspirantes a la profesión de escribas se instruían en escuelas dependientes de los templos. Los padres de los alumnos pagaban en especie a los maestros, que enseñaban a leer, escribir, redactar composiciones literarias y a comentar los autores clásicos.

La escritura egipcia, combinación de fonogramas y de ideogramas, tiene su más perfecta expresión en los jeroglíficos esculpidos o pintados en los templos y en los sepulcros. Siendo su dibujo minucioso y, por lo tanto, de trazado laborioso, esta escritura se trocó, ya en los orígenes, en cursiva, hoy llamada escritura hierática. Ésta, a su vez, se transformó, hacia la XXVI dinastía, en grafías más simplificadas aún, que se denominan escritura demótica.

Los egipcios escribían en hojas de papiro, las cuales, pegadas entre sí, se arrollaban en volúmenes. Las tablillas de madera estucada les rendía el mismo servicio que nuestras pizarras; fragmentos de piedra caliza y de cerámica, u óstraca, se utilizaban para los borradores o minutas. Además de escritos prácticos, como listas de personas e inventarios de toda índole, hay testimonios de una literatura completa: anales regios, libros sapienciales, cuentos históricos o imaginados, odas en honor de los monarcas, poesías amoratorias, etc. Representan a

la literatura científica los manuales de cirugía y de medicina, así como compilaciones de problemas de geometría y de matemáticas. Los textos religiosos abundan de manera particular. Abarcan himnos a los dioses, rituales litúrgicos, compilaciones de fórmulas útiles a los difuntos en el más allá, siendo las principales, según las épocas, los *Textos de las Pirámides*, los *Textos de los Sarcófagos* y el *Libro de los Muertos*. Hay que mencionar también innumerables escritos mágicos. Se creía por lo regular, hasta hace poco, que los egipcios se habían ejercitado en todos los géneros literarios, salvo el teatro. Esta excepción ya no es valedera, porque se han restituido recientemente fragmentos de obrillas dramáticas, que se eslabonaron en el tiempo desde el período tinita hasta la Época Baja.

Bibl.: G. ROEDER, *Urkunden zur Religion des alten Aegypten*, Jena 1915. A. ERMAN, *Die Literatur der Aegypter*, Leipzig 1923. E. DRIOTON, *Le théâtre égyptien*, El Cairo 1942.

3. LAS ARTES. No hay que insistir mucho acerca del alto nivel del arte egipcio. Éste se presenta, si se le compara con las artes del Próximo Oriente de los mismos períodos, que son a veces más dramáticas o más pomposas, con virtudes de simplificación, de elegancia y de armonía que le hacen excepcional. Se comprende, pues, que irradiase a los países vecinos, sobre todo por intermedio de los fenicios, sus representantes comerciales en la construcción del Templo salomónico.

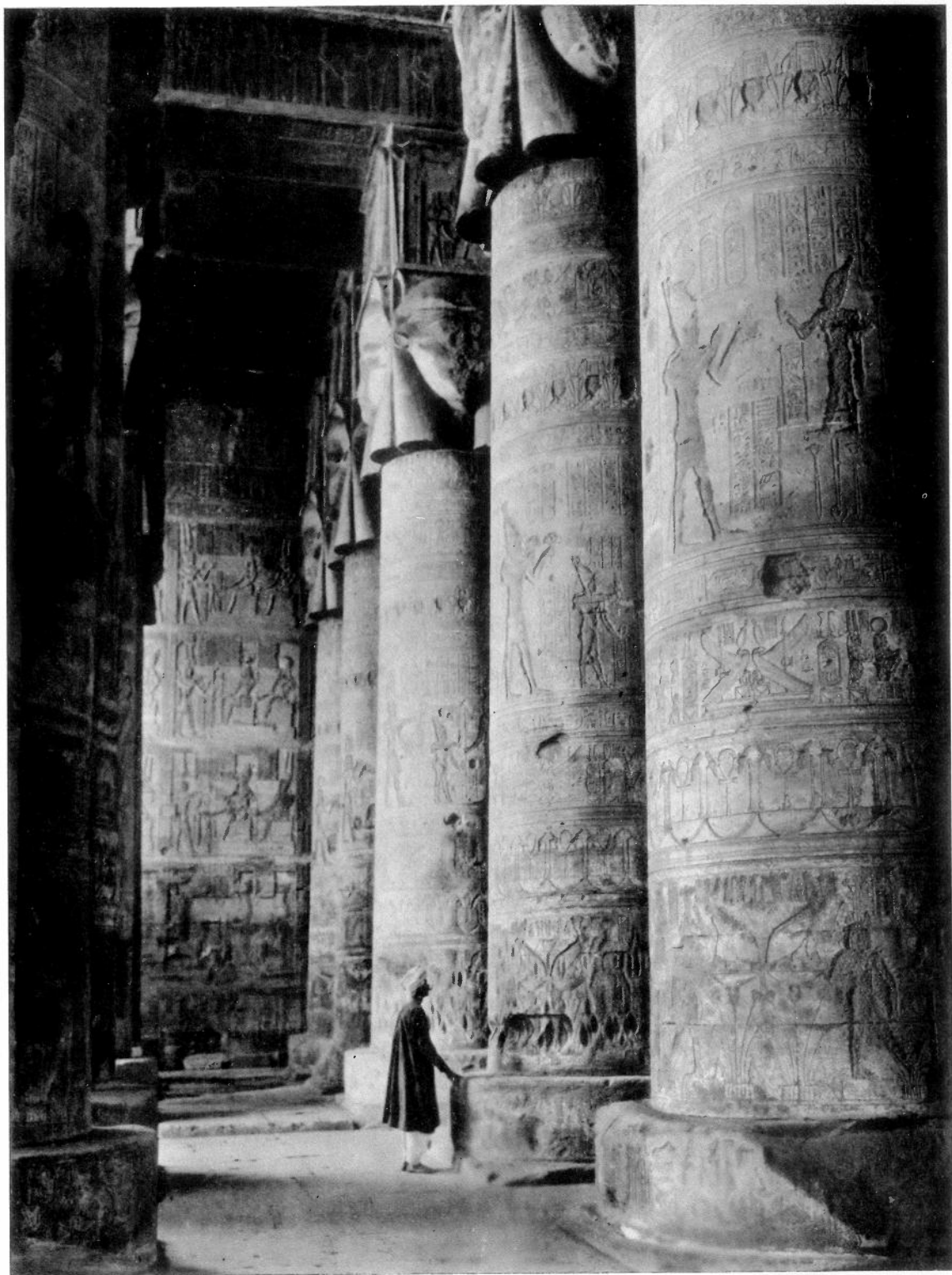
El arte egipcio, uniforme a ojos de un observador superficial, se halló sometido a una ininterrumpida evolución. Fascinado casi hasta el exceso por la simplicidad y la grandeza durante el Imperio Antiguo, época de las pirámides y de las mastabas, entró en el Imperio Medio en un período académico. El Imperio Nuevo impulsó a sus creaciones una gracia artificial, que se manifestó en el decorado de las tumbas tebanas, influyó incluso en el de los grandes templos coetáneos y acabó, por fin, en la exuberancia de la época de los Ramsés. La Época Baja reaccionó apuntando tímidamente en primer lugar, y realizando después por principio, un retorno al ideal artístico del Imperio Antiguo, cuyas fórmulas estatuarias y de imaginería puso de moda. Pero sus artistas, enamorados del arte preciosista, que era una adquisición de la estética egipcia desde el Imperio Nuevo, no pudieron evitar el adulecimiento en sus remedos de las enérgicas obras de la edad menfita. Este nuevo academicismo, gracioso, aunque encanijado, caracterizó al arte egipcio en su postrer período, desde la XXVI dinastía hasta los Ptolomeos.

Bibl.: G. MASPERO, *Égypte*, Paris 1912. A. VIGNEAU - É. DRIOTON, *Le musée du Caire*, Paris 1949. J. VANDIER, *Manuel d'archéologie égyptienne*, 3 vols., Paris 1952-1958.

3. LA RELIGIÓN. La religión egipcia fue el resultado de la fusión de cultos locales, tributados a múltiples deidades, que en un principio señorearon en una por-

Kom Ombo, con su templo. El edificio, de época ptolomaica, sustituyó a un santuario anterior de dimensiones más reducidas, construido en la época de Thutmosis III. (Foto Lehnert & Landrock, El Cairo)





Denderah. La columnata del amplio vestibulo del templo de la diosa Hathor, una de las más bellas obras del arte egipcio. (Foto Lehnert & Landrock, El Cairo)

ción del territorio egipcio. Estos cultos particularistas se mantuvieron hasta el fin de la civilización faraónica, con el sostén de la autoridad del rey, que veía en ellos el cimiento de su legítima posesión del país a título de heredero. A ellos se debió la constante obstaculización a la unificación, que tantas corrientes de pensamiento propendían a efectuar.

Una de dichas corrientes fue el influjo de la concentración política, en la que el dios del rey tendió siempre a convertirse en el rey de los dioses. Así puede seguirse el progreso de la mayoría de las agrupaciones territoriales, desde el primitivo fraccionamiento, a través, en primer lugar, de las tríadas, que asociaban en familias las divinidades de los cantones vecinos y confederados, y después a través de las grandes síntesis que, en las ciudades transformadas en capitales de reinos más vastos, jerarquizaron a todos los dioses de su obediencia. Las tríadas más célebres son las que reunieron ya en época remota a Osiris, Isis y Horus, deidades del Delta, y en Tebas, posteriormente, a Amón, Mut y Honsu. Las síntesis sucesivas fueron las de Hermópolis, hacia los comienzos de la historia, de Hieracónpolis y de Menfis en la época tinita, de Heliópolis bajo el Imperio Antiguo y de Tebas en el Medio, para referirse sólo a las más importantes. Pero la elaboración de una nueva síntesis, y puede decirse otro tanto de las tríadas, no implicó jamás la renuncia a las más antiguas, de modo que lo que era siempre un esfuerzo de clarificación en el ánimo de sus promotores, acabó siempre siendo de hecho un nuevo elemento de confusión.

La aspiración constante a la unidad, que no logró más que crear henoteísmos sucesivos, procedía en realidad de una concepción monoteísta de la divinidad. En efecto, la existencia de semejante tradición, sólida e inmovible, resulta claramente probada por el conjunto de libros de Sabiduría, que se hallan desde el Imperio Antiguo hasta el final de la civilización faraónica. En ellos la divinidad recibe simplemente el nombre de «Dios», mediante afirmaciones en la que el monoteísmo más rígido no hallaría nada reprochable. Pero esta creencia, si bien estimuló la especulación religiosa, jamás influyó en la práctica de la religión aprisionada en antiguas tradiciones culturales; permaneció en estado de filosofía personal.

Sin embargo, el monoteísmo de los sabios alcanzó el rango de religión oficial en cierta ocasión de la larga historia religiosa de Egipto: Ahenatón, en 1366, repudió el culto de Amón e impuso al país la adoración a un Dios único, que se manifiesta a los hombres bajo la forma del disco solar. Esta creencia, que suprimió de raíz el resto de la religión egipcia, no sobrevivió a Ahenatón, que se había erigido en su profeta inspirado. A su fallecimiento, sobrevenido en 1352, se encontró proscrita, no tanto a causa de sus asertos como de sus negaciones, que siempre parecieron sacrílegas. Ahenatón pretendió aplicar a la religión el prurito de sinceridad que era la norma de todas sus reformas. Puso en los altares el Dios que los egipcios más cultos llevaban en su corazón desde tiempo inmemorial. Empero, tal era la fuerza que tenía, incluso para ellos, la vieja tradición, que la extirpación de los antiguos cultos, a pesar de ser lógica, se les antojó un acto inconcebible de heterodoxia.

Los templos egipcios tenían unas características que discrepaban mucho de los lugares semíticos de culto. Los inmensos y espléndidos edificios, entre los que destacan los de Karnak y Luxor, la antigua Tebas, se consideraban residencia estrictamente privada del dios. Éste descansaba en ella, bajo la custodia y recibiendo las atenciones de los sacerdotes, sus servidores. Nada debía alterar la quietud y la paz del santuario, al que la gente no tenía acceso. Los fieles rendían homenaje directo al dios sólo cuando recorría la ciudad, en la barca sagrada que los sacerdotes llevaban a hombros, los días de fiesta o panegirias.

Se representaba a algunos dioses, total o parcialmente, con aspecto animal. Los egipcios creían que en ellos no había nada que excediese de los límites de un simbolismo expresivo. El culto de los animales sagrados, derivado del mismo simbolismo, se perdía en la prehistoria, en una época anterior al arte de esculpir las estatuas divinas para los templos. Esta devoción, expresada de modo arcaico, se perpetuó en un principio al amparo de los templos; pero después de la invasión persa, conquistó el favor del pueblo y adquirió tales proporciones, que eclipsó las demás formas de la antigua religión egipcia en la víspera de su ocaso.

Bibl.: J. BREASTED, *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*, Londres 1912. A. WEIGALL, *The Life and Times of Akhnaton*, Londres 1922. M. MÜLLER, *Egyptian Mythology*, Londres 1923. A. ERMAN, *Die Religion der Aegypter*, Berlín 1934. J. VANDIER, *La religion égyptienne*, París 1949. S. MERCER, *The religion of ancient Egypt*, Londres 1949. É. DRIOTON, *La religion égyptienne*, en BRILLANT-AIGRAIN, *Histoire des religions*, III, París 1955, págs. 7-147. H. KEES, *Der Götterglaube im alten Aegypten*, Berlín 1956. S. SAUNERON, *Les prêtres de l'ancienne Égypte*, París 1957. P. DU BOURGUET, *Égypte pharaonique*, en *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, fascículos XXVI-XXVII, París 1959, cols. 501-531.

É. DRIOTON

EGIPTO, Cronología de. La difícil cuestión de la cronología egipcia y la de cuáles fueron los soberanos de algunas dinastías, así como el orden en que reinaron, en qué fecha y otros problemas, hacen que la mayoría de los egiptólogos estén en desacuerdo sobre tan importantes datos históricos. Por ello, los que se exponen a continuación no deben admitirse como algo definitivo. Aquí se dan, en los más de los casos, las fechas más probables de los periodos generales y los reyes se enumeran conforme a la sucesión que parece más verosímil.

I. ÉPOCA PREHISTÓRICA. La industria lítica del *paléolítico* presenta casi todos los caracteres evolutivos que se observan en las europeas del mismo periodo. Esta época concluyó en Egipto en los alrededores del 5500 A.C.

El *neolítico* (5500-ca. 4000) ofrece aldeas y necrópolis enterradas bajo espesas capas de aluviones. El material lítico de esas estaciones es cada vez más idóneo para los usos a que se destina. Se desarrollan muchas industrias y la cerámica, aunque tosca, tiene gran variedad de tipos.

El *eneolítico* (ca. 4000-ca. 3600) es una prolongación del periodo anterior, porque la industria del cobre, que progresó aparentemente con mucha lentitud en el valle del Nilo, no supuso ninguna revolución técnica. Se pueden distinguir en él varias culturas:

1. ALTO EGIPTO. Cultura tasiense, cultura bada-riense, Nagada I (amratiense) y Nagada II (gerzeense).

2. BAJO EGIPTO. Cultura merindense, cultura oma-riense y cultura ma'adiense.

3. PERÍODO PREDINÁSTICO. Por lo menos en cuanto al Alto Egipto (ca. 3600-3000), puede dividirse en antiguo, medio y reciente.

II. ÉPOCA TINITA (3300-2778). Las dos primeras dinastías que reinaron en Egipto, tras su unificación, fueron oriundas de Tis o Tinis, ciudad de Alto Egipto, próxima a Abidos, y según ella se las denomina. Sus monarcas fueron:

I DINASTÍA:

Aha (= Narmer, Menes),
Djer,
Uadji,
Udimu (Den),
Andjib,
Semerhet,
Qaa.

II DINASTÍA:

Hotepsehemui,
Nebre (Nebire),
Neterimu (Nineter),
Uneg,
Senedj (Sendji),
Peribsen,
Hasehem (Hasehemui).

III. IMPERIO ANTIGUO (2778-2263?). Desde este período, que deriva de una de las divisiones más importantes de la historia egipcia, la civilización faraónica empieza a revelarse en la plenitud de su original personalidad. Incluye cuatro dinastías con los siguientes reyes:

III DINASTÍA:

Djeser,
Sehemhet,
Sanaht-Nebka,
Haba,
Neferka,
Huni.

IV DINASTÍA:

Snefru,
Keops (Hnum-hufui),
Djedefre,
Kefrén (Hafre°),
Hordjedef,
Bauefre,
Micerino (Menkaure°),
Sepseskaf.

V DINASTÍA:

Userkaf,
Sahure,
Neferirkare,
Niuserre,
Dedkare-Isesi,
Unas,
Menkauhor.

VI DINASTÍA:

Teti Usirkare,
Pepi I,
Merenre I Antiamsaf,
Neferkare Pepi II,
Merenre II,
Nitocris (reina Neith?).

IV. PRIMER PERÍODO INTERMEDIO (2263-2050?). Al terminar el reinado de Pepi II, o durante el de uno de sus sucesores, hubo una crisis del poder (VII dinastía). El linaje de los soberanos de la VIII dinastía quedó suplantado por los reyes heracleopolitas de la IX dinastía. La segunda dinastía de esta estirpe (X dinastía) sucumbió ante los monarcas tebanos, que iniciaron el período histórico siguiente.

VII Y VIII DINASTÍA:

?

IX Y X DINASTÍA:

Meribre Heti I,
Nebkaure Heti II,
Neferkare,
Uahare Heti III,
Merikare,
(Antef III).

V. IMPERIO MEDIO (2050-1785?). La XI dinastía supo dar la unidad al país, dividido en numerosos señoríos feudales. El Imperio Medio alcanzó su apogeo durante el gobierno de los monarcas que constituyen la XII dinastía.

XI DINASTÍA:

Seanhibtaui Mentuhotep I,
Nebhepetre Mentuhotep II,
Nebhepetre Mentuhotep III,
Seanhkare Mentuhotep IV,
Neftaure Mentuhotep V.

XII DINASTÍA:

Amenemhat I,
Sesostris I,
Amenemhat II,
Sesostris II,
Sesostris III,
Amenemhat III,
Amenemhat IV,
Sebeknefrure.

VI. SEGUNDO PERÍODO INTERMEDIO (1785-1580). Este período, que dura alrededor de dos siglos, es el peor conocido de la historia de Egipto, pues no sólo plantea graves problemas cronológicos, sino que la parquedad de las fuentes impide analizarlo de modo conveniente. Con la XIV dinastía penetran los hicsos en el Delta, los cuales forman las dos dinastías siguientes, hasta que la XVIII, de origen tebano, reconquistó todo el país y fue el principio de un nuevo imperio.

XIII DINASTÍA:

Un número indeterminado de monarcas.

XIV DINASTÍA:

Un número indeterminado de monarcas.

EGIPTO

XV DINASTÍA

Tres monarcas

Ĥian,

?

Auserre Apopi.

XVI DINASTÍA:

Un número indeterminado de monarcas.

XVII DINASTÍA:

Senehtenre Tao,

Sekenenre Tao,

Uadjheperre Kamosis.

VII. IMPERIO NUEVO (1580-1085). El período, que duró alrededor de unos cinco siglos, abarca tres dinastías acerca de las cuales la historia de Egipto ofrece gran abundancia de fuentes. Sin embargo, hubo crisis políticas que suscitan verdaderos problemas, al parecer insolventables. El Imperio Nuevo es una época de gran esplendor en todos los órdenes de la vida de los antiguos egipcios.

XVIII DINASTÍA:

Ahmosis (1580-1558),

Amenofis I (1558-1530),

Thutmosis I (1530-1520),

Thutmosis II (1520-1504),

Hatšepsut (1504-1483),

Thutmosis III (1483-1450),

Amenofis II (1450-1425),

Thutmosis IV (1425-1408),

Amenofis III (1408-1372),

Amenofis IV (Ahenatón: 1372-1354),

Tutanhamón (1354-1352),

Ai (1352-1343),

Horemheb (1343-1314).

XIX DINASTÍA:

Ramsés I (1314-1312),

Seti I (1312-1298),

Ramsés II (1298-1232),

Merneptah (1235-1224),

Amenmosis,

Merneptah-siptah (6 años de reinado),

Seti II,

Ramsés-siptah,

Iarsu (1200).

XX DINASTÍA:

Sethnaht (1200-1198),

Ramsés III (1198-1166),

Ramsés IV (6 años de reinado),

Ramsés V (4 años de reinado),

Ramsés VI (reinado efímero),

Ramsés VII (7 años de reinado),

Ramsés VIII (reinado efímero),

Ramsés IX (19 años de reinado),

Ramsés X (3 años de reinado),

Ramsés XI (27 años de reinado).

VIII. ÉPOCA BAJA. La Época Baja abarca un considerable lapso de tiempo (1085-333), en el que aparecieron sucesivamente las dinastías comprendidas entre la XXI y la XXX. En este período, en el que es preciso establecer subdivisiones, las cuales ayudan a su mejor

comprensión, la historia de Egipto se halla en constante efervescencia. El país conoce una serie de dinastías foráneas, cuyo establecimiento viene a ser la consecuencia de su disgregación interna.

XXI DINASTÍA (1085-950): En ella reinan simultáneamente los monarcas de Tanis, que ostentan la autoridad real durante toda esta época, y los grandes sacerdotes de Amón de Tebas, sometidos en teoría a los faraones tanitas:

a) *Reyes de Tanis:*

Smendes (Nesubanebdjeb: 1085-1054),

Psusennes I (Pasebhamnut: 1054-1009),

Pinedjem I (reina al propio tiempo que Psusennes I),

Amenoftis (1009-1000),

Siamón (1000-984),

Psusennes II (984-950).

b) *Grandes sacerdotes de Amón en Tebas:*

Herihor,

Pianhi,

Pinedjem,

Mahasarte,

Menheperre,

Psusennes,

Pinedjem II,

Psusennes.

XXII DINASTÍA (950-772): Los faraones están también enfrentados en ella con los grandes sacerdotes de Amón.

a) *Reyes:*

Šešonq I (950-929),

Osorkón I (929-893),

Takelot I (893-870),

Osorkón II (870-847),

Šešonq II (847),

Takelot II (847-832),

Nemrod,

Šešonq III (823-772).

b) *Grandes sacerdotes de Amón:*

Iuput,

Šešonq,

Harsiese,

Nemrod,

Osorkón.

XXIII DINASTÍA: Hay al mismo tiempo monarcas en Bubastis (772-?) y en Tanis (817-730?).

a) *Bubastis:*

Pami (772-767),

Pedubast (817?-763),

Šešonq IV (763-757),

Šešonq V (767-730),

Takelot III (748-730),

Amonrud

Osorkón IV.

b) *Tanis:*

Harsiese II,

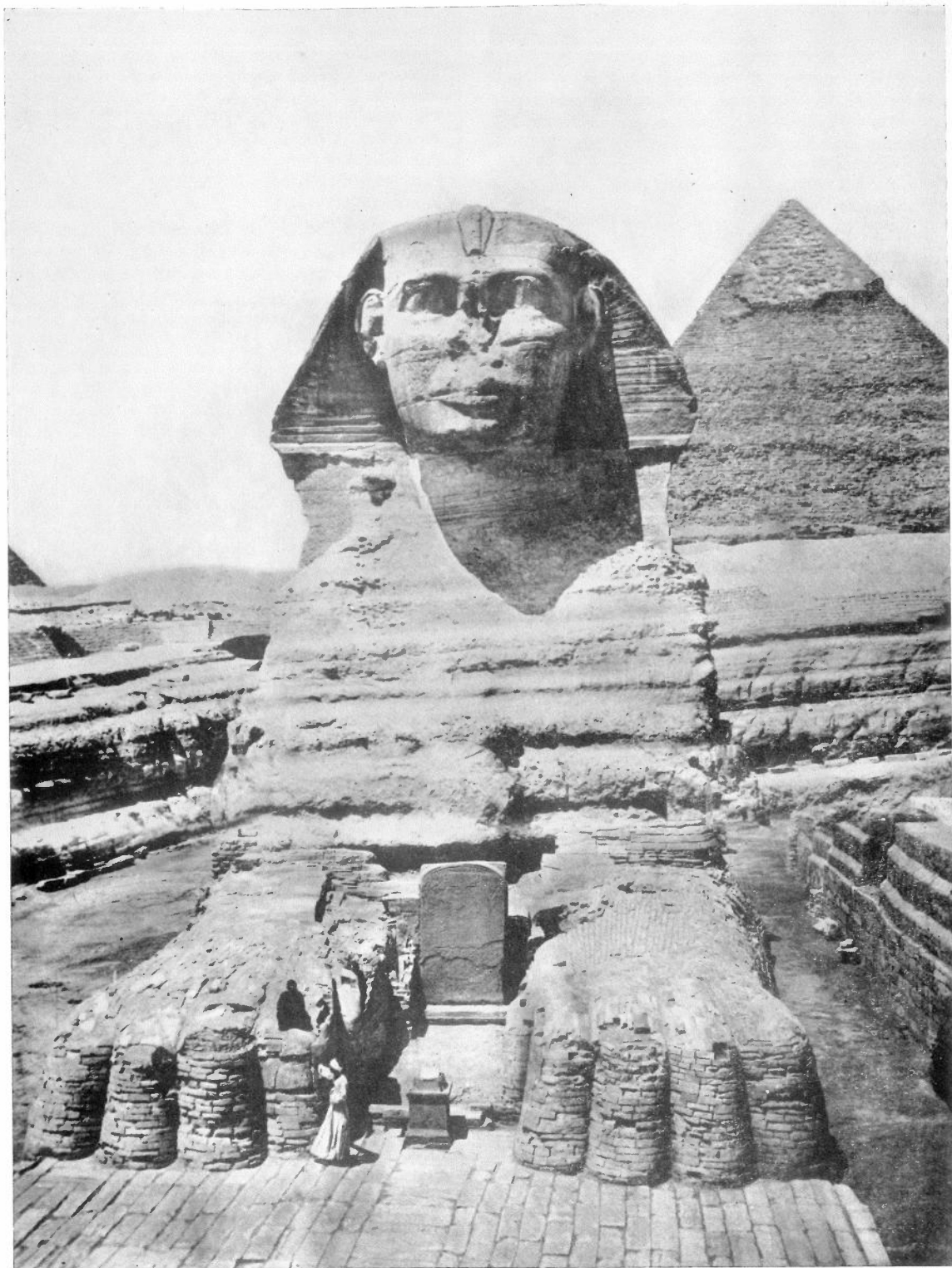
Osorkón, hijo de Takelot II,

Harsiese II (reina de nuevo),

Osorkón (757-748),

Iurit,

Smendes.



La esfinge de Gizeh, representación colosal de un león con cabeza humana, guardián de las galerías occidentales por donde se oculta el Sol y desaparecen los muertos. En el Imperio Nuevo, representó al dios Harmahis («Horus del horizonte»). (Foto Lehnert & Landrock, El Cairo)

XXIV DINASTÍA:

Tefnaht (730-715),
Bocchoris (Bakenrenef).

XXV DINASTÍA (751-656):

Kašta,
Pianhi (751-716),
Šabaka (716-701),
Šabataka (701-689),
Taharqa (689-663),
Tanutamón (663-656).

XXVI DINASTÍA (663-525):

Psammético I (663-609),
Necao (609-594),
Psammético II (594-588),
Apries (588-568),
Amasis (568-526),
Psammético III (526-525).

PRIMER PERÍODO PERSA (525-404). Desde Psammético III en adelante, es decir, hasta la conquista macedónica, la historia de Egipto se confunde con la de los persas, de cuyo imperio fue una satrapía durante más de un siglo.

XXVII DINASTÍA:

Cambises (525-522),
Darío I (522-485),
Jerjes I (485-465),
Artajerjes I (465-424),
Darío II (424-404).

XXVII DINASTÍA (404-398): La forma un solo soberano, oriundo de Sais:
Amirteo (Amenertais).

XXIX DINASTÍA (398-378):

Neferites I (Naifaaud: 398-393),
Mutis (392-391),
Psammutis (391-390),
Achoris (Hakorís: 390-378),
Neferites II (378).

XXX DINASTÍA (378-342):

Nectanebo I (Nehtnebef: 378-360),
Teos (Djedher: 361-359),
Nectanebo II (Nehtorheb: 359-342).

SEGUNDO PERÍODO PERSA (341-322). El dominio persa en Egipto fue en este caso mucho más breve que en la ocasión anterior. Resulta, además, menos conocido. Concluye con la conquista de Alejandro Magno.

Artajerjes III (341-338),
Arsés (338-336),
Darío III (336-332).

IX. PERÍODO GRIEGO (332-321):

Alejandro Magno

X. LAGIDAS (321-330). La dinastía que fundó Ptolomeo Sóter, y que reinó en Egipto hasta la intervención romana, constó de los siguientes soberanos:

Ptolomeo I Sóter o Lagos (321-283),
Ptolomeo II Filadelfo (283-246),
Ptolomeo III Euergetes I (246-221),
Ptolomeo IV Filopátor (221-203),

Ptolomeo V Epifanes (203-181),
Ptolomeo VI Filométor (181-146),
Ptolomeo VII Eupátor (146),
Ptolomeo VIII Euergetes II (146-117),
Ptolomeo IX (desde 127),
Ptolomeo X Sóter II (117-81),
Ptolomeo XI Alejandro I (107-88),
Ptolomeo XII Alejandro II (88-81),
Ptolomeo XIII Auletes (80-51),
Ptolomeo XIV (51-47),
Ptolomeo XV (47-44),
Cleopatra (47-30).

XI. IMPERIO ROMANO (30 A.C. - 320 D.C.).

Bibl.: R. A. PARKER, *The Calendars of Ancient Egypt*, Chicago 1950. É. DRIOTON - J. VANDIER, *Les peuples de l'Orient méditerranéen, II: L'Égypte*, 3.^a ed., París 1952, en que se basa principalmente el presente artículo. W. S. SMITH, *Ancient Egypt*, 3.^a ed., Boston 1952. J. YOVOTTE, *Égypte ancienne*, en *Histoire Universelle (Encyclopédie de la Pléiade)*, I, París 1956, págs. 105-205. A. GARDINER, *Egypt of the Pharaohs*, Oxford 1961.

A. PIMENTEL

EGIPTO, Documentos arameos de. En el siglo XIX se descubrieron papiros arameos en Šaqqārah y en el presente (1913 y 1917) se encontraron otros que publicó N. Sinué-Giron en 1921; el mismo autor editaba unos nuevos en 1931, junto a óstraca y *graffiti*. También es egipcio un papiro hallado en un lugar ignorado, que contiene un contrato de aparcería entre un judío y un natural del país: procede del séptimo año de Darío I (515 A.C.); se trata, por lo tanto, del datado más antiguo que existe.

Un egiptólogo, L. Borchardt, compró trece documentos completos y siete u ocho fragmentos, escritos en cuero, cuyo lugar de procedencia se ignora; se trata de un saco de correspondencia oficial, sobre todo de Aršam, jefe de la satrapía de Egipto, bajo Darío II, la cual había abandonado por el creciente malestar que, en 411-410, culminó en la destrucción del templo judío de Yēb. Aršam y los otros funcionarios debieron de enviar la correspondencia desde Susa o Babilonia. Los papiros de Brooklyn tienen fecha egipcia y babilónica; los de Borchardt no están datados, pero han de ser del 410-400 A.C. Estos documentos están ahora en la Bodleiana y fueron editados en 1954 por G. R. Driver. En 1944 se descubrieron en la antigua Hermópolis ocho papiros arameos del siglo V A.C. En ellos se habla de la «reina del cielo» de Jer 44,17.18.19. Bowman ha estudiado otro papiro de Menfis y Rabinowitz los de Ġebelein.

En Egipto se han hallado también numerosos óstraca. Clermont-Ganneau recogió la colección más importante de ellos en Elefantina en 1907-1909, que piensa publicar Dupont-Sommer, quien ha escrito sobre un óstrakon del siglo V A.C., en que se menciona el sábado. Aún habrían de citarse varias estelas funerarias, estatuas, jarras, etiquetas de momias, grafitos y sellos con epígrafes arameos. Una de estas breves inscripciones es la de Wādī Ḥammāmāt, del siglo V, interesante para la historia del alfabeto (→ **Elefantina, Papiros de**).

Bibl.: H. BAUER - B. MEISSNER, *Ein aramaischer Pachtvertrag aus dem 7. Jahre Darius I, en SAB* (1937), págs. 412-424. FR. ROSENTHAL, *Die aramaische Forschung*, Leiden 1939. A. DUPONT-SOMMER, *Un contrat de métayage égypto-araméen de l'an 7 de Darius I*,

en *Mémoires... à l'Académie d'Inscriptions*, 14 (1944), págs. 61-106; id., *Une inscription araméenne inédite de l'Guadi Hammamat*, en *RA*, 41 (1947-1948), págs. 105-110. G. SAMI, *Lettres araméennes trouvées à Touna el-Gebel*, en *Bulletin de l'Institut d'Égypte*, 28 (1947), págs. 161-162. A. DUPONT-SOMMER, *L'Ostracon araméen du Sabbat*, en *Semitica*, 3 (1949), págs. 29-39. G. R. DRIVER, *Aramaic Documents of the Fifth Century B. C.*, Oxford 1954. H. CAZELLES, *Nouveaux documents araméens en Égypte*, en *Syr*, 32, 1 (1955), págs. 75-100. J. I. RABINOWITZ, *The Aramaic Papyri: The Demotic Papyri from Gebelen and Talmudic Sources*, en *Bibl*, 38, 3 (1957), págs. 269-274.

A. Díez Macho

Egipto, Río (Torrente) de. Denominación que se da en las SE a dos corrientes de agua, claramente distinguidas una de otra con los nombres de *nāhār* («río») y *nāhal* («torrente»).

1. (heb. *nēhar mišrāyim*; ποταμός; Vg. *fluvius Aegypti*). El Nilo o uno de sus brazos orientales, → *Šihōr*, citado como una de los límites del país que Yahweh prometió a la posteridad de Abraham¹, o Tierra de Promisión. Con el Eufrates representa uno de los confines ideales del patrimonio de Israel. Se ha pretendido interpretarlo por el Wādī el-ʿAriš, que se considera por lo regular como el extremo sudoccidental de Palestina; pero, puesto que la zona que lo separa de Egipto es principalmente desértica, nada obsta a que, en términos amplios, como los del texto hebreo, se interprete tal «río de Egipto» por el Nilo.

2. (heb. *nāhal mišrāyim*; χείμαρρος, φάραγξ, ποταμός Αἰγύπτου, ῥινोकόρουρα; Vg. *torrens Aegypti*). Gran wādī, conocido por lo común con el nombre de «torrente de Egipto». Representaba la frontera del suroeste del país de Canaán y era el límite meridional de la tribu de Judá². Es el *nāhal mušur* de los asirios, los cuales se burlaban de su constante sequedad, aunque también lo utilizaban como confin. Se trata, pues, del Wādī el-ʿAriš, cuyo cauce está normalmente enjuto; sin embargo, durante la estación de las lluvias, alimentado por sus tributarios, se troca en una corriente turbulenta, que desemboca a 80 km al sur de Gaza. Los LXX lo interpretan por Rinocorura en algún pasaje, población que es, en la actualidad, el-ʿAriš, primera ciudad egipcia por el este.

¹Gn 15,18. ²Nm 34,5; Jos 15,4,7; 1 Re 8,65; 2 Re 24,7.

Bibl.: ABEL, I, págs. 79, 301; II, pág. 47 (con bibliografía). A. CLAMER, *La Genèse*, en *La Sainte Bible*, I, París 1953, pág. 267; id., *Nombres*, ibid., II, París 1946, pág. 465 (con bibliografía).

R. SÁNCHEZ

'EGLĀH («ternera»; sudar. *'igl*, *'iḡl*; ár. *'aḡal*^u; Αἰγάλ; Vg. *Egla*). Mujer que dio a David su sexto hijo, nacido en Hebrón, llamado Yitrē'ām. Es la única esposa del rey que recibe el nombre de «mujer de David»¹; pero se ha de considerar que esta aposición debe de incluir a las restantes mujeres mencionadas en el mismo pasaje.

¹2 Sm 3,5; 1 Cr 3,3.

Bibl.: NOTH, 1018, pág. 230. G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, págs. 157, 307.

J. VIDAL

EGLAIM. Nombre castellanizado, correspondiente al → *'Eglāyim* del AT hebreo.

'EGLAT («ternera»; δάμαλις; Vg. *vitula*). Lugar no identificado¹. Como va acompañado del numeral *šēli-šiyāh*, el nombre puede traducirse por la «tercera 'Eglat» o «la 'Eglat triple», es decir, compuesta de tres localidades llamadas del mismo modo, lo que sería una determinación toponímica. Sin embargo, dado que *šēlišiyāh* sugiere la inserción de una glosa marginal, tomada de Jeremías², por lo general se suprime. También pudiera ser el epíteto simbólico de → *Šō'ār*.

¹Is 15,5. ²Jer 48,34.

Bibl.: SIMONS, §§ 1255, 1388.

J. VIDAL

'EGLĀYIM («los dos estanques»; Ἀγαλλείμ; Vg. *Agallim*). Localidad de la región meridional de Moab, citada por Isaías en su oráculo contra Moab, juntamente con Bē'ēr y 'Elim: dos ciudades fronterizas, una al sur y otra al norte para significar la totalidad del reino¹. No se ha identificado con seguridad. Se ha supuesto que podría ser la Agallim que Eusebio y san Jerónimo señalan a unos 12 km al sur de Areópolis (el-Rabbah), o bien la Agalla citada por Flavio Josefo. Se ha propuesto su identificación con Ruḡm el-Ġilimah o Hīrbet Ġalgūl, a unos 8 km al sur suroeste de el-Kerak.

¹Is 15,8.

Bibl.: F. JOSEFO, *Ant. Jud.*, 13,15,4. EUSEBIO, *Onom.*, 36,20. ABEL, II, págs. 310-311.

T. DE J. MARTÍNEZ

'EGLÖN («becerro»?; cf. sudar. *'igl*; Ἐγλώμ; Vg. *Eglon*). Rey de Moab, que conquistó Jericó con la ayuda de los amalecitas y ammonitas, y la retuvo con sus alrededores durante dieciocho años, obligando a pagar a Israel un tributo anual. Le asesinó → *'Ēhūd*, portador del tributo.

Jue 3,12-22.

Bibl.: G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, pág. 157. F. SPADAFORA, *Englon*, en *ECatt*, V, Roma 1950, col. 181.

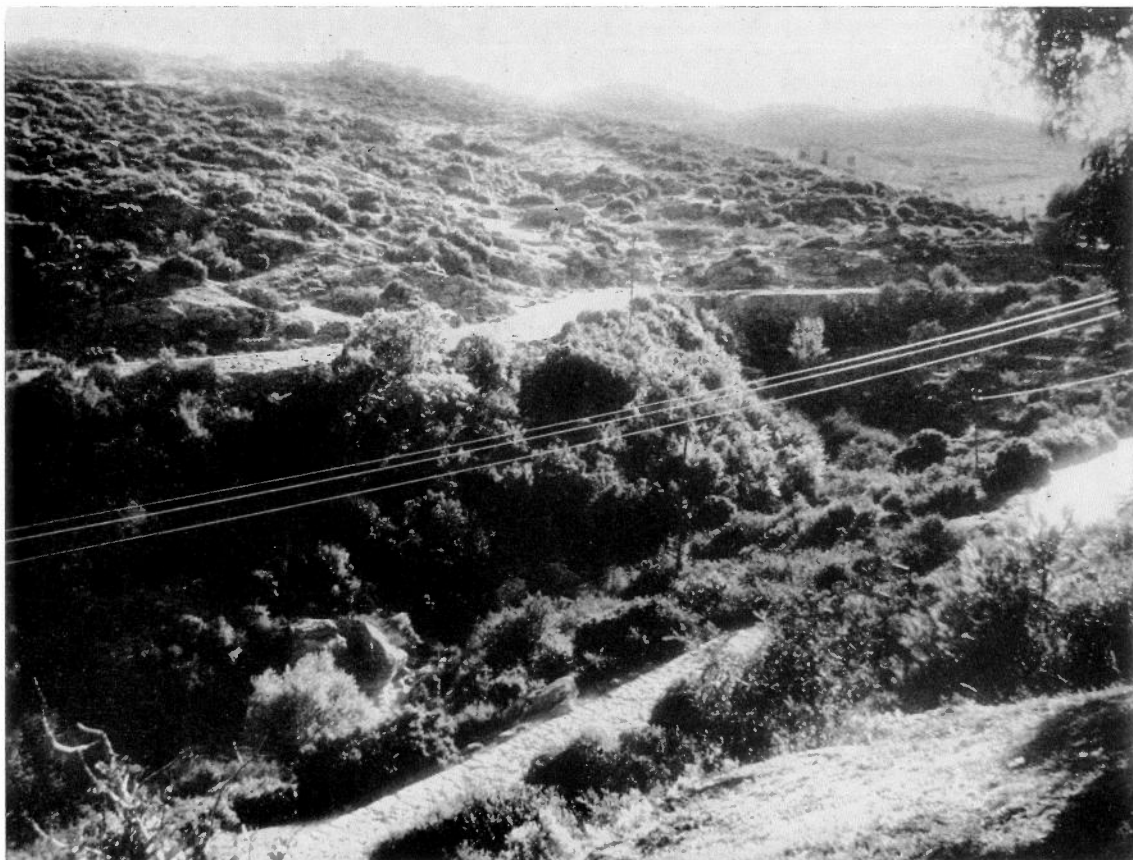
G. SARRÓ

'EGLÖN («becerro»?; Αἰλάν [B], Ἐγλώμ [A]; Vg. *Eglon*). Ciudad cananea de la Šēfēlāh¹, cuyo rey Dēbir se adhirió a la coalición encabezada por el rey de Jerusalén, 'Ādōnišēdeq, contra los gabaonitas, aliados de los hijos de Israel². Josué derrotó y ejecutó a los confederados en la batalla de Gabaón y conquistó seis ciudades enemigas, entre las cuales figuraba 'Eglōn, que asignó a la tribu de Judá³. Su identificación es difícil e insegura. Los LXX⁴ la confunden con 'Ādullām, y otro tanto ocurre con Eusebio en los datos que da sobre 'Eglōn, que pudiera localizarse en Hīrbet 'Aḡlān, al norte de Tell el-Ḥesi, el cual, sin embargo, no es anterior a la época bizantina; otros lugares propuestos son el propio Tell el-Ḥesi, Tell Beit Mirsim, Tell 'Eiṭūn y Tell el-Naḡilah (cf. Abel y Simons).

¹Jos 12,12. ²Jos 10,3. ³Jos 10,3-23.24-37; 12,12; 15,39. ⁴Jos cap. 10.

Bibl.: EUSEBIO, *Onom.*, 24,21; 48,19; 84,23. ABEL, II, pág. 311. SIMONS, §§ 318 (B-9), 488, 510 (7).

R. SÁNCHEZ



La vía Egnacia en el trecho que desciende hacia Cavalla, la antigua Neápolis. Se supone que su construcción se remonta a fines del siglo II A.C. Aunque no se cita en la Biblia, por ella se trasladaría san Pablo desde Neápolis a Filipos. (Foto P. Termes)

EGNACIA, Vía. La más antigua calzada o vía romana de la Europa oriental, que, partiendo de Dirraquio (la actual Durazzo), frente a Brindisi, en las costas occidentales del canal de Otranto, constituía la continuación de la vía Apia y atravesaba la península de los Balcanes. Pasando por Edessa y Pella llegaba hasta Tesalónica, de donde proseguía por Anfipolis hasta Filipos y Neápolis (hoy Cavalla). En el siglo IV fue alargada hasta Constantinopla. Su importancia era grande desde el punto de vista comercial, ya que unía el Adriático con el mar Negro. Polibio la cita (34,12) y ello hace suponer que su construcción se remonta a los últimos años del siglo II A.C. No se cita en la Biblia, pero san Pablo la hubo de seguir forzosamente en su segundo y tercer viaje¹.

¹Cf. Act 16,11.12; 17,1; 20,1-3.

Bibl.: PAULY-WISSOWA, V, col. 1988 y sigs. K. MILNER, *Itineraria romana*, Stuttgart 1956, col. 516 y sigs.

D. VIDAL

EGREBEL. Nombre de una ciudad sudoriental, relacionada con Betulia, que tiene asimismo la grafía de → **Ecrebel**, la cual responde más exactamente a la del texto griego. El nombre se omite en la Vg. bajo sus formas posibles.

EHĀB. Falso profeta, hijo de Qōlāyāh, cuyo nombre tiene esta forma variante en el pasaje Jer 29,22. En cambio, en otra parte del mismo libro presenta la grafía más correcta y más explicable de ^oAh'āb, que es la correspondiente del nombre hebreo del rey Acab.

EHĪ (Ἐχί; Vg. *Echi*). Hijo de Benjamín, citado en Gn 46,21. → **Āhīrām**.

EHNATÓN. Rey de la XVIII dinastía de → **Egipto**. El nombre tiene la vocalización más corriente y famosa de Ahenatón.

EHŪD (abr. de → ^oĀbīhūd; Ἀώδ; Vg. *Aod*). Nombre de dos personajes del AT:

1. Uno de los jueces «menores», hijo de Gērā', de la tribu de Benjamín, suscitado por Yahweh como salvador de Israel después de → ^oŌtnī'ēl. Los israelitas hicieron el mal a ojos del Señor y Dios fortaleció a ^oEglōn, rey de Moab, el cual ocupó con la ayuda de los amonitas y amalecitas el territorio de Rubén y la ciudad de las Palmas. Así quedaron sometidos los hebreos durante dieciocho años y hubieron de pagar un tributo anual. ^oEhūd fue con otros hombres a entregar el tri-

buto al rey moabita; había forjado una espada de un codo de largo, que ocultó debajo de sus vestiduras. Efectuado el pago, ʿĒhūd se separó de sus compañeros y regresó junto a ʿEglōn, que estaba solo en una cámara alta, con el pretexto de comunicarle un secreto de parte de Dios. El obeso soberano se puso de pie; ʿĒhūd, que era zurdo (heb. *ʾiṭṭēr yad yēmin*, «débil de la mano derecha»), le traspasó el vientre con el arma que llevaba oculta y se reunió con sus compañeros en Galgal, sin que el homicidio se descubriera inmediatamente, porque los servidores moabitas no osaban abrir la cámara real.

ʿĒhūd se trasladó a Šēʿirāh, envió heraldos a los montes de Efraím y reunió a los israelitas. Ocupó con éstos los vados del Jordán para impedir la fuga del enemigo y le acometió por la retaguardia. Exterminaron al ejército moabita en un número que la SE cifra en diez mil. Israel, después de esta batalla, conoció la paz durante ochenta años¹.

2. Tercer hijo de Bilhān, de la tribu de Benjamín. Fue jefe de una familia y guerrero esforzado².

¹Jue 3,12-30. ²1 Cr 7,10-11.

Bibl.: M. J. LAGRANGE, *Le Livre de Juges*, París 1903, págs. 50-61. L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu*, I, París 1922, págs. 133-137, 389-390. NOTH, 52, págs. 146, 235. E. AUERBACH, *Ehud*, en *ZAW*, 10 (1933), págs. 47-51. E. G. KRAELING, *Difficulties in the Story of Ehud*, en *JBL*, 54 (1935), págs. 205-210. R. TAMISIER, *Le Livre des Juges*, en *La Sainte Bible*, III, París 1949, págs. 171-175. *Miqr.*, I, cols. 122-124. HAAG. col. 364.

R. SÁNCHEZ

ʿEIBĀL, Ġebel. Nombre árabe moderno de un accidente geográfico de Palestina, en el que se ha conservado bastante reconocible el hebreo bíblico del monte → Ebal.

ʿEITŪN, Tell. Sitio arqueológico. Se llama así en el árabe palestino al lugar relacionado con la identificación de → ʿEglōn, antigua ciudad cananea situada en la Šēfēlāh.

EJÉRCITO CELESTIAL. → Astrolatría.

EJÉRCITO HEBREO Y EXTRANJERO. I. ISRAEL.

1. MILICIA. En las diversas tribus que luego habrían de formar en Palestina el pueblo de Israel, cada uno de los hombres del Éxodo, lo mismo que los de cualquier grupo nómada, tenía la obligación de acudir a las armas cuando un ataque ponía en peligro a la tribu. Esta obligación familiar fue mantenida entre los israelitas incluso después de su asentamiento en las tierras de cultivo.

Cada tribu debe defender su propio territorio o bien, en caso de que se lo impida el superior empuje del adversario, se ve forzada a emigrar, como la tribu de Dan¹. A veces un interés común une a las tribus vecinas y amigas en la defensa contra un enemigo. En Jueces 4,6 se habla de una unión de intereses comunes entre las tribus de Zabulón y Neftalí contra Sisērā², lo cual parece ser una tradición tribal de los moradores de la llanura de Yizréʿēl, mientras que en Jue cap. 5 encontramos una tradición anfictionica que menciona como aliadas en la lucha las tribus de Efraím, Benjamín,

Mákir, Isacar, en tanto las de Rubén, Galaad, Dan y Aser no habían participado nunca en la lucha. Parecidamente se encuentra sólo un grupo tribal, en Jue caps. 6-8, convocado a la lucha contra un enemigo común; está integrado aquél, efectivamente, por Manasés, Aser, Zabulón y Neftalí, así como Efraím. En el período inicial de la monarquía persiste la convocatoria de las tribus como fuerza militar para la realización de acciones importantes. La actuación contra los amonitas, sitiados en Yābēš de Galaad, fue llevada a cabo por Saúl mediante esta «milicia». También David había empleado esta fuerza militar — que jugaba asimismo un papel esencial en política interior — en las luchas, como, por ejemplo, en la conquista de Rabbat ʿAmmōn².

Esta milicia tenía ciertas desventajas. Era difícil de convocar y su formación requería tiempo. Israel, que en cuanto pueblo agrícola sólo estaba integrado por poblaciones campesinas, no podía mantener largo tiempo bajo las armas a la milicia que, en consecuencia, únicamente era empleada en luchas defensivas, y así no sólo el armamento, sino también el entrenamiento militar y la habilidad táctica, resultaban muy desiguales. En las luchas ofensivas, como los ataques contra fortalezas, que requerían establecer un asedio, la milicia se revelaba inservible. Los contingentes militares disponibles variaban según la importancia de la tribu. Dan contaba con unos 600 hombres armados³. Así, los 10 000 guerreros de Neftalí y Zabulón representaban ya una cifra máxima. En Jue 5,8 se habla de 40 000 hombres. Es posible que estas cantidades tengan una significación simbólica. Entre las tribus había especialistas en un tipo concreto de armas; por ejemplo, la tribu de Benjamín era famosa por sus honderos⁴. Hasta ahora, se desconoce la existencia de expertos en carros de guerra.

¹Jue caps. 17-18. ²2 Sm 10,10. ³Jue 18,11.16. ⁴Jue 20,16.

2. SOLDADOS. El ataque de los filisteos hacia las montañas del oeste del Jordán y la llanura de Yizréʿēl para la conquista y el dominio de las rutas comerciales, hizo comprender a Israel la necesidad de situar al pueblo bajo un alto mando real único. El rey, por su parte, comprendía la conveniencia de contar con un pequeño grupo de luchadores, dispuesto siempre al combate, y apto para ser utilizado no sólo como guardia personal, sino también, en casos de urgencia, para la primera defensa del territorio. Saúl y David fueron quienes iniciaron la formación de ese tipo de ejército como parte de las tropas dependientes directamente del rey. Dicho contingente estaba integrado no sólo por israelitas, sino también por tribus extranjeras. Todos ellos eran soldados profesionales, diestros en el manejo de las armas y, por ello, más seguros, en caso de necesidad, que la abigarrada milicia lentamente reclutada y mal pertrechada. El rey pagaba a estos soldados mediante el usufructo de campos y viñedos de propiedad real. ʾĀbimélek disponía también de tales soldados pagados por él mismo¹. Bajo David, el contingente de estas tropas reales comprendía de 400 a 600 hombres. Tras la victoria sobre los filisteos, esta fuerza militar fue aumentada. En 2 Sm 15,18-19 se menciona, al hablar del levantamiento de Absalón, la existencia de una fuerza adicional de 600 hombres, procedentes de la ciudad de Gat.

La situación jurídica de estos soldados no aparece clara. De acuerdo con Nm 13,22-28, Jos 15,14, *yēlīdē hā-ānāq*, y 2 Sm 21,16-18, *yēlīdē hā-rāpāh*, y en relación con Gn 14,14, se ha pensado en la condición de esclavos, pero esto no pasa de mera suposición. Tampoco aclara nada el hecho de que las tropas personales de Saúl se encuentren, después de su muerte, al servicio de ʾĪš-Bāʾal, en el territorio situado al este del Jordán: por vida de herencia, estos soldados podían pasar a poder de ʾĪš-Bāʾal y representar, como esclavos, un bien mueble y transferible. Dichos hombres de armas debían de tener la oportunidad de poder ofrecer y empeñar sus servicios. Más posible parece que se hallaran vinculados libremente a la persona del rey y en calidad de casta guerrera con costumbres muy marcadas. Se sometían a una disciplina singular, en la que la ascética bélica — acantonamientos al aire libre y sobre el suelo, castidad — desempeñaban un papel importante². De todos modos, las palabras de Joab a su hermano ʾĀbišay muestran claramente la existencia, entre estos soldados, de algo parecido a un sentimiento nacional de base religiosa³.

Bajo Salomón, el ejército profesional fue considerablemente aumentado y llegó a constituir la verdadera fuerza militar, en tanto el ejército nacional quedó transformado en una legión de obreros. La gran innovación del período salomónico es la introducción de carros de guerra en el ejército israelita y el establecimiento de acantonamientos⁴; paralela a ella es la erección de fortalezas para la seguridad de las rutas comerciales. La misión del ejército es puramente defensiva.

Tras la muerte de Salomón y la partición del reino bajo Roboam, la mayoría de los acantonamientos de carros permaneció en Israel, en cuya política intervino a menudo el ejército con eficacia (Omri). En la batalla de Qarqar, en 853 A.C., Acab pudo aprestar 2000 carros, que requirieron 6000 caballos y 10 000 infantes; suponiendo que cada carro fuese ocupado por 3 hombres, Acab había movilizado en total 16 000 hombres. Esta batalla, de la que el AT no da noticia alguna, tuvo también un carácter meramente defensivo (contra Salmanasar III).

¹ Jue 9,1 y sigs. ² 2 Sm 11,11 y sigs. ³ 2 Sm 10,10-12. ⁴ 1 Re 9,15-19.

3. REORGANIZACIÓN DEL EJÉRCITO BAJO JOSÍAS. En el siglo VII, después de la época de Manasés, llevóse a cabo en Judá una nueva organización del ejército judío. Josías de Judá, quien contó apenas con los recursos financieros necesarios para el mantenimiento de un ejército permanente de soldados, vuelve al sistema de la antigua milicia israelita, o sea a una base anfictiónica; pero moviliza esta fuerza no sólo en caso de que así lo exija una finalidad defensiva urgente, sino también de manera periódica, en el tránsito de un mes a otro, para guarnecer las fortalezas y mantenerla adiestrada para la guerra. En la batalla de Megiddo, Josías parece haber dispuesto de carros de combate¹. Formaban el ejército en cuestión soldados alistados por reclutamiento y obligados a un tiempo determinado de servicio militar. Es posible que ya en la época de David estuviera organizado más o menos fijamente este ejército de reclutados, puesto que en 2 Sm 24,1-9 se habla

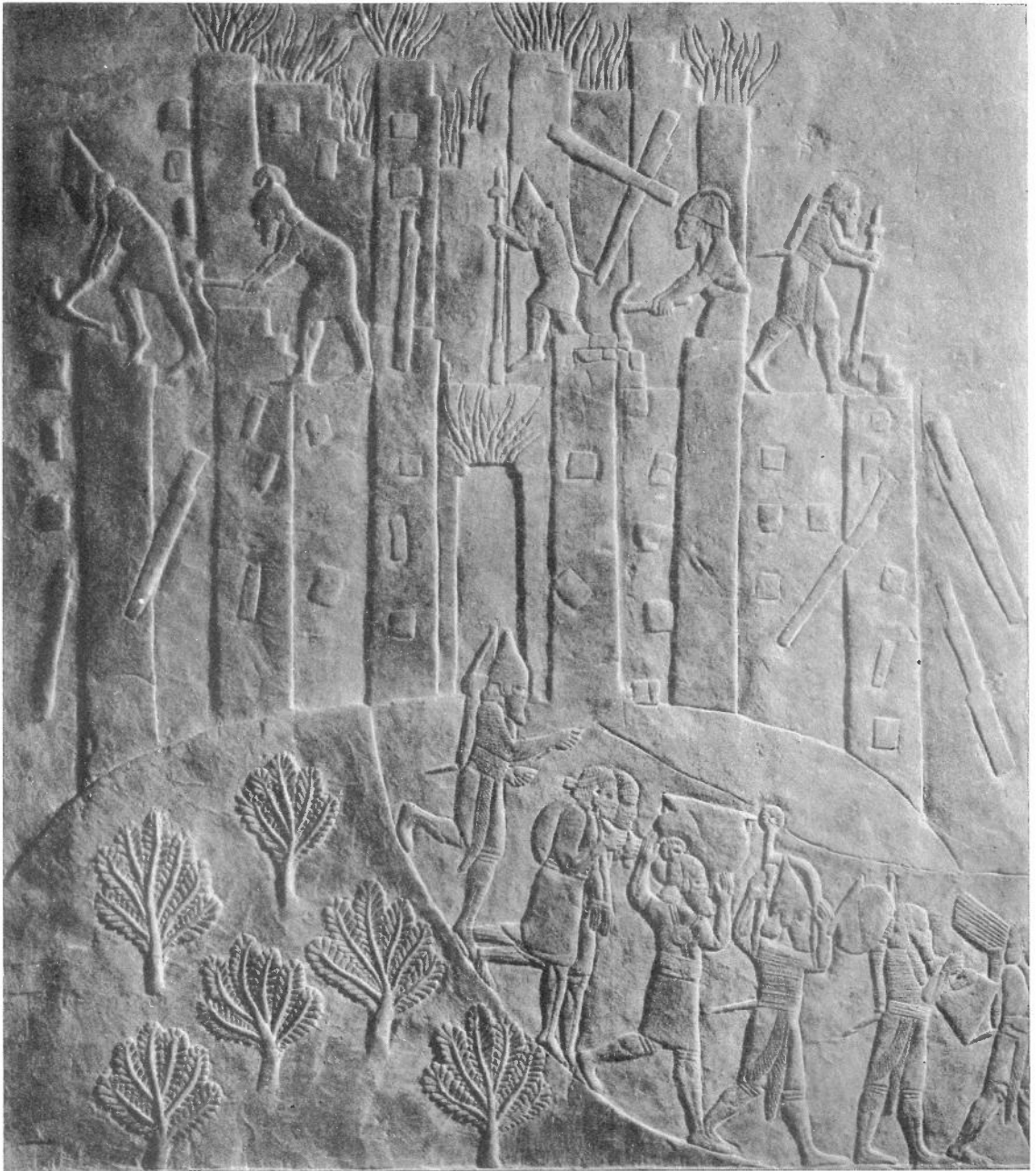
sólo de la existencia de un contingente humano, diestro en el manejo de las armas, para su reclutamiento y su integración en el servicio militar.

¹ 2 Re 23,30; 2 Cr 35,24.

4. TÁCTICA Y APROVISIONAMIENTO. En cuanto a la táctica, es muy poco lo que sabemos. La situación de Barac, en el Tabor¹ (Jue 4,12), nos introduce a creer que Sisērāʾ fue atraído hacia el centro del ejército israelita, desplegado en forma de herradura, y sucumbió así al ataque desde todos los lados, lo que provocó la confusión y la huida de sus tropas. Entonces, el empuje de Barac se dirigió por el sur hacia el Qišōn, lo que representó un gran obstáculo para los perseguidos. En la batalla de Saúl en la llanura de Yizrēʿ², con las montañas de Gelboe por fondo, el mero hecho de escoger como terreno de lucha la llanura, donde los filisteos habrían de dominar gracias a sus carros, puede ser considerado un acto de desesperación, en el que, según parece, se quiso contar con la ayuda divina, como en la batalla de Barac. Quizá Saúl escogió tan torpemente el lugar de la batalla a instancias del renacimiento profético desarrollado entonces bajo Samuel, entregado a la idea de una guerra santa.

Solución del problema táctico representado por la lucha en dos frentes, es la victoria de la mejor tropa del ejército sobre los arameos mediante un ataque rápido, para proceder luego contra los ammonitas³. En el asedio de Rabbat ʿAmmōn, los israelitas utilizaron la táctica habitual, o sea la supresión del abastecimiento de agua mediante la ocupación del manantial proveedor de la ciudad⁴. De todos modos, el asedio de Rabbat ʿAmmōn tuvo un mérito innegable, puesto que el ejército se hallaba lejos de su país de origen, con lo que la distancia hasta sus bases de aprovisionamiento había aumentado considerablemente. Un caso parecido se da en el ataque de Josafat de Judá y sus aliados edomitas contra Mēšāʾ de Moab⁵. En cuanto al período de la ocupación de Canaán, se sabe por la conquista de ʿAy que se empleaba el ardid de atraer a los defensores fuera de la ciudad con la aparente huida de los israelitas⁶.

En ciertas ocasiones debieron de celebrarse también combates individuales: así, por ejemplo, el de Goliat⁷; parecidamente, en 2 Sm 2,14 y sigs. En este caso, se habla asimismo de un recurso de la lucha personal en el que uno de los combatientes cogía a su adversario por la cabeza y le clavaba la espada en el costado⁸. Según 1Sm 17,17, las provisiones de los hombres de la milicia eran enviadas al campamento desde su casas. Esto, naturalmente, fue sólo posible en pequeñas distancias; en otros casos, los hombres hubieron de llevar consigo las provisiones o bien la milicia tenía que ser abastecida por el mismo país donde se hallaba. El AT atestigua repetidamente que las tropas móviles recibían subvenciones para su mantenimiento⁹. Para el alojamiento de la milicia se empleaban campamentos integrados por tiendas y cabañas de ramas¹⁰. La palabra *hāmīššim*, que significa «preparado para la guerra», probablemente no se refiere a la división de los contingentes en agrupaciones de cincuenta hombres, sino a la disposición en cinco campamentos¹¹, cuatro de los cuales rodeaban, según los cuatro puntos cardinales,



Relieve de alabastro del palacio de Asurbanipal, en Nínive, en el que se representa a tropas asirias especializadas en el acto de dismantelar las murallas de una ciudad elamita. (Foto *British Museum*)

la tienda de la Alianza, en tanto el quinto, el de los levitas, montaba la guardia junto a dicha tienda. Algo análogo sucedía en el orden de marcha¹². Los cinco campamentos o secciones así dispuestos fueron denominados *dégel*. Según parece, las insignias, tan significativas en el curso de la historia bélica, no figuraron entre las costumbres militares de los israelitas, a menos que puedan ser consideradas como tales los becerros

de oro (Eissfeldt). Ello explicaría la polémica de que son objeto las insignias en las profecías. Probablemente, el Arca conservada en el Templo de Jerusalén fue considerada como insignia del propio Yahweh.

¹Jue 4,12. ²1 Sm 29,1; 28,4; 31,1. ³2 Sm 10,9 y sigs. ⁴2 Sm 12,27-28. ⁵2 Re 3,4-27. ⁶Jos 8,1 y sigs. ⁷1 Sm 17,8 y sig. ⁸2 Sm 2,16. ⁹Jue 8,4-9; 1 Sm 25,18 y sigs.; 2 Sm 16,1 y sigs. ¹⁰2 Sm 11,11. ¹¹Nm 2,2-31. ¹²Nm 10,11-28.

II. TROPAS EXTRANJERAS. 1. ASIRIOS. De manera muy particular se habla de los asirios, principalmente en Isaías, que fue un excelente observador y comentarista de un extraordinario ejército. En Isaías¹ aparece avanzando sin fatigas ni relajamiento de disciplina en las marchas rápidas. Marchaba en orden de combate, con los arcos tendidos, las flechas aguzadas, impecablemente equipado y con botas². Iba acompañado por carros de guerra, de los que tiraban buenos caballos. En el momento del ataque, los soldados lanzaban el grito de guerra. Isaías dice algo sobre la composición del ejército³.

Junto a la tropa restante avanzaban y luchaban, con sus contingentes nacionales, reyes vasallos o de pequeños reinos conquistados. A pesar de tan variada composición, el ejército contaba con un mando único. El monarca asirio era famoso por su poder y su pericia. Puede allanar las fronteras de los pueblos, derribar a soberanos entronizados desde antiguo y lanzarse en pos del botín, y ello de una manera tan absoluta y cruel, que Isaías no encuentra mejor imagen para explicar el comportamiento del ejército asirio y el temor por el mismo provocado que la del pájaro que, sentado sobre sus huevos, paralizado y mudo de terror, se ve incapaz de oponerse al saqueo de su nido⁴. El mismo profeta describe un ataque del ejército asirio contra Jerusalén⁵. Los asirios avanzaron sobre Jerusalén desde el norte, ocuparon las localidades menores, dejaron atrás los bagajes que no les servían para el ataque y pernataron antes de éste para poder atacar descansados. En 2 Re 18,17-37 aparecen explicadas detalladamente las pretensiones del monarca asirio de tomar Jerusalén sin

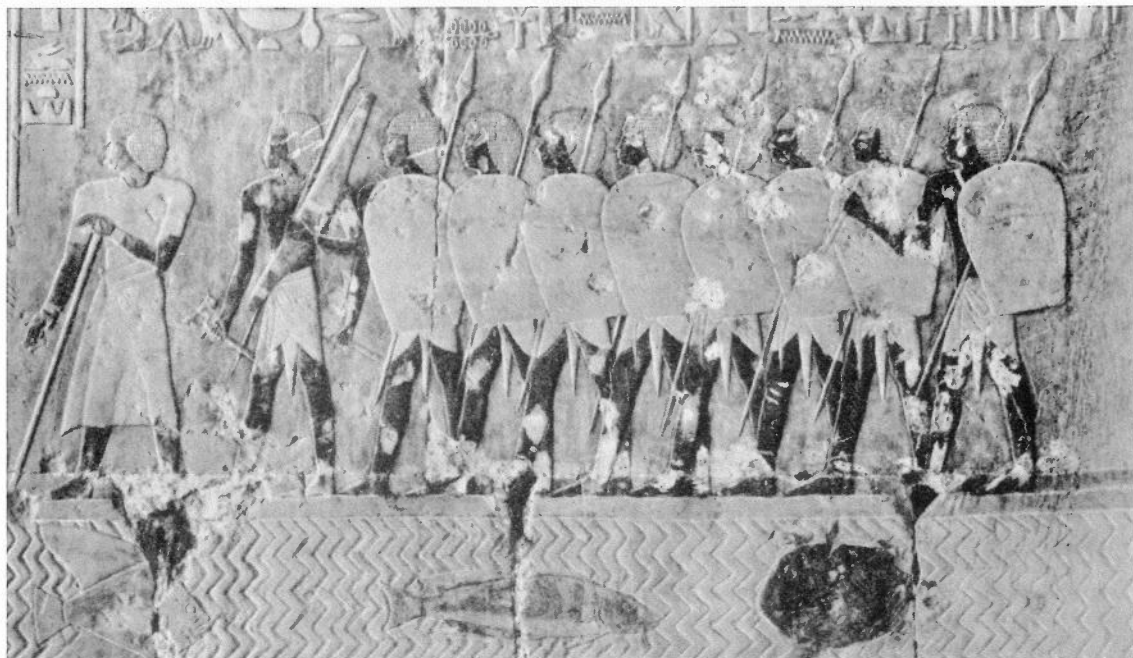
lucha⁶. En Is 37,25 y en el lugar paralelo de 2 Re 19,23 se habla de los carros de guerra asirios, así como de la técnica asiria del asedio⁷, con terraplenes, trincheras, campamentos y puestos de guardia. Estas informaciones sobre el ejército asirio concuerdan con los testimonios extrabíblicos de los textos cuneiformes e igualmente con las figuras representadas en los relieves de los palacios asirios, como también las representaciones de la puerta de bronce del rey Salmanasar en Imgūr-Bēl (Balawat).

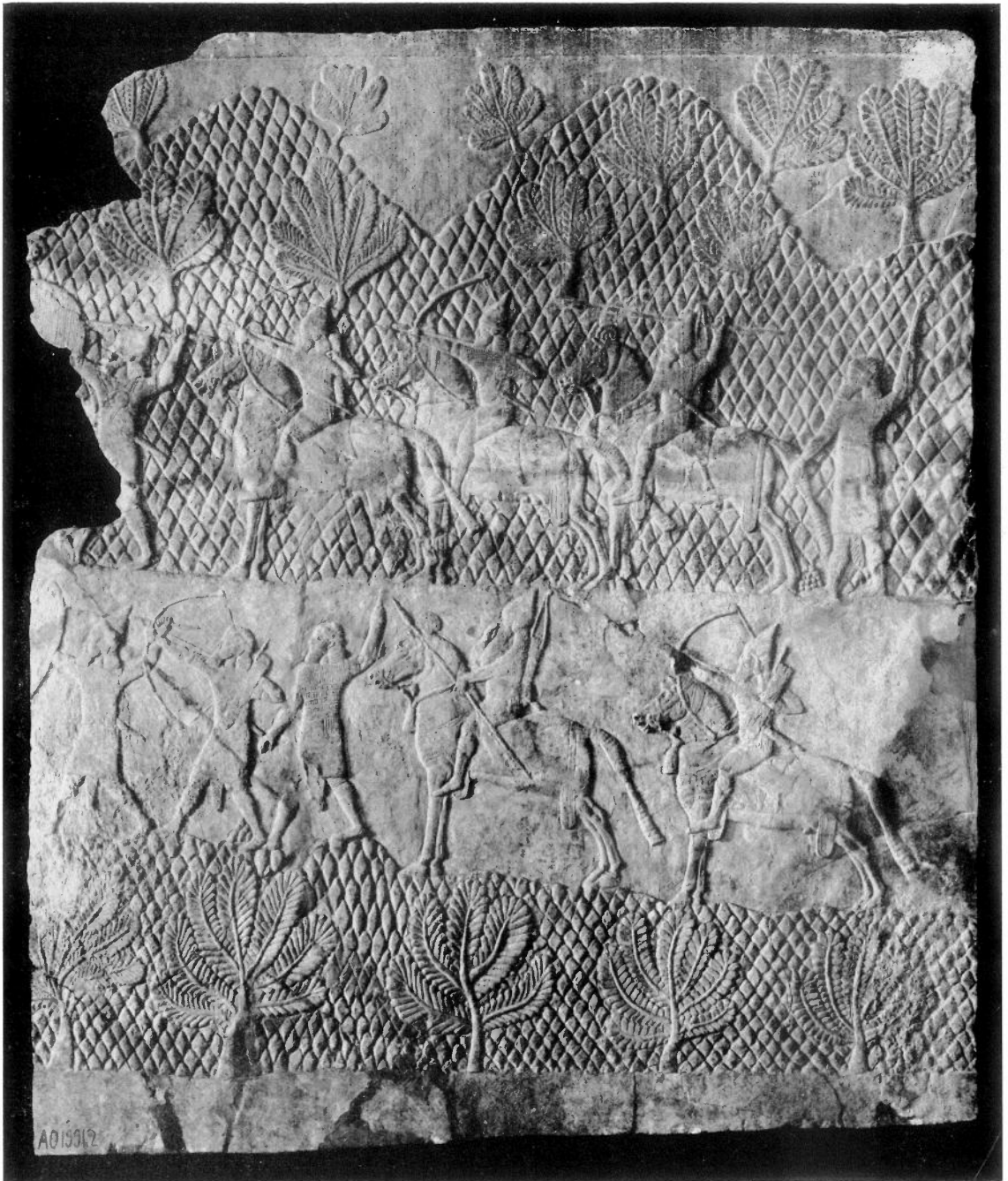
¹Is 5,26-29. ²Is 9,4. ³Is 10,5-15. ⁴Is 10,14. ⁵Is 10,28-32. ⁶Cf. Is 36,2-22. ⁷2 Re 19,32; Is 29,3; 37,33.

2. EGIPCIOS. Del ejército egipcio se habla mucho menos en el AT. En Jer 46,3-6.10 aparece descrita la caballería egipcia: los caballeros llevan coraza y yelmo; emplean como armas ofensivas lanzas y arcos, y en la defensa utilizan escudos pequeños y grandes. Se habla asimismo de carros. Los caballos y carros de guerra egipcios constituyen para Egipto artículos de exportación¹; caballos y carros son también mencionados en Éxodo². De los arqueros egipcios se trata en relación con el fracaso que resultó para Josías la desafortunada batalla de Megiddo³.

Para completar las noticias que hallamos en el AT, debemos acudir de nuevo a las informaciones egipcias correspondientes a las diversas dinastías y particularmente a los reinados de Thutmosis III y Ramsés II. Estas informaciones nos presentan a un ejército perfectamente organizado, integrado por especialistas en diversos tipos de armas, entre los cuales formaban un cuerpo singularmente destacado los conductores de ca-

Expedición egipcia al país de Punt (Somalia). El jefe se dirige al frente de los soldados negros hacia el país del incienso. Relieve del templo de la reina Hatšepsut, muro meridional de la primera terraza, en Deir el-Bahari. (Foto Lehnert & Landrock, El Cairo)





Infantería y caballería del ejército asirio, apoyándose mutuamente durante un combate. Relieve de alabastro del palacio de Asurbanipal, en Nínive. (Foto Museo del Louvre)

ros de combate. Los arqueros egipcios eran también famosos. En cuanto a los movimientos tácticos nos informan particularmente las noticias referentes a la batalla de Cades en Siria.

¹1 Re 10,28-29; Dt 17,16. ²Éx 15,4.19.21; cf. Is 31,1. ²Cr 35,24.

3. BABILONIOS. Los babilonios que, al principio del siglo VI A.C., tanto preocuparon a los judíos, aparecen escasamente mencionados, en cuanto a su organización militar, en el AT; igualmente escasas son las noticias procedentes de las mismas inscripciones reales babilónicas. Pero supuesto que el imperio babilónico recogió

la herencia de los asirios, debemos opinar parecidamente sobre su organización militar, sus armas y su arte de hacer la guerra, también con arcos, hondas, lanzas y espadas. Acerca de los asedios de Jerusalén por los babilonios aparece mencionada la circunvalación¹. La persecución de Sedecías hasta la depresión del Jordán supone la existencia de una caballería babilónica².

¹2 Re 25,1; Ez 4,1-3. ²2 Re 25,5.

4. FILISTEOS. En el AT se habla a menudo del ejército filisteo. Goliat, como combatiente individual, es descrito en 1Sm cap. 17 con su armadura, en la cual figuran el casco, la coraza y las grebas; en cuanto a armas ofensivas utilizaba el venablo y la espada. Además, le acompañaba un escudero. En 1Sm 13,5 se habla de carros de guerra filisteos y, en 1Sm 31,3, de arqueros de la misma nacionalidad. Respecto de la organización militar de los filisteos, sabemos por 1Sm cap. 29 que los reyes de las ciudades o comandantes se reunían con su ejército ordenado en grupos de cien y mil hombres en un lugar determinado, desde el cual se dirigían al campo de batalla; ello permitía excluir del conjunto del ejército a la gente no grata o irresponsable (David).

5. CANANEOS. En cuanto a las luchas entre Israel y los cananeos, conocemos por la fuente principal¹ que éstos poseyeron carros de guerra de hierro, los cuales, en el período de la ocupación de Canaán, habían impedido a las tribus la conquista de la llanura costera y la de Yizrē'ē². Según Jue 4,13, Sisērā³ debió de alinear contra Bārāq 900 carros de guerra, que por algún motivo no habían de llevar plenamente a cabo su misión, puesto que la victoria fue para los israelitas. El empleo de los carros de guerra supone la existencia de arqueros; la infantería debió de contar con las armas habituales: espadas, venablos, arcos, hondas y mazas.

¹Jue caps. 4-5. ²Jue 1,19.

Bibl.: G. B. GRAY, *The Meaning of the Hebrew Word «Dégel», en JQR*, 11 (1899), págs. 92-101. J. HUNGER, *Heerwesen und Kriegsführung der Assyrier auf der Höhe ihrer Macht, en AO*, 12,4 (1911). B. MEISSNER, *Babylonien und Assyrien*, I, Heidelberg 1920, págs. 80-114. H. BONNET, *Die Waffen der Völker des Alten Orients*, Leipzig 1926. J. ABRAHAMS, *Campaigns in Palestine*, 1927. M. LÖHR, *Ägyptische Reiterei im Alten Testament, en OLZ*, 31 (1928), págs. 922-928. K. GALLING, *Die israelitische Staatsverfassung, en AO*, 28, 3/4 (1929). E. AUERBACH, *Kriegswesen, en EJud*, X, Charlottenburg 1934, págs. 422-434. E. JUNG, *Der Wiederaufbau des Heereswesens des Reiches Juda unter Josia, en BWA(N)T*, 4,23 (1937). A. VON PAULIKOSKI-CHOLEWA, *Die Heere des Morgenlandes. Militärische Beiträge zur Geschichte des nahen und fernen Orients*, Berlin 1940. O. EISSFELDT, *Lade und Stierbild, en ZAW*, 58 (1940-1941), págs. 190-215. H. VON DEINES, *Die Nachrichten über das Pferd und den Wagen in den ägyptischen Texten, en MIOJ*, 1 (1953), págs. 3-15. J. VAN DER PLOEG, *Les ésoferim d'Israël, en OTS*, 10 (1954), págs. 185-196. E. A. SPEISER, *Census and Ritual Expiation in Mari and Israel, en BASOR*, 149 (1958), págs. 17-25. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, II, Paris 1960, págs. 9-86. R. D. BARNETT, *Assyrische Palastreliefs*, Praga, s. f.

H. BARDTKE

°EKĀH. En el canon de la Biblia hebrea, se llama así al libro de las → **Lamentaciones** de Jeremías, de la primera palabra del mismo, según es costumbre en el T. M.

°ĒL (ac. *ilu*; ár. *ilāh*; ugar. °l). Es la primitiva designación de la divinidad en las lenguas semíticas, excepto el etiópico.

1. ORIGEN. Se ha querido relacionar con la raíz heb. °ul («ser fuertes»), y así °Ēl podría relacionarse con la fortaleza, señorío y preeminencia (Gessenius). Los LXX parecen hacerse eco de esa interpretación al traducir frecuentemente °Ēl por ó ισχυρός y παντοκράτωρ. No obstante, esta etimología no es compartida por muchos filólogos que proponen otras no más seguras, como la de relacionar el nombre °Ēl con la partícula heb. °el, y entonces la divinidad sería como el punto de atracción *hacia* la que convergen los deseos y ansiedades de sus fieles. Con todo parece que °Ēl en una época primitiva fue el nombre *propio* de la divinidad para convertirse después en apelativo.

2. USO DE LA BIBLIA. Suele aparecer con sentido apelativo y se aplica también a los falsos dioses. Cuando se aplica al Dios de Israel va determinado por un calificativo: °Ēl hay, «Dios viviente»¹, °Ēl °elyōn, «Dios Altísimo»², °Ēl °ōlām, «Dios eterno»³ y °Ēl °elim, «Dios de los dioses»⁴. A veces es precedido del artículo, hā-°Ēl, «el Dios por excelencia»⁵, y en la literatura poética aparece como abreviación del °Ēlōhim⁶. Aparece también en la época patriarcal unido a Šadday⁷, es decir, «omnipotente».

¹Sal 42,3; 84,3. ²Gn 14,18. ³Gn 21,33. ⁴Dan 11,36. ⁵Sal 58,18; Is 42,5. ⁶Job 5,18; 8,5; Sal 10,11; 16,1; 17,6. ⁷Gn 17,1; 28,3; 35,11; 43,14; 49,25.

3. COMO COMPONENTE EN LOS NOMBRES PROPIOS. Figura al principio o al fin de muchos nombres teóforos como Eleazar, Elcana, Israel, Ezequiel, Daniel, etc. En los nombres arameos encontramos una composición semejante: Qemuel, Tabeel¹. En asirobabilónico son frecuentes los nombres teóforos a base de *ilu*: Ilubani, Ibassilu, etc. En los textos fenicios °Ēl aparece como una divinidad particular y, en los ugaríticos (Ras Šamrah). °Ēl es el dios principal, padre de Bá'al. En onomástica sudarábica es muy frecuente el componente °Ēl, de tal forma que no pocos autores creen que °Ēl fue la primitiva divinidad única de los pueblos de Arabia. En las cartas del Tell el-'Amārnā encontramos nombres teóforos como Il-milki, Ben-il, Yabni-il, etc. Se puede, pues, concluir que °Ēl o Il aparece en el fondo primitivo de todas las lenguas semíticas como nombre propio de la divinidad o como apelativo.

¹Is 7,6.

Bibl.: M. J. LAGRANGE, *Études sur les religions sémitiques*, Paris 1905, pág. 701. DB, II-2, cols. 1627-1629. J. HEHN, *Die biblische und die babylonische Gottesidee*, Leipzig 1913. W. GESSENIUS, *Hebräisches Wörterbuch*, 17.^a ed., Leipzig 1921. W. VON BAUDISSIN, *Kyrios*, III, Giessen 1929. W. EICHRODT, *Theologie des AT*, Leipzig 1933. H. BAUER, *Die Gottheiten von Ras Šamra, en ZAW*, 51 (1933), págs. 81-101. D. NIELSEN, *Ras Šamra, Mythologie und biblische Theologie*, Leipzig 1936. R. DE VAUX, *Les textes de Ras Šamra et l'Ancien Testament, en RB*, 46 (1937), págs. 527-555. É. DHORME, *Le religion des Hébreux nomades*, Bruselas 1937. A. BEA, *Ras Šamra und das AT, en Bibl*, 19 (1938), págs. 435-453. HAAG, cols. 370-372. O. EISSFELDT, *El im ugaritischen Pantheon*, Berlin 1951.

M. GARCÍA CORDERO

°ĒL BĒRĪT (Βασιληερείθ; Vg. *fanum dei sui Berith*). Divinidad que reverenciaban los siquemitas¹. → **Bá'al Bērīt**.

¹Jue 9,46.

•**EL BĒT 'ĒL** (Βαῖθ ἑλ; Vg. *Domus Dei*). Nombre dado por Jacob al altar que construyó en Betel, a su vuelta de Mesopotamia, para conmemorar la visión divina que le confirmó las promesas hechas a Abraham.

Gn 35,7; cf. 28,10 y sigs.

•**EL 'ĒLŌHĒ YISRĀ'ĒL** («'Ēl [el Poderoso] Dios de Israel», cf. *infra*; καὶ ἐπεκαλέσατο τὸν Θεὸν Ἰσραήλ; Vg. *fortissimum Deum Israel*). Nombre del altar que Jacob erigió en el terreno de los alrededores de Siquem que había comprado¹. La etimología del nombre es insegura y se ha propuesto agregar tras 'Ēl la palabra *bērit*, «pacto», que tal vez fue parte del nombre primitivo. El resultado de la adición sería 'Ēl Bērit 'Ēlōhē Yisrā'el («llamó Dios de la alianza al Dios de Israel»).

¹Gn 33,20.

Bibl.: A. CLAMER, *La Genèse*, en *La Sainte Bible*, I, 1.^a parte Paris 1953, págs. 400-401.

G. SARRÓ

•**EL 'ELYŌN** («Dios Altísimo»; ὁ Θεὸς ὁ ὕψιστος; Vg. *Deus Altissimus*). Dios supremo, adorado por el rey-sacerdote Melquisedec¹. El nombre fue conocido de los fenicios y es indicio de una tendencia mono-teísta.

¹Gn 14,18.

•**EL PĀ'RĀN** («terebinto de Pā'rān»; ἡ τερέβινθος τῆς Φαράν; Vg. *Pharan*). El punto más meridional que alcanzaron Kēdōria'ōmer y sus aliados en su expedición contra Palestina¹. No ha sido claramente identificado ni su situación resulta muy precisa. Probablemente se trata de un oasis próximo al golfo de 'Aqabah, en la ruta caravanera que llevaba a Egipto². No está probado que sea el nombre original de 'Ēlat, sobre todo si se considera que no es muy plausible que los reyes confederados aspirasen a asegurar la comunicación marítima con el sur de Arabia, y fuesen a 'Ēlat con tal fin.

¹Gn 14,6. ²Cf. 1 Re 11,18.

Bibl.: SIMONS, §§ 358, 837.

M. GRAU

•**ĒL ŠADDAY**. El nombre de Šadday aparece, sobre todo en el libro de Job, con carácter marcadamente arcaizante y en la historia patriarcal¹, y es raro en el resto de los escritos del AT. En la teofanía de Éx 6,3 se dice que Dios se manifestó a los patriarcas bajo el nombre de Šadday². Los LXX suelen traducir este misterioso nombre por παντοκράτωρ, el *Omnipotens* de la Vg. Y por eso se suele relacionar este nombre divino con la raíz heb. *šādad* («ser fuerte, poderoso»). Los modernos lexicólogos buscan hoy día otras posibles raíces, como el asirio *sadu* («monte»), y entonces Šadday sería como un adjetivo: el «Dios de la montaña», y en este supuesto se le relaciona con el olimpo sumerio que se localizaba en una zona montañosa. No faltan quienes prefieren relacionarlo con la raíz *šdh* («ser húmedo»), y entonces sería el Dios de la fertilidad, o con *šd'* («arrojar»), y en ese caso sería el Dios que arroja los rayos en

la tempestad. Pero ninguna de estas últimas suposiciones parece tener base científica y las más aceptables parecen las dos hipótesis primeras.

¹Job 17,1; 28,3; Gn 49,25. ²Gn 35,11; 43,14; 48,3.

Bibl.: J. M. LAGRANGE, *Études sur les religions sémitiques*, Paris 1905, págs. 70-71. É. DHORME, *La religion des Hébreux nomades*, Bruselas 1937, págs. 342-344. HAAG, col. 1472.

M. GARCÍA CORDERO

ELA (heb. 'ēlāh, «roble»? «Dios»?; Ἠλᾱ; Vg. *Ela*). Soberano del reino del Norte, hijo y sucesor de Baasa. Estableció su capital en Tiršāh e imitó la conducta culpable de sus padres. Reinó dos años, según el cómputo oficial de la SE; su gobierno parece corresponder más exactamente a los años 886-885 A.C. Le mató uno de sus oficiales superiores, llamado → **Zimrí**, cuando se embriagaba en casa de su mayordomo 'Aršā, mientras sus tropas sitiaban Gibbētōn. Con él perecieron no sólo sus parientes, sino cuantos por lazo de amistad hubieran podido vengarle. El regicidio ocurrió en el vigésimo quinto año del reinado de Asa, monarca de Judá¹.

¹1 Re 16,8-14.

Bibl.: NOTH, 136, págs. 38,90. G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, págs. 1-2.

R. SÁNCHEZ

•**ĒLĀ'** (et. cf. *infra*; Ἠλᾱ; Vg. *Ela*). Padre de Šim'ī, uno de los doce gobernadores o prefectos de Salomón¹. Se ha querido ver en el nombre un paralelo del acádico *i-la-a*, y también se ha considerado como una abreviatura de 'Ēlōhīm («Dios»), provisto del afixo -ā'. Se encuentra en uno de los óstraca de Samaría.

¹1 Re 4,18.

Bibl.: K. L. TALLQVIST, *Assyrian Personal Names*, Helsingfors 1918, pág. 95. NOTH, 131, págs. 38, 236. D. DIRINGER, *Le iscrizioni antico-ebraiche palestinesi*, Florencia 1934, pág. 31. *Miqr.*, I, col. 292.

C. COTS

•**EL'ĀD** («Dios atestiguó»; Ἐλεᾱδ; Vg. *Elad*). Descendiente de Efraím. Según el T. M. fue hermano de Šūtēlah¹, pero la Vg. y algunos intérpretes consideran que fue hijo suyo. Con su hermano 'Ēzer, pereció a manos de los habitantes de Gat durante una expedición en la que intentaron apoderarse del ganado de los filisteos. Uno de los elementos que forman el nombre ('dh o 'd) se encuentra no sólo en otros onomásticos hebreos ('El'ādāh, 'Iddō, etc.), sino también en los papiros de Elephantina ('dyh), en los sellos de Bēt Šēmeš ('d'l) y en las inscripciones sudarábigas ('idā, 'idda, etc.).

¹1 Cr 7,20-22.

Bibl.: NOTH, 172, pág. 237. D. DIRINGER, *Le iscrizioni antico-ebraiche palestinesi*, Florencia 1934, págs. 129, 134-135. G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, págs. 157, 241, 268. *Miqr.*, I, col. 368.

J. GRAU

•**EL'ĀDĀH** («Dios adornó»; Ἐλαδᾱ; Vg. *Elada*). Efraimita, hermano o hijo de Šūtēlah (→ 'El'ād).

1 Cr 7,20.

Bibl.: NOTH, 173, pág. 182. → 'El'ād.

‘ĒLĀH («roble»? «Dios»?; ῥηλά; Vg. *Ela*). Nombre de cuatro personajes bíblicos:

1. (ῥηλάς). Idumeo, jefe de tribu o de familia (heb. *‘allūf*)¹. Se tiende a reconocer en él un nombre de lugar, es decir, → ‘Ēlāt.

2. Padre de Oseas, último rey de Israel².

3. (ῥηλά). Hijo de Caleb y nieto de Yēfunneh³. La mención genealógica discrepa de otras denominaciones del mismo tipo sobre el padre y el abuelo⁴, y se ha intentado enmendarla por medio de distintas correcciones textuales; mas puede explicarse atendiendo a la fusión y las relaciones de los calebitas con la tribu de Judá.

4. (ῥηλώ). Hijo de ‘Uzzi y jefe de una familia benjaminita que moró en Jerusalén en tiempos de Nehemías⁵.

¹Gn 36,41; 1 Cr 1,52. ²Re 15,30; 17,1; 18,1.19. ³1 Cr 4,15. ⁴Nm 32,12; Jos 14,6; Jue 1,13; 1 Cr 1,36. ⁵1 Cr 9,8.

Bibl.: NOTH, 136, págs. 38,90. G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, págs. 1-2. A. CLAMER, *La Genèse*, en *La Sainte Bible*, I, París 1953, pág. 417.

R. SÁNCHEZ

Estatua de bronce de la reina elamita Napir-Ašū, esposa de Untaš-Gal, con una inscripción en lengua elamita. (Foto Museo del Louvre)



‘ĒLĀH (heb. *‘ēmeq hā-‘ēlāh*). Famoso valle, llamado en español del → Terebinto, en el que los israelitas acamparon durante su guerra contra los filisteos¹.

¹1 Sm 17,2.19; 21,9.

ELAI (Ἐλαία; Vg. *Elai*). Hombre de la tribu de Simeón, antepasado de Judit.

Jdt 8,1.

‘EL‘ĀLĒH (et. ?; Ἐλεαλή; Vg. *Eleale*). Ciudad de Moab, restaurada por la tribu de Rubén. Los rubenitas y gaditas la solicitaron a Moisés, junto con otras nueve poblaciones, que estaban enclavadas en lugares ricos en pastos¹. El nombre aparece también con la grafía de ‘El‘ālē². En tiempos de Isaías y Jeremías pertenecía a los moabitas y se cita simultáneamente con Ḥešbōn³. En el siglo IV D.C. era aún una importante aldea situada a algo más de una milla de Esbous (Ḥešbōn). Se llama en la actualidad el-‘Āl, lugar arruinado que frecuentan los beduinos, a 3 km al norte nordeste de Ḥesbān. Se conservan en él restos de muros de la edad de Bronce, cerámica moabita decorada del Hierro I y huellas de la época helenística, romana y árabe. En la Edad Media los cristianos la llamaron Helehet y La.

¹Nm 32,3.37. ²Nm 32,37. ³Is 15,4; 16,9; Jer 48,34.

Bibl.: EUSEBIO, *Onom.*, 84,10. ABEL, II, pág. 312. *Miqr.*, I, col. 371. SIMONS, §§ 309, 1252, 1387.

T. DE J. MARTÍNEZ

‘ĒLĀM (cf. ac. *elamtu*, «altiplanicie»; Αἰλᾶμ; Vg. *Aelam*). Nombre, al parecer tribal, de cinco (?) personas mencionadas en el AT en la época del regreso de la Cautividad babilónica (sobre el hijo de Sem, → *Elam*):

1. Hijo de Šāšāq y descendiente de Benjamín¹.

2. (Ἰωλᾶμ [BJ]). Levita descendientes de Coré y portero del Templo en la época de David. Fue el quinto hijo de Mešeleyāhū².

3. (Μαλᾶμ [BJ]). Jefe de una familia, cuyos descendientes volvieron de Babel en número de 1254³. Posteriormente, con Esdras regresaron 70 hombres de la misma estirpe al mando de Yīša‘yāh (ῥηλάμ [AJ], ῥηλά [BJ]; Vg. *Alam*)⁴. Uno de los «hijos» de ‘Ēlām, llamado Šekanyāh, colaboró con Esdras en la restauración del culto (heb. k. *‘ēwlām*)⁵, y seis de ellos tuvieron que divorciarse de sus mujeres extranjeras⁶. La familia estuvo representada en la firma de la renovación del pacto con Yahweh⁷.

4. (ῥηλαμάρ, ῥηλαμαάρ). Otro jefe de familia, cuyos descendientes, en número igual al anterior, regresaron con Zorobabel de la Cautividad. No cabe duda de que es distinto del anterior, pues el T. M. reza «otro ‘Ēlām»⁸. Es, en realidad, un lugar identificado con Beit ‘Ālām, población situada al norte de Hebrón.

5. Sacerdote del tiempo de Nehemías que tomó parte en la dedicación de la muralla de Jerusalén⁹.

¹1 Cr 8,24. ²1 Cr 26,3. ³Esd 2,7; Neh 7,12. ⁴Esd 8,7. ⁵Esd 10,2. ⁶Esd 10,26. ⁷Neh 10,14. ⁸Esd 2,31; Neh 7,34. ⁹Neh 11,42.

Bibl.: NOTH, 1061, pág. 253. A. MÉDEBIELE, *Esdras-Néhémie*, en *La Sainte Bible*, IV, París 1952, pág. 290.

J. A. G.-LARRAYA



Soldado elamita. Relieve en piedra caliza procedente de Susa, obra de fines de II milenio A. C., acompañado de una inscripción en lengua anzania. (Foto Museo del Louvre)

ELAM, ELAMITAS. *Nombre.* El heb. *‘ēlām*¹ procede del elamita *hal (t)am* (< sum. *elam*)^A o *hal(t)amti*, a través del ac. *elamtu* (con sumerogramas, *NIM* o *NIM.MA*^B, ambos usados en Mari)^C. La primera consonante original era *g*, lo que explica tanto la transcripción cuneiforme con *h* o con *e* como el paso a *‘* en semítico noroccidental tardío^D. En el AT, Elam aparece como hijo primogénito de Sem, a modo de epónimo de los elamitas.

^AA. POEBEL, en *AJSL*, 48 (1931), págs. 20-26. ^BCf. *RLA*, II, pág. 324. ^CVéase *ARM*, XV, págs. 87, 124. ^DCf. W. F. ALBRIGHT *BASOR*, 88 (1942), pág. 34.

¹Gn 14,1,9; Is 11,11; 21,2; Jer 25,25; 49,34 y sigs.; Ez 32,24; Dan 8,2.

1. **GEOGRAFÍA.** El país de Elam ocupa la llanura del sudoeste de Irán, junto al golfo Pérsico, pero su influencia se extiende hasta la altura de Hamadán e Ispahán al norte y nordeste. Los antiguos reyes usan el título

de «Rey de Anšan y Šušun (Susa)». Otras ciudades célebres son: Barahse, Awan, Hapirti (antes Simaš/Si-maške, más tarde Ayapin), Liyan (junto al golfo, en el Bushire actual), etc.^A

^AF. W. KÖNIG, en *RLA*, II, págs. 324-325.

2. **HISTORIA.** No se conoce el origen de los elamitas. Se ha observado la semejanza de la cultura protoelamita con la sumera: ¿pudo haber sido Elam un puente en la migración sumera *si* ésta procede del este?^A. A principios del III milenio — período de Ĝemdet Našr en Mesopotamia — aparece en el sudeste de Irán (en Susa y luego en Siyalk) una escritura protoelamita, semipictográfica, aún no descifrada^B. Las influencias mesopotamias son ya muy marcadas.

Un poco más tarde, Elam entra de lleno en la historia, gracias a sus propios monumentos y a las fuentes babilonias, que se ocupan de los pueblos fronterizos

del este (elamitas, casitas, Lullubi y guteos). Se menciona a los elamitas en los textos presargónicos de Lagash, etc. Los representantes de la dinastía de Sargón de Accad (ca. 2360-2180) someten sólo con dificultad a sus enemigos orientales. Naram-Sin se llama «rey de las Cuatro Regiones» (Elam, Sumer, Subartu y Amurru)^C. En Elam se adopta el acádico, y aparecen nombres propios de cuño semítico. Pero a la muerte del rey precitado, el elamita Puzur (escrito *BÁ.ŠÁ*) Inšušinak se independiza e invade Babilonia. Los jefes elamitas se dan el título de *sukkal* o *sukkalmahhu*^D, atestiguado todavía en los textos de Mari^E.

Tras un silencio no muy prolongado — causado por las invasiones de los lullubi y guteos —, reaparecen los elamitas durante la hegemonía de ^UUr III, o sea en torno al 2000. Dependen de Summer; de ahí que el arte elamita reciba una impronta mesopotámica.

Elam, no obstante, busca la autonomía. Cuando el ocaso de ^UUr III con Ibbi-Sin, Elam es un estado fuerte, cuya alianza — ante la amenaza del amorreo Išbierra (mediados del siglo xx a.c.) — es solicitada por el decadente rey sumero^F. ^UUr cae (ca. 1955) e Ibbi-Sin termina sus días exilado en Elam^G.



Fragmento de la estela del soberano elamita Untaš-Gal. Procedente de Susa. La obra es del siglo xiv a.c. (Foto Museo del Louvre)

^ACf. H. SCHMÖKEL, *Das Land Sumer*, Stuttgart 1956, pág. 49. ^BVéase W. HINZ, *Zur Entzifferung der elamischen Strichschrift*, en *Iranica Antiqua*, 2 (1962). ^CH. SCHMÖKEL, *Geschichte des Alten Vorderasien*, Leiden 1957, pág. 41 y sigs. ^DCf. *RLA*, II, págs. 325-326. ^E*ARM*, II, n.º 121,5; 72,29; 73,28; IV, n.º 20,29, etc. (*sukkal*). ^FH. SCHMÖKEL, *Das Land...*, pág. 76. ^GSobre las relaciones entre Elam y ^UUr, y el fin de Ibbi-Sin, cf. H. SCHMÖKEL, *Geschichte...*, págs. 62-63.

3. ELAM EN EL II MILENIO. En la época amorrea (desde ca. 1550), Elam presiona sobre la Mesopotamia meridional. Rim-Sin controla el poderoso reino de Larsa, que sólo con Hammurabi (1728-1686) es anexionado a Babilonia (1698) (→ **Babilonia**, § 3, b). A mediados del siglo xviii el elamita Kudurmabug — llamado «padre» del país de Yamutbal — ocupa a Larsa, en la que van a reinar sus dos hijos Wrad-Sin (ca. 1770-1759), que se proclama «pastor» del dios Enlil, «rey de Sumer y Acad», y Rim-Sin (ca. 1758-1698), uno de los reyes de mayor prestigio internacional, según lo atestiguan los archivos reales de Mari^A. En un momento de su carrera político-militar domina a Sumer y Accad — excepto Babilonia —, y realiza grandes obras para el desarrollo económico del país (construye diques, un canal que une a Lagash con el mar, etc.)^B. Su estrella iba a desaparecer pronto, pues Hammurabi de Babilonia lo venció en 1698. Pero Elam significó mucho en el siglo xviii — el gran siglo del Creciente Fértil. En efecto, los textos de Mari nos han dejado constancia de frecuentes relaciones comerciales entre Elam y el Occidente asiático^C. Nada extraño, por tanto que la Biblia mencione a un rey elamita (Kudur-Lagamar, vocalizado despectivamente Kēdōrlā'ōmer)^D, aunque la escasa información nos impide identificarlo^D. Albright ha querido ver — sin argumentos decisivos — en el ^UAmrāfel de Gn 14,1 a Emutbal (< Yamutbalum), nombre de una tribu y región, de la que era oriundo Kudurmabug (cf. *supra*)^E.

Con el advenimiento de los casitas — montañeses venidos de Irán — en Babilonia, los elamitas se oscurecen momentáneamente, pero sólo para renacer a un verdadero apogeo, en los siglos xiii-xii, con Untaš-Gal (así debe leerse Untaš-GAL, interpretado antes como Untaš-Humban)^F, y, sobre todo, con Šutruk-Nahhunte y sus hijos Kutir (Kudur)-Nahhunte II y Šilhak-Inšušinak (siglo xii). Šutruk-Nahhunte invade la Babilonia

casita, conquistando Sippar, Nippur, Dur-Kurigalzu, Upe, Ešnunna, Accad y la ciudad de Babilonia, de la que transporta a Susa, a guisa de trofeo, la estela del Código de Hammurabi. Estos reyes elamitas terminan con la dominación casita y extienden increíblemente su control hasta el Zeb superior (cerca de Mosul) y sobre los Zagros iraníes⁶. Renace la lengua elamita y la escritura protoelamita. Mas al subir al trono de Babilonia Nabucodonosor I (ca. 1128-?), los elamitas van al oaso. En el altiplano iraní, entre tanto, progresa la industria del metal (cf. los bronceos del Luristán)⁷, que provoca provechosas relaciones comerciales con el exterior.

Por tres siglos (ca. 1100-750) se carece de noticias sobre el otrora poderoso estado iraní. Es la edad oscura de Elam, causada tal vez por la entrada de grupos étnicos nuevos, como arameos y protopersas. Pero en el siglo VIII, en plena era asiria, la fuerza latente de Elam resurge incontenible. Humbanigaš derrota a Sargón II en Dér (720) (→ Asiria) y en el 710 acoge al enemigo fugitivo de Sargón, Mardukapaliddina (el Mé-ródak Bal'ādān de la Biblia)⁸, príncipe arameo-caldeo de Bit-Yakini, junto al golfo Pérsico. También Senaquerib (704-681) ve frenadas — sobre todo por Hallušu — sus aspiraciones sobre Babilonia¹, pero logra sobreponerse. Con la conquista de Susa por Asurbanipal (668-627) en el año 639, Elam termina prácticamente su inestable historia milenaria, para desembocar luego en el naciente imperio persa-aquemenida. Asiria, pues, a sólo un cuarto de siglo de su propio hundimiento (612 y 609), es responsable de la desaparición de Elam, el más antiguo enemigo de Babilonia...

El recuerdo histórico de Elam queda después en el nombre de la provincia parta de Elimaide y en el gentilicio ἐλαμίται de Act 2,9.

⁶G. DOSSIN, *Les archives épistolaires du Palais de Mari*, en *Syr*, 19 (1938), págs. 105-126. ⁷Cf. las fórmulas anuales, en *RLA*, II, pág. 161. ⁸H. CAZELLES, en *DBS*, VII (1961), cols. 136-137. W. F. LEEMANS, *Foreign Trade in the Old Babylonian Period*, Leiden 1960, págs. 133-141, 175. Véase *ARM*, II, n.º 121-125; 72,6-17; IV, n.º 20,15 y sigs.; V, n.º 30. ⁹Cf. F. CORNELIUS, *Genesis XIV*, en *ZAW*, 72 (1960), págs. 1-7; sobre una antigua identificación con Kudur-Nahhunte, cf. W. F. ALBRIGHT, en *BASOR*, 88 (1942), pág. 33 y sigs. ¹⁰W. F. ALBRIGHT, en *BASOR*, 163 (1961), pág. 49, n.º 67. ¹¹R. LABAT, en *Or*, 30 (1961), pág. 421; sobre el zigurat erigido por Untaş-Gal en Dur-Untaş (actual Tchoga-Zanbil), cf. R. GHIRSHMAN, en *RA*, 49 (1957), págs. 1-9. ¹²*RLA*, II, págs. 332-334. ¹³R. GHIRSHMAN, *Iran*, Harmondsworth 1961, págs. 99-106, propone una fecha demasiado baja (siglos VIII-VII o después). ¹⁴*RLA*, II, págs. 335-3. H. SCHMÖKEL, *Geschichte...*, págs. 272-273.

¹⁵Gn 14,1,9. ¹⁶Is 39,1; 2 Re 20,12 (Bērōdak).

4. RELIGIÓN. De la religión elamita poco se sabe. A través de la onomástica real podemos colegir que las divinidades más populares eran Humban y Gal¹⁷, que aparecen además en una tablilla de Tchoga-Zanbil (Dur-Untaş), así como Nahhunte e Inšušinak (mejor Inšušnak), dios supremo del panteón elamita. Aparece con frecuencia en los textos junto a su paredro Šala. Como sucedía con los otros pueblos del Creciente Fértil o de su periferia, los elamitas reconocían ampliamente el panteón mesopotámico. Se conocen también Kiririša, diosa de la fertilidad (la Nanaia de la época parta), venerada en Liyán; Pinikir «la de las montañas»¹⁸, Lagamar (?), etc.

¹⁹Cf. R. LABAT, en *Or*, 30 (1961), pág. 421. ²⁰Sobre su templo en Dur-Untaş, cf. R. GHIRSHMAN, *Temples and Palaces of the Elamites: New Finds at Tchogha Zanbil*, en *ILN*, 13 (junio 1959), págs. 1025-1027.

5. LENGUA. La sencilla lengua elamita — ni semítica, ni indoeuropea¹⁹, pero escrita en cuneiforme —, con parte del silabario acádico²⁰, pervive en la época persa. Su conocimiento es aún parcial, si bien el material epigráfico ha crecido notablemente en los últimos años. Al lado de las ya conocidas inscripciones reales (generalmente trilingües, → Behistūn)²¹, se posee ahora un lote de varios miles de textos económicos y administrativos de la época de Dario, procedentes de Persépolis²².

²³Tampoco se relaciona con el casita, como pensaban algunos autores; cf. al respecto, K. JARITZ, en *Anthr*, 55 (1960), págs. 80-81. ²⁴F. H. WEISSBACH, *Die Keilschriften der Achämeniden*, Leipzig 1911. ²⁵Para su interpretación, véase G. G. CAMERON, *The Elamite Version of the Behistun Inscriptions*, en *JCS*, 14 (1960), págs. 59-68. ²⁶Las tablillas del «Tesoro» ya han sido publicadas, cf. G. G. CAMERON, *Persepolis Treasury Tablets*, Chicago 1948 (114 tablillas de la época de Dario I y Artajerjes I); sobre los mismos documentos, cf. también, G. G. CAMERON, en *JNES*, 17 (1958), págs. 161-176 y R. T. HALLOCK, *JNES*, 19 (1960), págs. 90-100.

Bibl.: W. F. KÖNIG, *Geschichte Elams*, Leipzig 1931. P. KOSCHAKER, en *Oriens*, 4 (1935), pág. 73 y sigs. E. HERTZFELD, *Archaeological History of Iran*, Oxford 1935. G. G. CAMERON, *Histoire de l'Iran Ancien*, Paris 1937. E. HERTZFELD, *Iran in the Ancient East*, Oxford 1941. CL. SCHAEFFER, *Stratigraphie comparée et chronologie de l'Asie Occidentale*, Oxford 1948, págs. 477-495. A. GODARD, en *Orientalia Romana...* Roma, 1958, págs. 51-72. L. VANDEN BERGHE, *Archéologie de l'Iran Ancien*, Leiden 1959. J. DESHAJES, *Les outils de bronze de l'Indus au Danube (IV au II millénaire)*, Paris 1960. Los famosos «Luristanes» (fines del II milenio-primer parte del I), aunque conocidos en Elam, pertenecen más bien a la civilización iránica y revelan influencias externas. R. GHIRSHMAN, *Iran*, Harmondsworth 1961. E. PORADA, *Iran Ancien*, Paris 1963.

Sobre estudios recientes de gramática elamita: H. H. PAPER, *The Phonology and Morphology of Royal Achaemenid Elamite*, Ann Arbor 1955; sobre él véase R. T. HALLOCK, en *JAOS*, 16 (1956), págs. 43-63. R. T. HALLOCK, *Notes on Achaemenid Elamite*, en *JNES*, 17 (1958), págs. 256-262; id., *The Finite Verb in Achaemenid Elamite*, en *JNES*, 18 (1959), págs. 1-19. R. T. HALLOCK, *The Pronominal Suffixes in Achaemenid Elamite*, en *JNES*, 21 (1962), págs. 53-56. Sobre el léxico del II milenio, cf. M. LAMBERT, *Epigraphie élamite...*, en *RA*, 56 (1962), págs. 91-94. P. STEVE, *Textes élamites de Tchogha-Zanbil*, en *Iranica Antiqua*, 2 (1962).

Para los últimos estudios sobre la civilización irania, incluyendo a Persia y Elam, véase la revista *Iranica Antiqua*, que se publica en Leiden desde 1961.

S. CROATTO

ELASA (Ἐλασά [B], Ἀλασά [A]; Vg. *Laisa*). Lugar mencionado una sola vez en la Biblia. En él estuvo el último campamento de Judas Macabeo en la batalla en que fue vencido y muerto por Báquides¹. El nombre tal vez se deba a un error del escriba y haya que leer → Adasa (Ἀδασά) en vez de Elasa (Ἐλασά), en cuyo caso Judas habría acampado en el sitio de su victoria sobre Nicanor². También pudiera identificarse con Hirbet el-I'sā (= Ἰλ'asa?), que está entre Bēt Hōrōn superior y Bēt Hōrōn inferior, aunque ello exigiría que la grafía griega fuese Ἐλεασά.

¹1 Mac 9,5-18. ²1 Mac 7,40.

Bibl.: M. GRANDCLAUDON, *Les Livres des Macchabées*, en *La Sainte Bible*, VIII, 1.ª parte, Paris 1951, pág. 78. SIMONS, §§ 1144, 1149.

D. VIDAL

•ELI'ĀŠĀH («Dios hizo»; Ἐλεασά, Ἐλασά, Ἠλασά, Ἐλεασάν; Vg. *Elasa*). Nombre de cuatro israelitas:

1. Hijo de Hēles, y padre de Sisēmāy¹, descendiente de Judá por la rama de Šēšān².

2. Hijo de Rāfāh/Rēfāyāh y padre de ‘Āšēl, de la estirpe de Saúl³.

3. Sacerdote, hijo menor de Pašhūr; se divorció de su mujer extranjera por orden de Esdras⁴.

4. Hijo de Šāfān. Fue portador con Gēmāryāh de una carta que escribió Jeremías en Jerusalén a los desterrados en Babilonia, cuando el rey Sedecías de Judá envió a ambos a Nabucodonosor⁵. Quizá era hermano del ‘Āḥiqām que protegió a Jeremías para que el pueblo no le matase⁶.

¹1 Cr 2,39. ²1 Cr 2,31. ³1 Cr 8,37; 9,43. ⁴Esd 10,22. ⁵Jer 29, 1-3. ⁶Jer 26,24.

Bibl.: NOTH, 176, págs. 21, 90, 172.

M. MÍNGUEZ

‘ĒLAT (var. ‘ēlōt; Αἰλάθ, Αἰλῶν; Vg. *Elath*, *Ailath*, *Aelath*, *Aila*, *Ahilam*). Localidad en la ribera septentrional del golfo Elanítico o golfo de → ‘Aqabah, en el antiguo territorio de los edomitas. Figura, en el itinerario de los hebreos por el desierto, al lado de → ‘Ešyōn Géber, cuando se aproximaban poco a poco

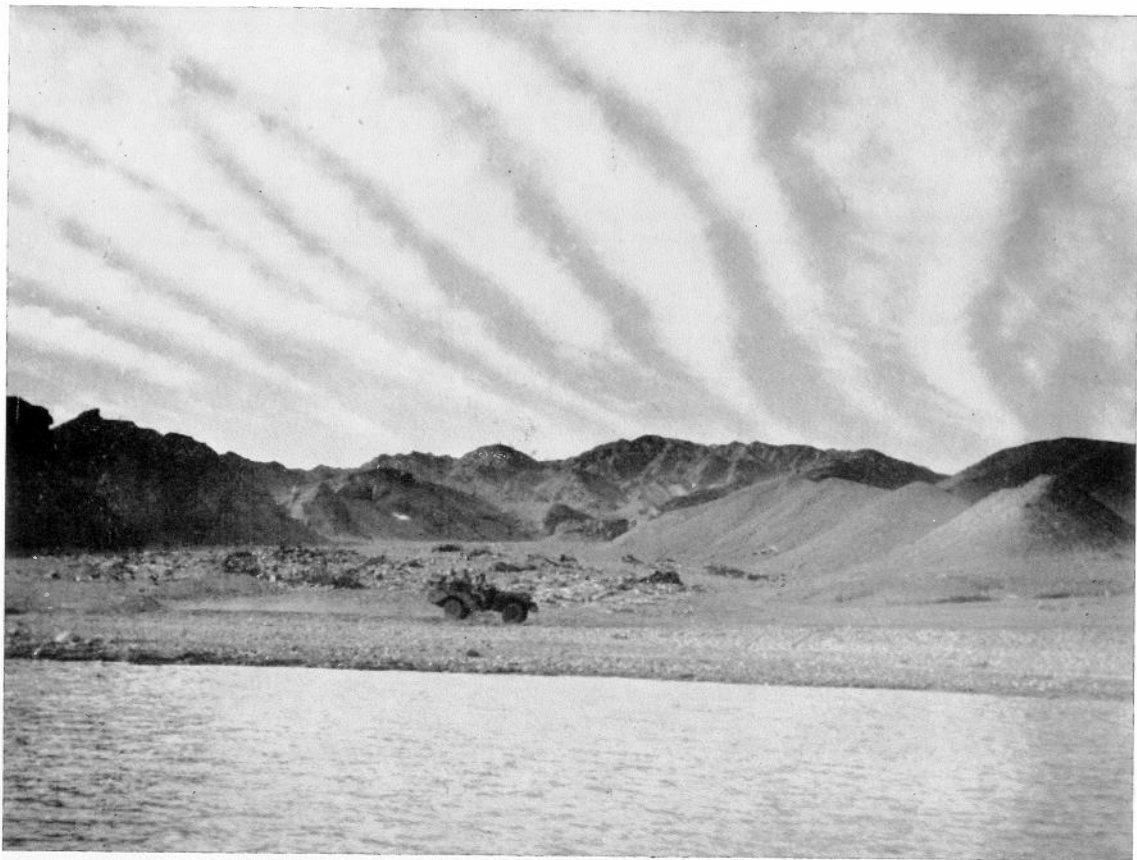
hacia el lado oriental del mar Muerto, después de la frustrada tentativa de invadir Canaán por el sur¹.

Salomón, para evitar las relaciones comerciales con Arabia y el África oriental, a ambos lados del mar Rojo, construyó una flota mercante en ‘Ešyōn Géber, situada, como dice el texto², «junto a ‘Ēlat», lo cual insinúa que por entonces ese nombre era más conocido que el del puerto mencionado.

Más tarde, aquella región quedó durante largo tiempo perdida para el reino de Judá; pero el rey Ozías (Azarías) «reconstruyó ‘Ēlat»³, abriendo tal vez en ese punto un nuevo puerto, ya que el de ‘Ešyōn Géber parece que no ofrecía a las naves la seguridad conveniente por causa de los vientos violentísimos a que estaba expuesto. Durante el reinado de Acáz, ‘Ēlat volvió de nuevo a poder de los edomitas⁴. Se discute la localización exacta de ‘Ēlat. Algunos la identifican, sin base alguna positiva, con ‘Ēl Pārān, mencionada en la historia de Abraham⁵ y cuya situación geográfica es a su vez todavía más problemática.

N. Glueck, que durante el 1938-1939 excavó Tell el-Heleifi, a 500 m al norte de la actual playa del golfo de ‘Aqabah, hallando las ruinas de un centro de industrialización del cobre (tiempos de Salomón), sacó la

‘Ēlat. Lugar, junto al golfo de ‘Aqabah, en que estaba la antigua población bíblica mencionada en el itinerario del Éxodo como perteneciente al territorio de los edomitas. Tal vez se halló tan cerca de ‘Ešyōn Géber, que en cierto momento ambas constituyeron una sola entidad. (Foto *Orient Press*)



conclusión de que tal sitio correspondía a 'Ešyōn Géber, al paso que 'Ēlat estaría situada un poco más al este. Mas el mismo arqueólogo conjetura que, en tiempo de Ozías, el nombre de 'Ēlat habría sido transferido a la localidad de 'Ešyōn Géber, dado que este nombre había desaparecido. Por tanto, esa «nueva 'Ēlat» correspondería al III estrato arqueológico de Tell el-Helefi. Pero todo ello no pasa de conjeturas. Es más obvio pensar que siempre existieron las dos localidades vecinas con su propio nombre, quedando 'Ēlat y 'Ešyōn Géber tan cerca una de la otra que «formaban prácticamente una sola población» (Simons).

Quizá sobre los restos de la antigua 'Ēlat surgió en época romana una nueva población llamada Aila.

¹Dt 2,8. ²1 Re 9,26; 2 Cr 8,17. ³2 Re 14,22; 2 Cr 26,2. ⁴2 Re 16,6. ⁵Gn 14,6.

Bibl.: ABEL, II, pág. 311 y sigs. A. BEA, *Ešiongeber-Elath*, en *Bibl*, 21 (1940), págs. 437-450. N. GLUEK, en *BASOR*, 82 (1941), págs. 3-11. SIMONS, §§ 68, 358, 832-833.

O. SKRZYPCZAK

'EL'ĀZĀR («Dios ayudó»; fen. *mqlt'zr*, *b'l'zr*, *'šmn-zr*; 'Ελεαζάρ; Vg. *Eleazar*). Nombre de siete personas veterotestamentarias:

1. Tercer hijo de Aarón. Casó con una de las hijas de Pūṭī'el y tuvieron un hijo llamado Pinēhās¹. Es el epónimo de la familia sacerdotal de su nombre por haber sido consagrado para el sacerdocio, con Aarón y los otros dos hijos de éste, Nādāb y 'Ābihū²; recibió el nombramiento de jefe supremo de los levitas y el cargo de director de los que cuidaban del santuario³. Después de la trágica muerte de sus dos hermanos mayores⁴, pasó a 'El'āzār la primogenitura, por la cual le correspondía suceder a su padre Aarón en el sumo sacerdocio⁵; ello sirvió para destacar su importancia y la de 'Ītāmār como origen de estirpes sacerdotales. Yahweh, por boca de Moisés, le ordenó que retirase los incensarios y los convirtiese en láminas delgadas para recubrir el altar, durante la rebelión de Coré⁶; también le incumbió la preparación del agua lustral⁷. Ejerció el sumo sacerdocio bajo la guía de Moisés hasta el fallecimiento de éste, de quien fue auxiliar⁸. Moisés, en el instante de morir, nombró a Josué jefe del pueblo en presencia de 'El'āzār⁹. Josué y 'El'āzār distribuyeron la Tierra Prometida entre las tribus¹⁰. Murió en Palestina, tras la conquista, en Gib'at Pinēhās, y su tumba se conoció en la montaña de Efraim¹¹. Su hijo Pinēhās le sucedió en el sumo sacerdocio.

¹Éx 6,23-25; 28,1; Nm 3,2; Jos 24,33; 1 Cr 6,3-4; 24,1. ²Éx 28,1; Nm 3,1-4. ³Nm 3,32; 4,16. ⁴Lv 10,1 y sigs. ⁵Nm 20,25 y sigs.; cf. Dt 10,16. ⁶Nm 16,37-40. ⁷Nm 19,1 y sigs. ⁸Nm 26,1. 3,63; 27,2.21. ⁹Nm 27,18-22. ¹⁰Nm 32,28; 34,17; Jos 14,1; 17,4; 19,51; 21,1. ¹¹Jos 24,33.

2. Hijo de 'Ābinādāb, natural de Qiryat Yē'ārīm, destinado por los hombres de la población a custodiar el Arca de Dios en casa de su padre¹.

3. Uno de los héroes de David e hijo de Dōdō, que destacó en las luchas contra los filisteos² y que tal vez fue el jefe de la segunda tropa del ejército davídico³.

4. Hijo primogénito de Maḥlī y hermano de Qīš, levita del tiempo de David. No tuvo hijos varones y sus hijas casaron con parientes suyos⁴.

5. Hijo de Pinēhās, sacerdote o levita encargado por Esdras de comprobar el peso del oro, de la plata y de los vasos sagrados devueltos a Jerusalén desde Babilonia⁵.

6. Uno de los que participaron en la ceremonia de la dedicación de las murallas de Jerusalén en la época de Nehemías⁶.

7. (Vg. *Eliezer*). Quinto hijo de Par'ōš, que hubo de repudiar a su mujer extranjera por orden de Esdras⁷.

¹1 Sm 7,1. ²2 Sm 23,9-10; 1 Cr 11,12-14. ³Cf. 1 Cr 27,4. ⁴1 Cr 23,21-22; 24,8; cf. Nm 36,6-9. ⁵Esd 8,33. ⁶Neh 12,42. ⁷Esd 10,25.

Bibl.: G. BERRY, *Priests and Levites*, en *JBL*, 42 (1923), págs. 235-236. J. W. ROTHSTEIN - J. HÄNEL, *Die Bücher der Chronik*, Leipzig 1927, págs. 211-212, 418, 440. NOTH, 175, págs. 21, 38, 90, 175. A. CLAMER, *Le Lévitique*, en *La Sainte Bible*, II, Paris 1946; id., *Les Nombres*, ibid. A. PENNA, *Eleazare*, en *ECatt*, V, Roma 1950, col. 97. *Miqr.*, I, col. 369.

J. A. G.-LARRAYA

ELCANA. En la traducción de san Jerónimo, y en algunas versiones españolas, ostenta esta forma el nombre hebreo → 'Elqānāh, que es el de varios personajes del AT.

ELCESEO. Castellанизación de la grafía que la Vg. da de 'Elqōšī, nombre que se aplica al profeta Nahúm en su libro¹ (→ 'Elqōš).

¹Nah 1,1.

ELCHANAN. En la traducción latina Vg., se transcribe de tal modo el nombre de los personajes llamados → 'Elḥānān en el texto hebreo del AT, los cuales fueron héroes destacados entre los guerreros de David.

'ELDĀ'ĀH («Dios llamó»?; sudar. *d'y*, *šalamda'*; 'Ελδαγιά, 'Ελδαδά; Vg. *Eldaa*). Hijo de Madián y descendiente de Abraham. Nombre étnico de difícil identificación, que corresponde a una de las tribus que se establecieron en el Oriente.

Gn 25,4; 1 Cr 1,33.

Bibl.: G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, pág. 222 bis. *Miqr.*, I, cols. 293-294.

J. CARRERAS

'ELDĀD («Dios amó»; 'Ελδαδ; Vg. *Eldad*). Uno de los setenta ancianos que Moisés asoció al gobierno de Israel. 'Eldād y su compañero Mēdād se quedaron por razones ignoradas en el campamento israelita, mientras el resto de los ancianos se reunía por orden de Moisés en la puerta del Tabernáculo, donde el Espíritu descendió sobre ellos y comenzaron a profetizar. 'Eldād y Mēdād profetizaron también, pero en el campamento, cuando los visitó el Espíritu del Señor. Se comunicó el suceso a Moisés, a quien Josué pidió que impidiera aquella manifestación independiente que parecía desobedecer su autoridad; pero Moisés le dio a entender que le preocupaba más el bien del pueblo que su honra personal. Existe el libro apócrifo de → *Eldad* y *Modad*.

Nm 11,26-30; cf. vers. 27-29.

Bibl.: NOTH, 135, pág. 183. A. CLAMER, *Les Nombres*, en *La Sainte Bible*, II, Paris 1946, págs. 308-309.

M. MÍNGUEZ

ELDAD Y MODAD, Libro de. Obra apocalíptica, conteniendo profecías de Eldad y Modad, que cita el *Pastor de Hermas* (*Visio* 2,3.4).

ELEAZAR (et. cf. → 'El'āzār; 'Ελεάζαρ, 'Ελεάζαρος; Vg. *Eleazar*). Nombre de cuatro personajes bíblicos de la época helenística:

1. Cuarto hijo de Matatías y hermano de Juan, Jonatán, Judas y Simón Macabeo. Se le apellidó Avarán¹. En una batalla anterior a su muerte, leyó por orden de Judas Macabeo el libro sagrado en presencia de las tropas que iban a enfrentarse con los seleucidas, mandados por Nicanor², en cuya ocasión el texto griego y la Vg. la llaman respectivamente 'Ελεάζαρος y *Esdras*. Murió en el combate de Betzakaria a causa de su heroico arrojo: vio en la lucha un elefante que sobresalía de los demás tanto por su tamaño como por las corazas que lo protegían, imaginó que el rey iba en él, se abrió paso hasta la bestia, se colocó debajo de ella y la mató. El cuerpo del elefante le aplastó al caer encima de él³.

2. Padre de Jasón, uno de los embajadores que Judas Macabeo envió a Roma⁴. A duras penas es posible identificarle, como se ha pretendido, con Eleazar Macabeo.

3. Uno de los principales escribas y doctores de la Ley, del que habla no sólo el libro de los Macabeos⁵, sino el apócrifo cuarto de los Macabeos, que repite el texto canónico y le agrega datos legendarios. Eleazar sufrió martirio, durante la persecución de Antíoco IV Epifanes, por haberse negado incluso a simular que comía la carne que la Tōrah vedaba consumir. El lugar del martirio se ignora y se han propuesto como probables las ciudades de Jerusalén y de Antioquía de Pisidia, la última de las cuales parece corresponder más exactamente con el contexto bíblico⁶.

4. Hijo de Eliud y padre de Matán, citado por san Mateo entre los antepasados de san José, esposo de la Virgen⁷.

¹1 Mac 2,5. ²2 Mac 8,23. ³1 Mac 6,43-46. ⁴1 Mac 8,17. ⁵2 Mac 6,18-31. ⁶2 Mac 1,57-63. ⁷Mt 1,15.

Bibl.: A. PENNA, *Eleazare*, en *ECatt*, V, Roma 1950, col. 197. M. GRANDCLAUDON, *Les livres des Macchabées*, en *La Sainte Bible*, VIII, Paris 1951, loc. cit. F. M. ABEL, *Histoire de la Palestine*, I. *De la conquête d'Alexandre jusqu'à la guerre juive*, Paris 1952.

D. VIDAL

ELECCIÓN. I. ANTIGUO TESTAMENTO. 1. HISTORIA. Dios llamó a Abraham para hacerle padre de una gran nación y semilla de bendición para todos los pueblos de la tierra. De los dos hijos de Abraham, Ismael e Isaac, Dios escogió al segundo por heredero de la elección. Isaac tuvo, a su vez, dos hijos, Esaú y Jacob: la elección se transmitió de nuevo a través del segundo. Con mano fuerte y brazo vigoroso, Dios sacó a los hijos de Jacob de la esclavitud de Egipto y los condujo hasta la Tierra Prometida. Antes de entrar en ella, Dios se les reveló bajo el nombre de Yahweh y selló la elección mediante alianza: en adelante Yahweh será el Dios de Israel e Israel el pueblo de Yahweh. Los hijos de Jacob dieron nombre a las doce tribus de Israel. De todas ellas,

la principal fue Judá: Dios la eligió para *hacer habitar allí su nombre*; sobre todo, Dios la eligió como ascendiente del Mesías. Dado que el pueblo no correspondió, como colectividad, a las exigencias de la elección, ésta se limitó a un Israel cualitativo, es decir, a un *resto*, para emplear el término técnico. A partir de Sofonías, los autores sagrados llamarán a ese *resto*, el *pueblo de los pobres*. San Pablo le llamará el *Israel de Dios* en oposición al Israel según la carne.

Como se ve, la elección es tan consustancial a Israel que la historia de la elección es la misma historia de Israel. La elección es la savia de la historia de Israel. La adjetivación de Israel como pueblo elegido es la que más se adentra en su entraña.

Israel ha venido en conocimiento de su elección a través de sucesivas revelaciones y ha tenido experiencia de ella a través de las repetidas intervenciones salvíficas de Dios en su historia: liberación de Egipto, Sinaí, conquista de la Tierra, etc. La existencia de Israel como pueblo elegido no es, por lo tanto, ningún producto de la historia o fenómeno natural: se debe a intervenciones directas de Dios. Con ello, las relaciones de Israel con Yahweh se colocan en un orden sobrenatural, personal; no son relaciones immanentes como las que los pueblos vecinos tienen con sus dioses respectivos. El Dios de Israel no es un Dios immanente, sino trascendente, Señor de la naturaleza y de la historia; más aún, es Él quien hace la historia. En este sentido debe entenderse la expresión del Deuteronomio «Dios creador de Israel»¹. El verbo *bāhar*, «elegir», viene a ser en el orden sobrenatural lo que *bārā*, «crear», es en el orden natural, es decir, una verdadera creación.

Junto a la elección de Israel coloca la Biblia la elección de sus instituciones: jueces, reyes, sacerdotes y levitas; la elección de Jerusalén como ciudad santa y la de su Templo como sede de la presencia divina; las elecciones individuales; y, finalmente, la elección de las naciones paganas o sus jefes como instrumentos en la mano de Dios².

En virtud de la elección, Israel es el primogénito de Dios, la nación santa, reino de sacerdotes, propiedad peculiar de Yahweh, pueblo de su propiedad, su herencia, su pueblo, su siervo, pueblo elegido, *segregatus a coeteris*, sobre el cual ha sido invocado el nombre de Yahweh, i. e., cuyo Señor es Yahweh³. A su vez, Yahweh es en virtud de la elección el Dios de Israel, herencia de Israel, Emmanuel, Dios con nosotros⁴. La misma realidad se esconde bajo las comparaciones de la unión conyugal, del padre y el hijo, de la viña, del pastor y el rebaño⁵. Todas aquellas expresiones y estas imágenes se esfuerzan por traducir toda la riqueza teológica que encierra la elección.

¹Is 43,1.21; 44,2.21.24; 45,11. ²Babilonia: Jer 27,22; Nabucodonosor: Jer 25,9; Faraón: Éx 14,17-18; 17,15; 18,11; 32,1. ³Éx 4,22; Jer 31,9; Éx 19,6; Dt 7,6; 14,2.21; 26,19; 28,9; Éx 19,5-6; *am sēgūlāh*: Éx 19,5; Dt 7,6; 14,2; 26,18; Mal 13,17; Sal 135,4; *am mahālāh*: Dt 4,20; *nahālāh*: Dt 9,26.29; 1 Sm 10,1; 26,19; 2 Sm 14,16; 20,19; 21,3; 1 Re 8,51-53; 2 Re 21,14; Is 19,25; 47,6; Jl 2,17; 4,2; Mq 7,14.18; Sal 28,9; 33,12; 68,10; 78,62.71; 94,5.14; 106,5.10; Jue 5,11; 20,2; 1 Sm 2,24; 2 Sm 1,12; 14,13; Is 4,18; 42,19; Jer 30,10; Ez 28,25; Dt 7,6; Éx 33,16; 1 Pe 2,9; Lv 20,26; Nm 23,9; Dt 32,8-9; 1 Re 8,53; Jer 14,9; Dt 28,10. ⁴Jue 5,3.5; Sal 16,5-6; cf. Nm 18,20; 1 Re 10,9; 18,2; Is 8,8.10. ⁵Os caps. 1-3; Jer 2,1-7; 3,11-22; Ez cap. 16; cap. 23; Is 50,1; 54,5.8.10; 62,4-5; Éx 4,22; cf. Jer 2,3; Dt 32,



Emmaús de los Franciscanos. Ruinas en el-Qubeibah. La iglesia del fondo se construyó sobre otra de tres naves, probablemente de época bizantina. Una carretera pasaba por este lugar, habitado en tiempos de Jesús. (Foto S. Bartina)

Emmaús del Llano (‘Amwās). Llamada Nicópolis en el siglo II d. c., está a unos 32 km de Jerusalén. Fue teatro de las hazañas de Judas Macabeo (1Mac 3,40.47; 4,1-25). Se conservan en ella restos de edificios romanos. (Foto S. Bartina)



6; Is 1,2; 43,6; 63,16; Os 11,1; Mal 2,10; Sal 103,13; Is 5,1-7; Sal 68,52; Is 63,11.

2. ANTIGÜEDAD. Al hablar de la antigüedad de la elección conviene distinguir entre el hecho de la elección y su formulación teológica. La formulación teológica de la elección es tardía: se debe al Deuteronomio y Deuteronomios¹. El Deuteronomio ha acuñado, incluso, una terminología específica para el dogma de la elección, a saber, el grupo verbal *bhr*, el cual, tomando a Dios por sujeto y al pueblo o sus instituciones por término directo, se llena a partir de ese momento de contenido teológico. El hecho de la elección data, sin embargo, como hemos visto, del mismo Abraham², si bien alcanza su momento culminante en el Éxodo. El pueblo era consciente desde el primer momento de la realidad de la elección y se valía para expresarla de otros verbos³.

Los textos bíblicos parecen popularizar en torno a dos tradiciones distintas: unos que colocan el hecho de la elección en el momento del Éxodo y otros que la hacen retroceder hasta los Patriarcas. A estos últimos pertenecen las grandes tradiciones patriarcales del Pentateuco, algunas alusiones en los Profetas y varios textos del período postexílico, durante el cual la figura de Abraham se fue agrandando⁴. Entre los primeros deben contarse los Profetas anteriores al destierro, que pasan por alto la elección de Abraham, tan acentuada por el Yahwista y Elohista⁵, y abundan en alusiones a los hechos del Éxodo: en ellos se basan para demostrar las relaciones especiales que unen a Israel con Yahweh⁶; los Salmos, los cuales, excepción hecha del Sal 105, no aluden siquiera a la elección de los Patriarcas. Como apoyo de la tradición del Éxodo se puede presentar el hecho de que sólo a partir de este momento empieza la fe yahwista⁷.

K. Galling ha dedicado toda una monografía a analizar las dos tradiciones, para concluir diciendo que la tradición del Éxodo es la más antigua y la más constante. La tradición de los Patriarcas es una creación posterior, en orden a justificar la ascendencia genealógica del gran Israel en un momento en que estaba en peligro la unidad del pueblo.

Cierto, la tradición del Éxodo es más constante, más vital y ha dejado huella más honda en la tradición bíblica. Esto no excluye, sin embargo, la tradición patriarcal. Estudios recientes han revalorizado la figura de los Patriarcas a base de los nuevos datos de la arqueología y la ciencia oriental. El recuerdo de los Patriarcas nos ha sido, además, transmitido a través de tradiciones antiguas, en las que la elección es fundamental. La tradición yahwista, por ejemplo, está concebida y desarrollada en función de la elección, con sus promesas y los estadios sucesivos de su realización.

Por tanto, más que enfrentarse irreconciliablemente, deben ponerse estas dos tradiciones una a continuación de la otra, en relación mutua como hacen el Deuteronomio⁸ y el autor del Sal 105. Los autores modernos admiten las dos tradiciones. Rowley habla de la elección en Abraham y la elección mediante Moisés.

¹Dt 4,37; 7,6; 10,15; 14,2; 18,5; 21,5; Is 41,8; 43,10; 44,1-2; 48,12; 49,7; 65,9.15.22. ²Gn 12,1-3. ³*yāda*: Gn 18,19; Am 3,2; *qānāh*: Éx 15,16; Dt 32,6; *qān*: 2 Sm 7,24; Dt 32,6. ⁴Gn 12,1-3; Is 41,8; 51,2; Ez 33,24; Miq 7,20; Sal 105,5-10; Neh 8,7; cf. Mt 3,9.

Jn 8,33.39; Rom 2,28; 4,12. ⁵Gn 12,1-3; 25,23; 32,29; cap. 49; 15,1-6.13-16; 22,16-18; 27,27.29. ⁶Am 2,10; 9,7; Os 2,16; 9,10; 11,1; 12,14; Miq 6,4; Jer 2,2-3,6; Ez 20,5; cf. Éx 3,7-10; Dt 6,21-23. ⁷Éx 6,2-3. ⁸Dt 7,8; cf. 4,37; 10,15.

3. NATURALEZA. La elección viene a ser un acto mediante el cual Dios separa a Israel o a sus dirigentes de la masa común, en orden a confiarles una misión que cumplir. En la elección, la iniciativa parte siempre de Dios: «No me habéis elegido vosotros a Mí, sino que Yo os elegí a vosotros»¹. El Deuteronomio presenta a Dios que «ha ido a buscarse un pueblo en medio de prodigios y portentos»². Más aún, Dios «se ha constituido», «se ha creado un pueblo»³.

La elección implica una separación de la masa común. *Segregatus a coeteris*, dice el autor del libro de los Reyes del pueblo de Israel⁴. Éste es el pensamiento latente en todo el AT en el que Israel es el pueblo «santo», es decir, el pueblo separado⁵.

Pero la separación es sólo la mitad del camino. Dios ha separado para sí un pueblo con el fin de encomendarle una misión histórica en el mundo. El fin último de la elección es misión, servicio. Este sentido de la elección aparece desde el mismo Abraham: «En ti serán benditas todas las naciones»⁶. La humanidad, que había sido dividida en la torre de Babel, llegaría a través de Abraham a una unidad superior. La elección de Abraham no está colocada después de la Tabla de las Naciones y división de los pueblos en la torre de Babel por casualidad. En la mente del Yahwista, Abraham y su pueblo son el puente tendido entre las naciones y Dios. Nunca, quizá, como en los días del destierro tuvo conciencia Israel de la misión que pesaba sobre él. Las pruebas del exilio y sus meditaciones lejos de la patria le habían obligado a centrar la atención sobre sí mismo y caer en la cuenta de su destino. El Deuteronomio es el portavoz de esa conciencia. Según este autor, la misión de Israel es la de ser testigo de Dios ante todos los pueblos de la tierra: «He aquí que le he constituido testigo ante los pueblos»⁷. Con razón, por tanto, podría identificarse a Israel con el Siervo de Yahweh, el testigo por excelencia, el mártir.

Esta noble misión confería a Israel una gran dignidad, pero al mismo tiempo constituía una gran exigencia. Había sido elegido como depositario de la revelación y testigo de Dios. Ahora bien, este testimonio debía darlo Israel mediante la palabra, pero, sobre todo, a través de su vida: su vida diaria debía ser un reflejo de los atributos y naturaleza de Dios. Aquí es precisamente donde los códigos del Pentateuco y los Profetas basan sus exigencias sobre Israel.

La elección de Israel está ordenada fundamentalmente a una misión histórica. No se trata de elección a la fe o a la gloria directamente, a la cual todos los pueblos han sido llamados. Conviene tener esto presente para no interpretar como predestinación o reprobación, en su sentido teológico, algunos textos bíblicos. Es decir, elección no es lo mismo que predestinación.

¹Jn 15,16. ²Dt 4,34; cf. 4,20; 26,7-8. ³2 Sm 7,24; Dt 32,6; Éx 15,16; Dt 32,6; Is 27,11; 43,1.21, etc. ⁴1 Re 8,53. ⁵Éx 19,5 y sigs. ⁶Gn 12,1-3. ⁷Is 55,4; cf. 43,10-12.

4. MOTIVOS DE LA ELECCIÓN. El teólogo deuteronomista ha formulado con profundidad los motivos de la

elección: «No se ha prendado de vosotros Yahweh y os ha elegido porque seáis más numerosos que los demás pueblos, pues sois el más insignificante de todos ellos, sino que, llevado de su amor a vosotros y por guardar el juramento hecho a vuestros padres, os sacó Yahweh con mano potente y os rescató de la casa de esclavitud»¹. Dios ha elegido a Israel movido por amor. ¿Y por qué amó a Israel y no otro pueblo? ¿Por qué eligió a Isaac y no a Ismael, a Jacob y no a Esaú? La respuesta se esconde en el misterio de la absoluta y soberana libertad de Dios, que no se determina por nada ni por nadie fuera de Él. En este sentido es expresiva la imagen bíblica del alfarero². Sin embargo, la elección no es caprichosa ni arbitraria. Dios se mueve dentro de un plan preestablecido y dentro de ese plan la elección está orientada a una misión.

Los Profetas tuvieron que corregir las desviaciones que se habían introducido en el dogma de la elección. Israel interpretaba sólo como privilegio lo que era, a la vez, una misión y un servicio. Esto engendraba orgullo y soberanía. Amós es quien más fuertemente acentúa el aspecto de responsabilidad que lleva consigo la elección³. Esta concepción le impulsaba a interpretar la revelación como beneficio exclusivo suyo, siendo así que la elección le constituía precisamente en portador de esa revelación para todas las naciones. El cristianismo naciente se vio todavía obligado a luchar para romper con las limitaciones heredadas del judaísmo⁴. En segundo lugar, Israel interpretaba la elección como una garantía absoluta de la protección divina. Creía que en virtud de la elección se habían establecido entre Yahweh y el pueblo elegido unas relaciones incondicionales y casi mágicas. Esto engendraba en el pueblo una falsa seguridad⁵. Los Profetas acentúan el aspecto moral de la elección y su sentido condicional⁶.

¹Dt 7,6-8; 9,4 y sigs. ²Jer 18,2-6; Is 29,16; 64,7; Rom 9,20 y sigs. ³Am 2,9 y sigs.; 3,1 y sigs.; cf. Jer 7,16-34; 37,17-20; Ez caps. 6-7; Sal 78,59-67. ⁴Rom 3,29; 1 Tim 2,4-5. ⁵Miq 3,11; Am 9,10; Jer 5,12.14.19; 23,17; Ez cap. 13. ⁶Am 3,2; Os 8,1-3; Is 5,3 y sigs.; Miq 3,12; Jer 7,8.

II. NUEVO TESTAMENTO. La elección de Israel ha sido heredada por la Iglesia. Ésta no se presenta como un rival que quiere arrebatar a Israel su elección, sino como el verdadero Israel, previsto por los Profetas cuando limitaron, mejor dicho, cuando extendieron la elección a un resto, a un Israel cualificado, llamado por san Pablo el Israel de Dios¹. San Pablo habla de la Iglesia como rama injertada en el olivo de la elección², la identifica con el resto profetizado por Isaías³. Para san Pablo los cristianos son los herederos de la promesa, ciudadanos de Israel⁴. San Pedro llama a los cristianos linaje escogido, nación santa, pueblo de Dios, pueblo de su patrimonio⁵. La elección de la comunidad cristiana se apoya en la elección de Cristo, «piedra angular, elegida, preciosa», sobre la que se levanta el edificio de la Iglesia⁶.

Además de esta elección de la comunidad cristiana en su colectividad, el NT, paralelamente al AT, habla de elecciones más individuales, especialmente de la elección de los apóstoles y demás oficios eclesiásticos⁷.

También en el NT la elección se basa en pura gracia de Dios⁸ y está ordenada a una misión que cumplir,

tanto en el plano individual, en el que el cristiano debe «asegurar su elección por la obediencia»⁹, como en el social, ya que la Iglesia es esencialmente misionera.

¹Gál 6,16; Sant 1,1. ²Rom 11,17 y sigs. ³Rom 9,6.7-8.27.29; cf. Is 1,9; 10,22. ⁴Gál 3,29; 4,28; Ef 3,6. ⁵1 Pe 2,9-10. ⁶1 Pe 2,4. 6,9; cf. Lc 9,35; 23,35. ⁷Lc 6,12-13; cf. Act 1,24; 6,5; 15,22.25. ⁸1 Cor 1,27-31. ⁹2 Pe 1,10.

Bibl.: K. GALLING, *Die Erwählungstraditionen Israels*, Giessen 1928. W. STAERK, *Zum alttestamentlichen Erwählungsglauben*, en ZAW, 55 (1937), págs. 1-36. H. H. ROWLEY, *The Biblical Doctrine of Election*, Londres 1950. F. DE LIAGRE-BÖHL, *Missions- und Erwählungsgedanke in Alt Israel*, en Festschrift A. Bertholet, Tübinga 1950, págs. 77-96. G. E. WRIGHT, *The Old Testament against Its Environment*, New Haven 1950. F. ASENSIO, *Yahweh y su pueblo*, en AnGr, 58 (1953). R. BACH, *Die Erwählung Israels in der Wüste*, en ThLZ, 78 (1953), pág. 687. T. C. VRIEZEN, *Die Erwählung Israels nach dem Alten Testament*, Zürich 1953. J. HEMPEL, *Die Wurzeln des Missionswillens im Glauben des AT*, en ZAW, 66 (1954), págs. 244-272. F. MICHAELI - P. BONNARD, *Elire*, en *Vocabulaire Biblique*, Neuchâtel-Paris 1954. K. KOCH, *Zur Geschichte der Erwählungsvorstellung in Israel*, en ZAW, 67 (1955), págs. 205-226. R. MARTIN-ACHARD, *Israel et les nations. La perspective niissonnaire de l'Ancien Testament*, en *Cahiers Théologiques*, 42, Neuchâtel 1959.

A. GONZÁLEZ LAMADRID

ELECTRO (ἤλεκτρον; Vg. *electrum*). Aleación de oro y plata o el ámbar amarillo, y traducción que la LXX y la Vg. dan de la voz hebrea *ḥašmal*. Este último nombre, cuyo sentido no puede precisarse, aparece únicamente en tres pasajes de Ezequiel¹. Se ha buscado el origen del término *ḥašmal* en las palabras acádicas *ešmarū*, «metal noble», *elmešū*, «bronce», y en la egipcia *ḥsmn*, «bronce»; mas la correspondencia no parece ser muy concluyente si se atiende al texto bíblico.

¹Ez 1,4.27; 8,2.

Bibl.: L. DENNEFELD, *Les Grands Prophètes*, en *La Sainte Bible*, VII, París 1947, pág. 468. *Miqr.*, III, col. 317.

G. SARRÓ

ÉLEF, Hā- («el buey»; Σηλαέφ; Vg. *Eleph*). Localidad desconocida (Simons), cuyo nombre, según el texto hebreo y el griego, está relacionado con Šēla' (→ Šēla' hā-Élef).

Jos 18,28.

Bibl.: ABEL, II, pág. 312. SIMONS, § 327 (II/11).

ELEFANTE (eg. *ḥbw*; as. *piru*; aram. y neoh. *pil*; ár. *fil*^{un}; ἑλέφανς; Vg. *elephas, elephantus*). Mamífero de gran tamaño del suborden de los proboscídeos y de la familia de los elefántidos, cuyas características más aparentes son la trompa larga y flexible, su gruesa piel y sus enormes orejas. Existen en la actualidad sólo dos especies de elefántidos: la india (*Elephas indicus* o *asiaticus*) y la africana (*Elephas africanus*); los ejemplares de esta última son más corpulentos y ágiles.

En hebreo, no existe voz para designar a este animal, que, en realidad, no se menciona de manera precisa hasta los libros de los Macabeos (→ **Marfil**). Como la especie africana ha sido raramente domesticada, es de suponer que el elefante mencionado en la Biblia, y más conocido en la antigüedad — a despecho de que Herodoto hable de él como oriundo de África —, sería el procedente de India. No obstante, cabe que los cueros de elefante y los embutidos en marfil, que el rey Ezequías envió a Senaquerib en 701 a.C., fueran de procedencia africana.

Se tienen noticias documentadas de que había grupos de elefantes indios en el Asia occidental, y así las fuentes egipcias y asirias del siglo xv A.C. mencionan cacerías de estos animales en la región de Karkēmiš, el obelisco negro de Salmanasar III, en el siglo VIII, los retrata y Tiglatpileser III recibió dádivas de pieles y colmillos de estos proboscídeos. El elefante acabó por desaparecer de Asia Menor hasta que el persa Darío III empleó quince de ellos contra Alejandro Magno en la batalla de Gaugamela (Arbela), desde cuyo momento se utilizó como bestia de guerra. Los nuevos elementos de combate eran oriundos de India y los seleucidas los utilizaron en sus campañas.

El AT refiere su presencia en las huestes sirias¹. Se excitaba a los elefantes con bebidas fermentadas para que peleasen². Cada uno iba rodeado de mil infantes y quinientos jinetes, y llevaba *cornac* y una torre de madera con cuatro arqueros, y no treinta y dos como erróneamente aseguran los mss. griegos y las versiones³. Eleazar Macabeo pereció aplastado por un elefante⁴.

¹ 1 Mac 1,18; 3,34; 8,6; 2 Mac 11,4. ² 1 Mac 6,34. ³ 1 Mac 6,35-37. ⁴ 1 Mac 6,43-46.

Bibl.: HERÓDOTO, *Hist.*, 3,114. H. B. TRISTAM, *Natural History of the Bible*, Londres 1873. M. GRANDCLAUDON, *Les Livres des Macchabées*, en *La Sainte Bible*, VIII, Paris 1951. ANET, pág. 288.

J. A. G.-LARRAYA

ELEFANTINA (Ἐλεφαντίνη; lat. *Elephantine*; egip. *yebu* [= *ʾbw*], «país de los elefantes»). Isla granítica situada al término de la primera catarata del Nilo, que desde tal lugar es navegable hasta Delta. Un brazo de río, de 90 m de anchura, separa por el este Elefantina de Asuán, ciudad que corresponde a la bíblica de Sēwē-nēh. La isla fue desde la antigüedad un importante centro estratégico y mercantil, y ha cobrado gran fama por el descubrimiento de los papiros que llevan su nombre, los cuales han permitido estudiar la existencia en ella de una colonia militar judía. Ésta vivió en Elefantina

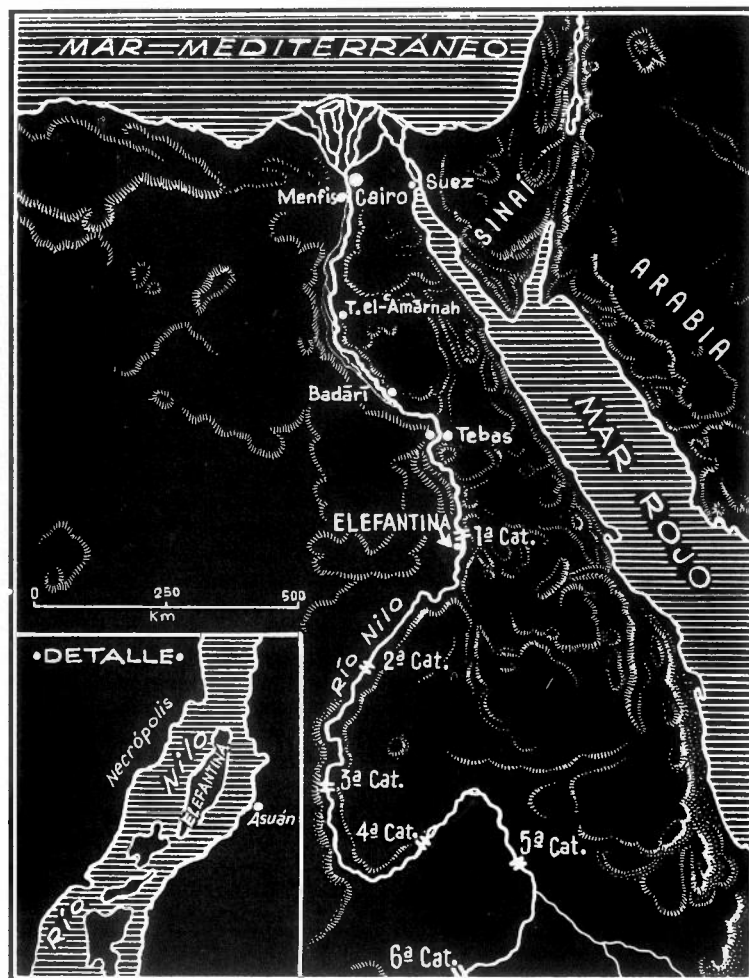
en el siglo V A.C., durante el dominio persa, que es uno de los períodos más oscuros de la historia del pueblo de Israel.

Según la retratan los papiros, la vida de la colonia, asentada al suroeste de la isla, abarca desde el año 494 hasta poco más del 410 A.C. De los documentos resulta que tales colonos estaban, al parecer, establecidos en aquel sitio antes de que Cambises conquistase Egipto (525). Se cree que los judíos llegaron a la isla con motivo de la destrucción de Jerusalén por Nabucodonosor o algo antes, en época de Psammético II, bajo cuyo faraón sirvieron en la guerra contra Nubia antes del año 586. En suma, el origen de esta comunidad no resulta muy claro, tanto más cuanto se hallaba mezclada con elementos babilónicos y persas. ¿Era samaritana? ¿Se componía de gentes del reino del Norte aramaizadas en Asiria? Los colonos judíos se refieren a sí mismos como arameos; por lo menos, empleaban el idioma aramaico. No falta quien los considere sirojudíos.

En cuanto a la religión, tenían un templo consagrado a *yhw* (Yāhū o Yāhō), que es indudablemente la abreviatura de Yahweh; sin embargo, dada su propensión al sincretismo, contaban con otros dioses, tales como ʿEšembetel y ʿAnatbetel, según revelan las listas de donativos del templo. El primero tal vez sea un sinónimo de «Dios» y la segunda, también llamada ʿAnatyāhū, debe producirse por «la ʿAnat de Yāhū». La salutación de las cartas menciona con frecuencia a los «dioses» y hay en ellas alusiones a divinidades mesopotámicas; pero en este caso es posible atribuirlos a un corresponsal no judío. En 410, el templo fue destruido por instigación de los sacerdotes de Hnum, dios egipcio patrono de Elefantina, de cabeza de carnero, acaso porque el sacrificio del cordero pascual en el santuario de los colonos — único ejemplo de templo local en que se ofrecían oblaciones, lo que era contrario a la legislación del Pentateuco —, ofendía la sensibilidad egipcia. Durante el gobierno de Bagoas (El. *bagōhi*), los judíos de Elefantina

Hubo grupos de elefantes indios en el Asia occidental, según consta por las fuentes egipcias y asirias del siglo xv A.C. Pormenor del «obelisco negro» de Salmanasar. (Foto *British Museum*)





Situación geográfica de la isla de Elefantina en Egipto y respecto a la población de Asuán

habían destruido los egipcios —, la traducción aramea de la inscripción trilingüe de Behistūn, que se difundió en tal lengua por todo el imperio, una versión aramea de la novela de ʾĀḥiqār, escrita originalmente en babilónico, etc.

Este tesoro de papiros arameos egipcios se ha enriquecido con la publicación de otros de Elefantina, también del siglo V A.C., que adquirió en Asuán el egiptólogo norteamericano Ch. E. Wilbour y donados en 1947 al Museo de Brooklyn. Son nueve rollos completos y muy pequeños fragmentos. Se trata del archivo de una familia judía, cuyo jefe fue ʾAnanyah bar ʾAzaryahu, empleado del templo de Yāhū de Yēb. Doce textos reflejan diversos asuntos de familia: ventas, matrimonios, emancipación, etcétera. El papiro décimotercero se refiere a la ascensión al trono de Neferites I. Estos papiros fueron publicados en 1953 por E. G. Kraeling.

Bibl.: A. H. SAYCE - A. E. COWLEY, *Aramaic Papyri Discovered at Assuan*, Londres 1906. E. SACHAU, *Aram. Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militär-Kolonie zu Elephantine*, Leipzig 1911. A. E. COWLEY, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.*, Oxford 1923. P. LEANDER, *Laut- und Formen lehre der ägyptisch. Aramäischen*, en Göteborgs Högskolas Arskrift, 34, 1928. C. G. WAGENAAR, *De Joodsche Kolonie van Jeb-Syene in de 5. eeuw vor Christus*, Groninga 1928. G. R. DRIVER, *Notes on the Aramaic Papyri of Egypt*, en JRAS (1932), págs. 77-90. FR. ROSENTHAL, *Die Aramaische Forschung*, Leiden 1939. R. A. BOWMAN, *An Aramaic Journal Page*, en AJSL, 58 (1941), págs. 161-162. E. G. KRAELING, *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri*, New Haven 1953. ANET, págs. 222-223. E. HAMMERHAIM, *Some observations on the Aramaic Elephantine Papyri*, en VT, 7,1 (1957), págs. 17-34. W. GOETZ, *Historia Universal*, I, 5.ª ed., Madrid 1958, págs. 624-625.

A. DÍEZ MACHO

solicitaron licencia para reconstruir el santuario de Yāhū y es admisible que la obtuvieran, si se atiende a los papiros. La colonia existió por lo menos hasta 399, en que una carta informa de la accesión al trono de Neferites I, ocurrida el año anterior (→ Elefantina, Papiros de).

Bibl.: HERODOTO, *Hist.*, 2,28,161. *Pseudoaristeas*, 13. F. JOSEFO, *Bel. Iud.*, 4,10,5. A. H. SAYCE - A. E. COWLEY, *Aramaic Papyri Discovered at Assuan*, Londres 1906. E. SACHAU, *Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militär-Kolonie zu Elephantine*, Leipzig 1911. A. E. COWLEY, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.*, Oxford 1923. A. VINCENT, *La religion des Judéo-Araméens d'Elephantine*, Paris 1937. E. G. KRAELING, *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri*, New Haven 1953, págs. 3-119. ANET, págs. 222-223.

J. A. G.-LARRAYA

ELEFANTINA, Papiros de. Los papiros egipcios más importantes son los de Elefantina. Se encontraron a principios del siglo actual, en especial durante las excavaciones alemanas de 1906-1907. Representan el archivo de una colonia militar judía: contratos, cartas — como la que la comunidad de Yēb (Elefantina) envió en 407 A.C. a Bagoas, gobernador de Samaria, pidiéndole ayuda para reconstruir el templo de Yahweh que

Joodsche Kolonie van Jeb-Syene in de 5. eeuw vor Christus, Groninga 1928. G. R. DRIVER, *Notes on the Aramaic Papyri of Egypt*, en JRAS (1932), págs. 77-90. FR. ROSENTHAL, *Die Aramaische Forschung*, Leiden 1939. R. A. BOWMAN, *An Aramaic Journal Page*, en AJSL, 58 (1941), págs. 161-162. E. G. KRAELING, *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri*, New Haven 1953. ANET, págs. 222-223. E. HAMMERHAIM, *Some observations on the Aramaic Elephantine Papyri*, en VT, 7,1 (1957), págs. 17-34. W. GOETZ, *Historia Universal*, I, 5.ª ed., Madrid 1958, págs. 624-625.

ELEGIDOS. La palabra lat. *electi* deriva de la gr. ἐκλεκτοί. El equivalente heb. es *bāhūrīm*, y en la Biblia denota a quienes son objeto de elección por Dios.

1. EN EL ANTIGUO TESTAMENTO. Se da el nombre de «elegidos» a los israelitas en general en cuanto que constituyen una comunidad de elección, objetivo de una especial providencia divina¹. El término se aplica de modo especial a los israelitas que constituirán el núcleo de restauración en los tiempos mesiánicos². En la literatura sapiencial los «elegidos» son los justos que viven conforme a la ley de Dios³.

¹Cf. Sal 106, 6,43; Is 65,9,15,23. ²Cf. Is 65,8; Tob 13,10. ³Cf. Sab 3,9; 4,15; Eclo 24,4,13; 46,2.

2. EN EL NUEVO TESTAMENTO. Doble acepción: a) *Los que forman parte de Israel de Dios*, de la Iglesia fundada por Jesucristo. Es una aplicación del término del AT a los ciudadanos de la nueva teocracia espiritual inaugurada por Cristo, el Mesías. San Pedro en su epístola habla a los «*elegidos* de la dispersión»¹. Los cristianos son la «*raza elegida*», «la nación santa», «el pueblo adquirido»². San Pablo llama «*elegidos*» a los «santos» o cristianos que por vocación son «santos»³, en cuanto llamados, justificados y glorificados por Dios. Son los «*elegidos* como primicias de salvación»⁴. Son los «*elegidos* de Dios, los santos y predilectos»⁵, y los considera aun en el estadio de la Iglesia militante, puesto que deben esforzarse en el cumplimiento de las virtudes. En el Apocalipsis los «*elegidos*» son los «*fieles*» que combaten con el Cordero contra los poderes infernales⁶. El Señor mismo habla de sus «*elegidos*» en favor de los cuales Dios abreviará las calamidades de los últimos tiempos⁷. b) *Los que alcanzan la gloria eterna*. Es una acepción más restringida. Es la corriente en la teología de la salvación. Hay dos textos tradicionales en los evangelios que repiten una frase misteriosa: «*Muchos son los llamados y pocos los elegidos*»⁸. Jesús pronunció esta frase en dos contextos diferentes según la tradición de san Mateo, aunque quizá en uno de ellos sea una frase añadida. La frase aparece en la parábola de los

invitados al convite: los primeros invitados rehúsan la aceptación, y entre los invitados después hay uno que, es expulsado del convite porque no trae vestido nupcial⁹. Cristo se refiere en esta parábola a la vocación de los judíos, que no han respondido como pueblo predilecto a la invitación de Dios. Después, el pensamiento de Jesús cambia de perspectiva y se refiere a la preparación de los mismos que han aceptado la invitación, los gentiles. Es entonces cuando pronuncia su famosa frase: «*Muchos son los llamados y pocos los elegidos*». No está claro que su pensamiento se refiera en este caso a los que de hecho consiguen la salvación, ya que puede explicarse la contraposición suponiendo cristianos tibios y fervorosos. Los «*elegidos*» en este caso serían los fieles a la gracia. El otro texto en que aparece la frase es la parábola de los llamados a trabajar en la viña. Después de dar el mismo salario a los llamados en última hora que a los primeros, dice la enigmática frase: «*Los últimos serán los primeros y los primeros los últimos; porque muchos son los llamados y pocos los elegidos*»¹⁰. La sentencia falta en los mss. S, B y en la versión copta. Quizá sea adición. Tampoco aquí consta que el Señor se refiera al destino eterno de los «*elegidos*». Puede entenderse también de la predilección que Dios siente en esta vida por los que le son fieles, aunque la idea fundamental que se desprende del con-

Extremo septentrional de la isla de Elephantina, vista desde el Nilo. Detrás de ella, está la actual ciudad de Asuán. La isla tuvo una considerable importancia estratégica durante un largo periodo de la historia de Egipto. (Foto P. Termes)





Isla de Elephantina. Lugar del descubrimiento de los papiros arameos que han hecho posible que se estudiara cuál era la forma de vida de una colonia militar judía. La colonia existió, por lo menos, hasta el año 399 A. C. (Foto P. Termes)

texto es la del carácter *gratuito* de los dones de Dios. De hecho sabemos que Jesús rehusó responder claramente a la pregunta: «¿Son pocos los que se salvan?», y contestó con una amonestación práctica: «Esforzaos por entrar por la puerta estrecha»¹¹. Quería evitar toda presunción en el problema de la salvación.

¹Cf. 1 Pe 1,1. ²1 Pe 1,9. ³Rom 8,33. ⁴2 Tes 2,13. ⁵Col 3,12. ⁶Ap 17,14. ⁷Cf. Mt 24,22.24.31; Mc 13,20.22.27. ⁸Cf. Mt 20,16; 22,1-14. ⁹Mt 22,14. ¹⁰Mt 20,16. ¹¹Lc 13,23.24.

Bibl.: H. LESÈTRE, en *DB, Élus*, II-2, cols. 1708-1711. F. CEUP-PENS, *Theologia Biblica*, I, Roma 1938, págs. 196-197.

M. GARCÍA CORDERO

ELEHANAN. Nombre que la traducción de san Jerónimo ofrece en 2 Sm 23,24 en lugar de Elchanan, que hubiera sido la transcripción más correcta de → **Elhānān**.

ELEMENTOS DEL MUNDO (στοιχεῖα τοῦ κόσμου; Vg. *elementa mundi*). El libro de la Sabiduría habla de la fuerza de los elementos y de sus cambios en paralelismo con la misma constitución o composición del mundo físico¹. En la segunda epístola de Pedro, los elementos equivalen a los mismo: en la conflagración

final serán abrasados los constitutivos del mundo, los astros, etc.²

La fórmula completa que encabeza este artículo aparece en san Pablo en dos pasajes³, cuyo significado todavía discuten los comentaristas.

En ambos lugares, el sentido parece ser idéntico y hay que determinarlo principalmente por el contexto. Es inútil remontarse a la raíz στοιχέω, «marchar en línea», ni aclara nada la vertiente filosófica de los «elementos» componentes de los cuerpos. El pasaje de Gálatas ilustra la libertad cristiana, que es liberación por Cristo de la ley mosaica; la servidumbre parece concretarse en la observancia de días, meses, tiempos y años. No parece, pues, desacertado ver en esa sujeción ritualista la vuelta a los «rudimentos» enfermos y pobres de una religión desmedulada. En Colosenses, la proximidad de la filosofía vana, de la tradición de los hombres y el haber muerto los cristianos con Cristo, quedando libres de la opresión de los «elementos» mundanos, parece que nos ponen en un plano análogo al de la carta a los de Galacia, si bien aquí el influjo extrabíblico o no judío se hace sentir algo más.

Resumiendo, entendemos los «elementos del mundo» principalmente como las prescripciones legales que ata-

ban al hombre a una especie de servidumbre a las realidades exteriores y cósmicas, que han quedado como rudimentos religiosos después de la redención de Cristo.

¹Sab 7,17; 19,18. ²Pe 3,10.12. ³Gál 4,3.9; Col 2,8.20.

C. GANCHO

ELÉUTERO (Ἐλεúθερος; Vg. *Eleutheros*). Río que separaba a Fenicia de Siria, desembocando entre Trípoli y 'Arwād. Es el actual Nahr el-Kebir. Jonatán Macabeo acompañó a Ptolomeo VI Filométor desde Joppe hasta el Eléutero¹; más tarde, persiguió al ejército de Demetrio II Nicátor hasta el Eléutero y no pudo dar alcance al enemigo porque había cruzado el río.²

¹1 Mac 11,6-7. ²1 Mac 12,30.

Bibl.: F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 13,4.5; 5,10; 15,4.1; id., *Bel. Iud.*, 1,18.5. F. M. ABEL, *Histoire de la Palestine*, I, París 1952, págs. 187-188.

D. VIDAL

ELEUTERÓPOLIS (Ἐλευθεροπόλις). Localidad no mencionada en las SE, llamada Eleutheropolis por los autores griegos y romanos. Ptolomeo transcribe Βαιτογαβρεί. Josefo cita la ciudad de Βήταβρις en Idumea y Rufino lee Βήγαβρις. Los escritores talmúdicos la mencionan a menudo con el nombre Bêt Gibrín. Fue sede episcopal en los primeros tiempos del cristianismo. Destruída por los conquistadores árabes en el año 796, la reconstruyeron los cruzados, pasando tras varias alternativas a manos de los musulmanes. Subsiste en la moderna Beit Ġibrín, situada a unos 20 km al noroeste de Hebrón.

Bibl.: PTOLOMEO, *Geogr.*, 5,16.6 (15.5). F. JOSEFO, *Bel. Iud.*, 4,8.5. ABEL, II, págs. 173, 194, 200.

R. SÁNCHEZ

ELFAAL. Forma castellanizada de *Elphaal*, nombre que en la Vg. se deriva del hebreo → 'Elpá'al, uno de los jefes de familia de la tribu de Benjamín.

'ELHĀNĀN («Dios se compadeció»; Ἐλεανάν; Vg. *Elchanan*). Nombre de dos hebreos:

1. Betlemita que venció a un gigante. El texto de la Biblia está adulterado en lo que le atañe. Un pasaje le denomina «hijo de Ya'ārē 'Örēgim el betlemita, que mató a Goliat el geteo» (posiblemente haya que cambiar la vocalización de Ya'ārē por Ya'īrī, y suprimir 'Örēgim, «tejedor», que aparece al final del versículo)¹, y otro dice el «hijo de Yā'ir mató a Lahmī, hermano de Goliat el geteo»². Tal vez la cuestión estribe en que la partícula de acusativo 'ēt, «a», del segundo pasaje haya de cambiarse por Bêt ha-, y de esta manera 'ēt lahmi quedaría convertido en Bêt ah-Lahmi, «betlemita», con lo que ambos textos serían casi idénticos.

2. Natural de Belén e hijo de Dōdō. Fue uno de los héroes o valientes de segunda categoría que auxiliaron a David en sus luchas con los enemigos internos y externos³. En el libro de Samuel, la Vg. escribe *Elehanan*.

¹2 Sm 21,19. ²1 Cr 20,5. ³2 Sm 23,24; 1 Cr 11,26.

Bibl.: B. UBACH, *Samuel*, en *La Biblia de Montserrat*, V, Montserrat 1952, pág. 312, n. 19. R. DE VAUX, *Samuel*, en *LSB*, París 1956, pág. 334, n. i. É. DHORME, en *BP*, I, págs. 1007, n. 19, 1325, n. 5.

T. DE J. MARTÍNEZ

ELÍ (heb. 'ēlī, «Dios es ensalzado»; Ἠλί; Vg. *Heli*). Último o penúltimo juez de Israel¹. La SE recuerda los últimos años de su vida cuando explica el principio de la biografía de → Samuel. Su judicatura, de la que se saben muy pocos hechos, parece que duró cuatro décadas y, entre otros detalles sobresalientes, ofrece el de que fue al propio tiempo juez y sumo sacerdote, hecho no registrado hasta él en el AT.

La parte conocida de su existencia se expone en el primer libro de Samuel² y pone de manifiesto su devoción sincera, su aceptación de la voluntad divina y la debilidad de su carácter, quizá debida a lo avanzado de su edad; sin embargo, destaca el calor humano de su personalidad en su comportamiento con Samuel. Nada se conoce de sus ascendientes: una tradición le considera miembro de los sucesores de Aarón por el linaje de 'Ītāmār³ y otra del linaje opuesto de 'Eḇāzār⁴; pero resulta muy difícil interpretar estas genealogías, sobre todo si se observan los obstáculos que complican su normal desarrollo a través de los eslabones intermedios. De todos modos, Elí se presenta en el texto hebreo del AT como el epónimo de la familia sacerdotal que desplazó Šādōq en el tiempo de Salomón y a la que pertenecieron individuos tan señalados como 'Ahiṭūb, 'Ahi-mélek, etc.

Es muy probable que los antepasados de Elí pertenecieran a los sacerdotes del antiguo centro religioso de Šilōh, quizá el principal de la Tierra Prometida si se toma en cuenta que el Arca estaba en aquel santuario⁵. A Elí, en Šilōh, llevó Ana a su hijo Samuel para cumplir el voto que había formulado si Yahweh la libraba de su esterilidad⁶. Samuel se crió bajo la tutela del sumo sacerdote y advirtió a éste dos veces, por mediación de un profeta y por boca propia, contra los sacrilegios y abusos que cometían sus dos hijos, Hōfnī y Pinēhās. Hubo de oír el vaticinio de la extinción de su casa, causada por su debilidad en no reprender a sus dos hijos, que culminaría con la captura del Arca por los filisteos y la destrucción de Šilōh, más la pérdida del sumo sacerdocio por su linaje⁷, lo que se cumplió definitivamente durante la época de Salomón⁸.

En efecto, tenía noventa y ocho años cuando la noticia de que los filisteos se habían apoderado del Arca de Yahweh, durante una campaña guerrera, y de que sus hijos, que la acompañaban, habían perdido la vida en la batalla, hizo que el anciano se desplomase de la silla que ocupaba y se rompiera el cuello contra el suelo⁹.

¹1 Sm 4,18. ²1 Sm caps. 1-4. ³Cf. 1 Cr 24,3. ⁴Cf. Éx 6,23.25. ⁵1 Sm 4,4. ⁶1 Sm 1,12 y sigs. ⁷1 Sm 2,12-17.27-36; cf. 3,11-14. ⁸1 Re 2,26-27. ⁹1 Sm 4,11-18.

Bibl.: F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 5,11.5. NOTH, 1071, pág. 146. G. BRESSAN, *Eli*, en *ECatt*, V, Roma 1950, col. 231. W. F. ALBRIGHT, *Archaeology and the Religion of Israel*, 4.ª ed., Baltimore 1956, págs. 108, 110, 119, 202. A. VAN DEN BORN, etc., *Héli*, en *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, París 1960, col. 796.

M. GRAU

ELÍ, ELÍ... Se trata de la oración de Jesús en la cruz que se dirige a Dios con las palabras del Sal 22. Tanto Mt 27,46 como Mc 15,34 traen el texto hebreo-aramaico a más de la traducción griega, cosa que, como en otras ocasiones, imprime gran realismo al hecho narrado.



Aspecto parcial del tell cuyo terreno ocupó Šilōh, lugar y santuario de gran importancia en la vida religiosa de Israel. En Šilōh vivió y murió Elí, cuya judicatura se caracteriza por su devoción y la debilidad de su carácter. (Foto P. Termes)

Respecto del tenor verbal, ninguno de los dos reproduce literalmente el texto original, sino que parecen depender del Targūm arameo del salmo, variando *mētūl mäh* por *lēmäh*, y aramaizando Mc *ʿĒlī* en *ʿĒlōy* (*ʿĒlōhay*). Por la reacción entre ingenua y zumbona de algunos asistentes que piensan en Elías, parece más probable la transcripción de Mt.

A pesar de tales variantes, la referencia al salmo es evidente.

Por lo que hace a la actitud psicológica de Jesús en tales momentos, el rezo de la oración del justo paciente — que probablemente el Señor repitió íntegra —, no da pie a las teorías aterradoras que se han montado acerca del abandono de Dios.

Jesús atribulado reza «con fuerte clamor y lágrimas» (heb.) — los dos evangelistas anotan la circunstancia de la «gran voz» —, a quien podía librarle de tanta angustia y lo hace con el salmo con que llora, destrozado y confiado, el justo injustamente perseguido.

Bibl.: Comentarios a Mateo y Marcos.

C. GANCHO

ELIA. Nombre que la Vg. emplea para transcribir el → *ʿĒliyyāh* del AT hebreo, el cual corresponde a tres

personajes, uno del libro primero de la Crónicas y otros dos del de Esdras.

ELIAB (→ *ʿĒlʾāb*; Ελειάβ, Ἐλιάβ [A], Ἐνάβ [S]; Vg. *Enan*). Antepasado de Judit. Según el texto de los LXX, fue padre de Quelcias e hijo de Natanael y, según la Vg., padre de Melquías e hijo de Natánias.

Jdt 8,1.

ʿĒLʾĀB («mi Dios es padre»; ac. *ili-abi, ilum-abi, ilaya-abi*; sudar. *ʿilʾab, ʿilʾab*; Ἐλιάβ; Vg. *Eliab*). Nombre de seis hebreos:

1. Hijo de Hēlōn y jefe de la tribu de Zabulón en el momento del censo de los israelitas en el desierto¹.

2. Rubenita, hijo de Pallūʾ y padre de Nēmūʾēl, Dātān y ʾĀbirām².

3. Hijo primogénito de Isaí y hermano de David³. Era alto y de aspecto hermoso⁴. Se unió al ejército de Saúl para combatir contra los filisteos⁵. Fue padre (?) de → *ʾĀbīhāyil*⁶. En la lista de los jefes de tribu del tiempo de David, se menciona como el de la de Judá a ʾĒlīhū, uno de los hermanos de David⁷; pero dado que en el T. M. no se trata de ningún hermano de David así

llamado, se cree que la forma correcta del nombre es *ʿĒlīʾāb*, como en la LXX.

4. Hijo de Nāhat, bisabuelo de Samuel, levita de la familia de Qēhāt⁸. En la misma lista se indica que se llamaba *ʿĒlīʾēl* y que fue hijo de Tōah⁹, y en 1Sm 1,1 recibe el nombre de *ʿĒlīhū*, hijo de Tōhū.

5. El tercer gadita que se unió a David en el desierto cuando huía de Saúl¹⁰.

6. Levita músico de la época de David¹¹, descendiente de Mērārī, cuyo jefe era *ʿĒtān*. En otro pasaje¹², se dice que dependía de *ʿĀsāf*.

⁸Nm 1,9; 2,7; 7,24.29; 10,16. ⁹Nm 16,1.12; 26,8-9; Dt 11,6. ¹⁰1 Cr 2,13. ¹¹1 Sm 16,6.7. ¹²1 Sm 17,13.20. ¹³2 Cr 11,18. ¹⁴1 Cr 27,18. ¹⁵1 Cr 6,12. ¹⁶1 Cr 6,19. ¹⁷1 Cr 12,10. ¹⁸1 Cr 15,18.20. ¹⁹1 Cr 16,5.

Bibl.: NOTH, 142, págs. 16, 90, 141. G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, pág. 218. J. J. STAMM, *Die akkadische Namengebung*, Leipzig 1939, pág. 300.

R. SÁNCHEZ

ELIABA. Héroe de David, según la traducción Vg., que es la transcripción del nombre → *ʿElyāhā* del T. M., es decir, el del personaje del reinado davídico citado en 2Sm 23,32 y 1 Cr 11,32.

ELIACIM (et. → *ʿElyāqīm*; *ʿEliak(ε)īm*; Vg. *Eliacim*, *Eliakim*). Nombre de dos personas mencionadas en el NT:

1. Hijo de Abiud y padre de Azor, de la estirpe de Zorobabel. Antepasado de Jesús, citado en la genealogía de san José, esposo de la Virgen María, que da el evangelio de san Mateo¹.

2. Antepasado de Cristo, según el evangelio de san Lucas. Fue hijo de Meleá y padre de Jonam², separado de David por cuatro generaciones, lo cual prueba que es un personaje distinto del citado en la genealogía de Mateo.

¹Mt 1,13. ²Lc 3,30.

J. A. PALACIOS

ELIAC(H)IM. Transcripción latina, en la Vg., del nombre de uno de los sacerdotes que intervinieron en la dedicación de la murallas de Jerusalén, que es el correspondiente del → *ʿElyāqīm* del texto hebreo¹.

¹Neh 12,40.

ELIACHIM. Nombre que da la Vg.¹ al sacerdote llamado → *Ioakim* en el texto griego del libro de Judit.

¹Jdt 4,5.7.11 (Vg.).

ʿĒLĪʾĀM («[mi] Dios es pueblo»; ac. *ilu-im-me*; *ʿEliāb*; Vg. *Eliam*). Hijo de *ʾĀhitōfel*, nacido en Gilōd. Fue uno de los héroes davídicos y padre de Betsabé, mujer de David¹. También recibe el nombre de *ʿAmīʾēl*². Esta última designación pudiera ser un anagrama o, lo que es más probable, una transposición de los dos elementos que forman el nombre: *ʿām* + *ʾēl*.

¹2 Sm 11,3; 23,34. ²2 Cr 3,5.

Bibl.: K. L. TALLQVIST, *Assyrian Personal Names*, Helsingfors 1918, pág. 97. NOTH, 156, págs. 15, 17, 90, 141.

M. V. ARRABAL

ELÍAS (heb. *ʿēliyyāh[ū]*, «mi Dios es Yahweh»; Vg. *Eliā*). Nombre de cuatro personas:

1. (*ʿHliou*, *ʿHliās*; Vg. *Eliās*). Uno de los más grandes profetas del AT, presente en casi todos los libros de la Biblia: ciclo eliano¹; carta de Eliās a Joram²; Eliās el que será enviado antes del Día del Señor³; elogio del profeta Eliās⁴; Eliās y la viuda de Sarepta⁵; Juan Bautista niega ser Eliās⁶; Juan Bautista es el Eliās que ha de venir⁷; Jesús es tomado por Eliās⁸; Eliās en la Transfiguración⁹; los soldados romanos creyeron que Jesús en la cruz invocaba a Eliās¹⁰; ejemplo de la plegaria de Eliās¹¹; descripción de los dos testigos en términos que sugieren a Eliās y Moisés¹².

El ciclo eliano no comprende propiamente más que 1 Re 17,1 y 2 Re 1,18, toda vez que 2 Re 2,1-25 pertenece al ciclo eliseico, otra de las fuentes utilizadas por el compilador de Reyes. La mayor parte de los críticos coincide en situar la primitiva composición del ciclo eliano (finales del siglo IX, según De Vaux), poco después de la muerte del profeta. En el texto bíblico, Eliās aparece de repente en el reinado de Acab (869-850), sin otra indicación que la de su lugar de origen, Tišbēh (probablemente la moderna H. Listib de Galaad. Anuncia una época de sequía sobre Israel, que ha de durar tres años. Tras un retiro, por orden de Yahweh, en el torrente Kērit, Eliās se dirige a Šārēfat, cerca de Sidón, donde tiene lugar el milagro del pan y del aceite, y la resurrección del hijo de la viuda¹³. Cuando Acab, con el concurso de Obadias, encuentra a Eliās, al que califica de «perturbador de Israel»¹⁴, el profeta lanza el reto contra los profetas de Bāʾal. El sacrificio que tiene lugar en el monte Carmelo (localizado hoy en el-Muḥraqah en el extremo sudeste de la cordillera) demostrará quién es Dios, si Yahweh o Bāʾal (éste es comúnmente identificado con Melquart, dios de Tiro, cuyo culto protegía la esposa siria de Acab, Jezabel). La victoria de Eliās es coronada por la matanza de los profetas de Bāʾal en el torrente Qišōn. Orando en la cumbre del Carmelo, Eliās divisa una nubecilla del tamaño de la mano de un hombre (pie, según la Vg.), anuncio del fin de la sequía¹⁵.

La victoria en el monte Carmelo es de escasa duración, puesto que el amenazado profeta tiene que huir de las iras de Jezabel. Para fortalecer su fe, sube al monte Hōreb-Sinai, escenario de la alianza mosaica, donde se le aparece Yahweh. A diferencia de lo que acontece en las demás teofanías, Yahweh no se muestra aquí tras un vendaval o un terremoto o un fulgor de relámpagos, sino en «un susurro apacible y delicado»¹⁶, como para indicar la intimidad del encuentro divino o tal vez para significar la naturaleza espiritual de Dios. Otros dos episodios (el de la viña de Nābōt¹⁷, y el de la consulta de Ocozías a Beelzebub¹⁸), ilustran la decidida actitud del profeta al condenar los crímenes personales de los reyes. Cuando Acab trata de adquirir la viña que posee Nābōt cercana al palacio real de Yiz-rēʿēl, se encuentra con una negativa. Entonces accede a la maquinación de Jezabel que motiva la muerte de Nābōt por pretendida blasfemia contra Dios y contra el rey. Eliās le echa en cara al monarca su crimen y le anuncia el fin de su dinastía. El pecado de Ocozías

fue el de haber consultado a → **Beelzebub** («Bá'al de las moscas», deidad cananea que se veneraba en la ciudad filisteá de 'Eqrôn), acerca de su enfermedad. Yahweh manda a Elías a anunciar a los mensajeros del rey que su enfermedad es mortal. A continuación viene el extraño episodio de la triple misión de los soldados¹⁹. El rey los envía con la orden de hacer bajar a Elías de su refugio en el monte. Por dos veces invoca el profeta el fuego del cielo, que los consume. Cuando llega el tercer grupo en actitud suplicante, entonces baja con ellos para anunciar al monarca su muerte segura. El género literario de esta perícope es difícil de establecer (cf. también 1 Re 17,17-24; en ambos relatos, Elías es descrito como «hombre de Dios» y los dos textos contienen un paralelo de Eliseo, 2 Re 2,23 y sigs.).

Inserto en el ciclo eliano se halla el relato de las guerras de Acab con los arameos de Damasco²⁰. Se trata evidentemente de episodios procedentes de otra fuente, sólo relacionados con la historia de Elías por la mención que se hace en 1 Re 22,35, de la muerte de Acab en Rāmōt de Galaad.

El episodio final es la «ascensión» de Elías²¹, sutil y artificioso relato, envuelto en el misterio. Por tres veces se niega Eliseo a dejar a su maestro cuando desde Galgal, pasando por Betel y Jericó, se dirigen al Jordán, cuyas aguas separa Elías con su manto. Eliseo le pide la doble porción de su espíritu (porción del primogénito, según Dt 21,17); con ello, Eliseo sería el heredero espiritual de su maestro. Su deseo será cumplido, con tal que Yahweh le permita ver a Elías en el momento de ser arrebatado. La visión es difícil de explicar; puede

no significar otra cosa sino que Elías desapareció por intervención divina. La exclamación de Eliseo: «¡Padre mío, padre mío, carro de Israel y sus hombres de a caballo!»²², es una aclamación de Elías como protector de Israel, más poderoso que los carros de guerra.

Con este resumen puede verse cuán singulares son los episodios del ciclo eliano. Los temas son varios: idolatría, crímenes de reyes, prodigios y triunfo de Yahweh sobre Bá'al. Los relatos presentan ciertas características de estilo popular que hace difícil precisar el grado histórico de los acontecimientos. En general, sin embargo, se tiende hoy (con excepción de G. Fohrer) a reconocer una sustancial exactitud en los hechos relatados.

El libro de Malaquías habla de Elías como del enviado que ha de venir antes del Día del Señor con la misión de preparar al pueblo para el advenimiento de Dios²³, de lo que se hace eco Eclo 48,10. Su ascensión final en un carro de fuego causó honda impresión entre los judíos. La conclusión obvia era que Elías no había muerto y que, por consiguiente, podía volver. De aquí que fuera asociado con el Mesías²⁴ y que se le preguntara a Juan Bautista si era Elías²⁵. Había en lo del retorno de Elías una verdad más profunda que la que los judíos creían percibir. Jesús la reveló cuando dijo que Elías ya había aparecido en la persona de Juan Bautista²⁶. El ángel había dicho a Zacarías que Juan poseería el mismo espíritu y poder de Elías para llevar a cabo una misión análoga²⁷. Por esto, los exegetas católicos suelen considerar la profecía de Malaquías como realizada en el Precursor. Sin embargo, todavía hay quienes esperan su aparición al fin del mundo por cuanto

Monte Carmelo. Panorama de los contornos de la montaña, desde el-Muḥraqah, sitio en donde la tradición cristiana localiza el episodio del sacrificio de Elías y de los sacerdotes de Bá'al. (Foto P. Termes)



Malaquías menciona explícitamente el Día del Señor, y también en razón de lo que se dice en Ap 11,3-13, donde, según algunos intérpretes, Elías y Moisés son los dos testigos que profetizarán durante 1260 días su muerte y resurrección, probablemente al fin del mundo.

A pesar de no haber dejado Elías ninguna profecía escrita, no por ello deja de figurar entre los principales profetas del AT. Quizá su mayor hazaña fue la parte que tuvo en el triunfo de Yahweh sobre Bá'al. En un período dominado por el absolutismo de la monarquía, no dudó en enfrentarse con los reyes y en condenar sus crímenes. Sin embargo, continuó siendo un hombre rodeado de misterio, distante, caracterizado por sus súbitas apariciones y desapariciones²⁸. La escena del Hōreb lo muestra como un hombre que puede dejarse llevar por el desaliento y la desesperación, pero ante quien Dios no desdén mostrarse. Así se explica que se apreciara al lado de Moisés en la Transfiguración. Ambos varones sirvieron fielmente a Yahweh y con Él se comunicaron. Moisés fue el fundador y mediador de la Alianza antigua entre Yahweh y su pueblo, y, en un período crítico, Elías salvó la Alianza de la ruina. De esta suerte, estos dos héroes del AT son los testigos del divino fundador de la nueva Alianza en la Transfiguración.

¹ 1 Re 17,1; 2 Re 2,25. ² 2 Cr 21,12-15. ³ Mal 3,23-24 (Vg. 4,5-6). ⁴ Eclo 48,1-12; cf. 1 Mac 2,58. ⁵ Lc 4,24-26. ⁶ Jn 1,21-25. ⁷ Mt 11,7-14. ⁸ Mc 6,15; Lc 9,8. ⁹ Mt 17,1-13; Mc 9,2-13; Lc 8,28-36. ¹⁰ Mt 27,46-49 y Mc 15,34-36. ¹¹ Sant 5,17. ¹² Ap 11,1-13. ¹³ 1 Re 17,17-22; cf. también 2 Re 4,8 y sigs. ¹⁴ 1 Re 18,17. ¹⁵ 1 Re 18,44-45. ¹⁶ 1 Re 19,12-13. ¹⁷ 1 Re cap. 21. ¹⁸ 2 Re 1,2-4. ¹⁹ 2 Re 1,9-16. ²⁰ 1 Re caps. 20-22. ²¹ 2 Re 2,1-18. ²² 2 Re 2,12; cf. también 2 Re 13,14. ²³ Mal 3,1-3; 3,23-24. ²⁴ Mc 9,11. ²⁵ Jn 1,21; cf. Mc 6,15. ²⁶ Mc 9,13; Mt 17,12-13. ²⁷ Lc 1,17. ²⁸ 1 Re 18,12; 2 Re 2,16 sig.

2. (Ἐριό). Descendiente del patriarca Benjamín. Fue el quinto hijo de Yērōhām y jefe de una familia que vivió en Jerusalén¹.

3. (Ἐλία). Hombre de familia sacerdotal e hijo de Hārīm, que regresó de la Cautividad babilónica en tiempos de Esdras. Tuvo que divorciarse de su mujer de origen extranjero².

4. (Ἠλίας). Hijo de Ḓēlām que regresó del Exilio en la época de Esdras. Hubo de renunciar a su esposa extranjera por disposición del jefe del pueblo³.

¹ 1 Cr 8,27. ² Esd 10,21. ³ Esd 10,26.

Bibl.: NOTH, 147, págs. 16, 18, 140. J. JEREMIAS, *Elia*, en *ThW*, 2 (1935), págs. 930-943. J. MONTGOMERY, *The Books of Kings*, Nueva York 1951. G. FOHRER, *Elia*, Zurich 1957, esta reciente obra menciona prácticamente todos los libros y artículos referentes a Elías.

R. MURPHY

ELÍAS, Apocalipsis de. Obra que se atribuye al profeta del mismo nombre y cuya única huella se conserva en el catálogo esticométrico de Nicéforo, que habla de ella como de una composición de trescientos dieciséis esticos, y en algunos Padres. San Jerónimo, san Epifanio y Orígenes la mencionan. San Epifanio asegura que san Pablo tomó prestada de él la frase «Por lo cual dice: «Despierta, tú que duermes, etc.», que parece ser un fragmento de un himno cristiano primitivo¹. Orígenes dice que de él procede el famoso texto: «Según está

escrito: Ni el ojo vio el oído oyó»². Era casi seguramente de origen judío.

¹ Ef 5,14. ² 1 Cor 2,9.

Bibl.: E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes*, III, 3.^a ed., Leipzig 1818, págs. 267-272. E. B. ALLO, *Première Épitre aux Corinthiens*, Paris 1934, págs. 43-44. F. SPADAFORA, *Apocalisse di Elia*, en *ECatt*, V, Roma 1950, cols. 234-235.

C. COTS

ELIASUB. Descendiente de Zorobabel. Su nombre ofrece en la Vg. la presente grafía, que equivale al de uno de los distintos personajes llamados → ³Elyāsib. en el T. M.

ELIATA. Nombre castellano, variante del *Eliatha* de la traducción de san Jerónimo, que se aplica al levita cantor llamado en hebreo → ³Ēlī'ātāh, citado en el libro de la Crónicas.

³ĒLĪ'ĀTĀH («Dios mío, eres Tú»?; «Tú eres mi Hermano»?; ac. *aḥūa-atta, atta-ilumma*; ⁴Ελιαθά; Vg. *Eliatha*). Levita, hijo de Hēmān y jefe de la vigésima clase de los cantores del Templo que estableció David¹. Aparte las dudosas etimologías indicadas, el nombre, que para algunos autores no es más que una parte de la oración gramatical del pasaje en que aparece, pudiera ser la abreviatura de una súplica o de una bendición dirigida a Dios. El T. M. le llama también ³Ēliyyātāh².

¹ 1 Cr 25,4. ² 1 Cr 25,27.

Bibl.: H. RANKE, *Early Babylonian Personal Names*, Filadelfia 1905, pág. 101. NOTH, 144, pág. 236. J. J. STAMM, *Die akkadische Namengebung*, Leipzig 1939, págs. 129-130, 293. *Miqr.*, I, col. 336.

J. A. PALACIOS

ELICA. En el pasaje 2 Sm 23,25 de la Vg., se denomina así al héroe de David llamado → ³Ēliqā en el texto hebreo.

³ĒLĪDĀD («Dios amó»); cf. as. *da-di-i-lu*; ⁴Ελδάδ; Vg. *Elidad*). Hijo de Kislōn y uno de los jefes de la tribu de Benjamín. Fue designado para formar parte del grupo de encargados de dividir la Tierra de Promisión entre las tribus.

Nm 34,21.

Bibl.: K. L. TALLQVIST, *Assyrian Personal Names*, Helsingfors 1918, pág. 67. NOTH, 145, págs. 34, 183. *Miqr.*, I, col. 336.

M. MÍNGUEZ

³ĒLĪ'ĒL («Ēl es Dios»); Nuzu *ili-ilu, ilim-ili, ilim-ilim-ma*; ⁴Ελειήλ; Vg. *Elief*). Nombre de nueve (?) personajes bíblicos:

1. Hijo de Tōāh, levita de la familia de Qēhāt, antepasado del profeta Samuel. Probablemente es la misma persona que el → ³Ēlīhū de 1 Sm 1,1¹.

2. (Δειήλ). Héroe de David², que no se menciona en el catálogo de los mismos de 2 Samuel. Las Crónicas agregan que era de Maḥāwīm, gentilicio que no se halla en el resto de la Biblia y que se ha querido enmendar diciéndolo que era de Maḥānáyim o de Mā'ōn.

3. (Δαλειήλ). Héroe de David, nacido en Mēšōbā-yāh³, cuyo nombre tampoco se menciona en 2 Samuel.

4. (Ἐλιᾶβ). Jefe de la tribu de Gad y partidario de David durante la persecución de Saúl⁴.

5. (Ἐνῆρ). Levita principal y jefe de la familia de Hebrón⁵.

6. (Ἐλιηλ). Hijo de Šim'i, uno de los jefes de la tribu de Benjamín⁶.

7. (Ἐλεήλ). Hijo de Šāšāq, otro jefe de la tribu de Benjamín⁷.

8. Un jefe de la tribu cisjordánica de Manasés durante el reinado de Jeroboam II⁸. Tal vez sea el mismo individuo citado en 2.

9. (Ἐιηήλ). Levita de la época de Ezequías, inspector de los diezmos y ofrendas sacras del Templo⁹.

¹ 1 Cr 6,19. ² 1 Cr 11,46. ³ 1 Cr 11,47. ⁴ 1 Cr 12,11. ⁵ 1 Cr 15,9. ⁶ 1 Cr 8,20. ⁷ 1 Cr 8,22. ⁸ 1 Cr 5,24. ⁹ 2 Cr 31,33.

Bibl.: A. T. CLAY, *Personal Names from Cuneiform Inscriptions of the Cassite Period*, New Haven 1912. NOTH, 143, pág. 140. T. J. MECK, *Old Akkadian, Sumerian and Cappadocian Texts from Nuzi*, Cambridge 1935, págs. 14, 32. J. J. STAMM, *Die akkadische Namengebung*, Leipzig 1939, pág. 222. I. J. GELB, P. M. PURVES y A. A. MCRAE, *Nuzi Personal Names*, Chicago 1943, pág. 297.

C. COTS

•ĒLĪ•ĒNAY («Dios [o mi Dios] me estimó»; Ἐλιων-ναϊ; Vg. *Elioenai*). Descendiente de Benjamín y uno de los jefes de familia que habitaron en Jerusalén¹. Al parecer es un nombre postexílico, que aparece en bastantes mss., aunque su grafía pudiera ser una abreviatura de •Elyēhō•ēnay o de •Elyō•ēnay.

¹ 1 Cr 8,20.

Bibl.: J. W. ROTHSTEIN - J. HÄNEL, *Die Bücher der Chronik*, Leipzig 1927, pág. 159. NOTH, 155, pág. 237. *Migr.*, I, col. 347

M. MÍNGUEZ

ELIÉZER (heb. •ēlī•ēzer, «mi Dios es ayuda»; cf. am. *yahzar-z*; sudar. *adar-il*; fen. *bēl-zr*, *zrb-l*, etc.; Ἐλιέζερ; Vg. *Eliezer*). Nombre de once personas:

1. Siervo de Abraham¹. Tradicionalmente se le considera como el criado más anciano², al que el patriarca envió a Mesopotamia en busca de esposa para su hijo Isaac³. El T. M. y las versiones resultan oscuras en lo que le atañe en Gn 15,2, pues el hebreo dice literalmente: «... y el hijo de la posesión (= poseedor) de mi casa es Damméseq (Damasco) Eliézer». La dificultad suele resolverse traduciendo normalmente «el damasceno Eliézer» o «Eliézer de Damasco»; la solución al parecer más correcta es verter «el poseedor (= heredero) de mi casa es Damasco (en la persona de) Eliézer». La ciudad, cuna del siervo de Abraham, propiedad de éste, al morir el patriarca sería la verdadera heredera, puesto que Eliézer se convertiría en bien u objeto suyo.

2. Hijo de Moisés y Séfora⁴. Permaneció con su abuelo Jetro hasta que Moisés, después de la salida de Egipto, venció a los amalecitas en Refidim⁵. Las Crónicas ofrecen la lista de su linaje ascendente y descendente⁶.

3. Tercer hijo de Béker y nieto de Benjamín, jefe de una familia compuesta de hombres valerosos⁷.

4. Uno de los sacerdotes que acompañaron, tocando trompetas, el Arca desde la casa de •Ōbēd •Ēdōm a Jerusalén durante el reinado de David⁸.

5. Hijo de Zikrī, jefe de la tribu de Rubén en la época de David⁹.

6. Profeta, hijo de Dōdāwāhū de Mārēšāh, que reprochó a Josafat su alianza con Ocozías para flotar barcos con los que comerciarían con •Ōfir, prediciendo la ruina de la empresa, la cual sobrevino efectivamente¹⁰.

7. Jefe judío. Esdras le envió a •Iddō¹¹, que residía en la colonia hebrea de Kāsifyā¹², en Babilonia, con el fin de que obtuviera servidores para el Templo¹³.

8-9-10. Sacerdote, levita y seglar, respectivamente, que hubieron de divorciarse de sus mujeres extranjeras por orden de Esdras al regresar de la Cautividad¹².

11. Hijo de Jorim, antepasado de Jesucristo, citado en la genealogía de san Lucas¹³.

¹ Gn 15,2. ² Gn 24,2. ³ Gn 24,3-66. ⁴ Éx 18,4; 1 Cr 23,15. ⁵ Éx 18,1-7. ⁶ 1 Cr 23,17; 26,25-27. ⁷ 1 Cr 7,8. ⁸ 1 Cr 15,24. ⁹ 1 Cr 27,16. ¹⁰ 2 Cr 20,35-37; cf. 1 Re 22,50. ¹¹ Esd 8,16-20. ¹² Esd 10,10.23.31. ¹³ Lc 3,29.

Diversas alhajas de mujer, procedentes de Palestina, que recuerdan los objetos de oro y plata que Eliézer ofreció a Rebeca y a su familia. (Gn 24,53)



Bibl.: TH. BAUER, *Die Ostkanaaner*, Leipzig 1926, págs. 55, 74. NOTH, 154, págs. 16, 18, 38, 70, 154, 156. G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, pág. 243. Z. S. HARRIS, *A Grammar of the Phoenician Language*, New Haven 1936, págs. 131-132. A. CLAMER, *La Genèse*, en *La Sainte Bible*, I, Paris 1953, págs. 262-263.

R. SÁNCHEZ

•ĒLĪFĀL (y •ēlifal, «mi Dios juzgó»; •Ελφάτ [B], •Ελιφάαλ [A]; Vg. *Eliphal*). Uno de los héroes de David¹, también llamado → •Ēliféleṭ, siendo al parecer esta forma nominal la más genuina. Se dice de •Ēlifāl que fue hijo de •Ūr; en cambio, •Ēliféleṭ aparece como hijo de •Āḥasbay.

¹ 1 Cr 11,35. ² 2 Sm 23,34.

Bibl.: NOTH, 157, págs. 34, 187. *Miqr.*, I, col. 348.

M. MÍNGUEZ

•ĒLĪFĀLEṬ. Variante textual del AT hebreo debida al efecto de la pausa en el nombre de → •Ēliféleṭ.

ELIFALU. En algunas traducciones castellanas, recibe este nombre el personaje llamado *Eliphalu* en la versión de san Jerónimo y → •Ēlifēlēhū en el T. M., o sea uno de los levitas que transportaron el Arca a Jerusalén, según el libro de la Crónicas.

•ĒLĪFAZ (et.?: •Ελιφάς; Vg. *Eliphaz*). Nombre de dos personajes del AT:

1. Primogénito de Esaú y de •Ādāh, su primera esposa, nacido en la tierra de Canaán. Sus hijos Tēmān, •Ōmār, Šēfō, Ga'tām, Qēnaz y •Āmālēq fueron jefes de diversas ramas tribales, algunas de las cuales alcanzarían importancia para la historia bíblica¹.

2. Temanita, amigo de Job, al que acudió a consolar cuando se enteró de su desgracia².

¹ Gn 36,4.10-12.15-16; 1 Cr 1,35.36. ² Job 2,11; cap. 4; cap. 15; cap. 22; 42,7.9.

Bibl.: *Miqr.*, I, col. 348.

J. VIDAL

•ĒLĪFĒLĒHŪ («mi Dios le distingue»; •Ελιφενά [B], •Ελιφάαλ [A]; •Ελιφάου [B], •Ελιφάλαίος [A]; Vg. *Eliphalu*). Levita de segundo rango, tañedor de arpa, descendiente de Mērārī. Acompañó al Arca cuando fue transportada a la casa que David mandó construir. En algunos mss. ostenta la grafía •Ēlifālēhū y •Ēlifālēhū.

1 Cr 15,18.21.

Bibl.: NOTH, 158, pág. 32, n. 2. *Miqr.*, I, col. 348.

M. GRAU

•ĒLĪFĒLEṬ (en pausa •ēlifāleṭ, «mi Dios es auxilio»; ac. *paliṭu*, *paltī*, *paltīia'u*; El. *plṭh*, *plṭw*, *plṭy*, etc.; fen. *plṭb'l*; sudar. *fallūt*, *fallūt*, *fallat*, *aflat*). Nombre de seis (?) israelitas:

1. (•Ελιφάσ, •Ελιφάλέτ; Vg. *Eliphalet*, *Eliphelot*). Hijo de David¹, nacido en Jerusalén².

2. (•Ελιφάαλ, etc.; Vg. *Eliphalet*). En el catálogo de los hijos de David de las Crónicas aparecen dos llamados •Ēliféleṭ³ (uno de ellos, en una ocasión, recibe el nombre de •Elpéleṭ, en pausa •Elpāleṭ)⁴, cuya exis-

tencia real discuten los especialistas: unos le consideran idéntico al anterior, otros como un error introducido en el T. M. antes de que éste quedara establecido, y otros como una dittografía.

3. (•Ελιφάλεῖς; Vg. *Eliphelet*). Uno de los héroes de David. Fue hijo de •Āḥasbay⁵; pero en la lista paralela de las Crónicas⁶ le reemplaza •Ēlifāl, hijo de •Ūr.

4. (•Ελιφάλεῖς; Vg. *Eliphalet*). Tercer hijo de •Ēseq⁷, de la tribu de Benjamín⁸, descendiente de Jonatán, hijo de Saúl.

5. (•Αλιφάτ; Vg. *Elipheleth*). Descendiente de •Ādō-nīqām, que regresó de la Cautividad a Jerusalén con Esdras⁹.

6. (•Ελιφάνεῖς; Vg. *Elipheleth*). Hijo de Hāšum, que hubo de divorciarse de su mujer extranjera por orden de Esdras¹⁰.

¹ 2 Sm 5,16; 1 Cr 3,6; 14,5. ² 2 Sm 5,14; 1 Cr 3,5; 14,3. ³ 1 Cr 3,6.8; 14,5.7. ⁴ 1 Cr 14,5. ⁵ 2 Sm 23,34. ⁶ 1 Cr 11,35. ⁷ 1 Cr 8,39. ⁸ 1 Cr 8,40. ⁹ Esd 8,13. ¹⁰ Esd 10,33.

Bibl.: K. L. TALLQVIST, *Assyrian Personal Names*, Helsingfors 1918, págs. 179 y sigs. A. COWLEY, *Aramaic Papyri of the fifth Century B.C.*, Oxford 1923. NOTH, 157, 159, págs. 16, 18, 34, 90, 156, 187. G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, pág. 179. Z. S. HARRIS, *A Grammar of the Phoenician Language*, New Haven 1936, pág. 137.

R. SÁNCHEZ

•ĒLĪHŌREF (et.?: sem. occ. *ḥarpu*; hur. *hurp*; •Ελιάφ, •Εναρέφ [A]; Vg. *Elihareph*). Uno de los dos hijos de Šišā¹, los cuales fueron escribas en la época de Salomón.

1 Re 4,3.

Bibl.: NOTH, 151, pág. 237. I. J. GELB, *Hurrians and Subarians*, Chicago 1944, pág. 51. *Miqr.*, I, col. 344.

•ĒLĪHŪ (et. → •Ēlīhū; Vg. *Eliu*). Nombre de dos personas del AT:

1. (•Ελιού). Uno de los hijos de Šēma'yāh. Fue levita y portero del Templo durante el reinado de David¹.

2. (•Ελιάβ). Hermano de David y jefe de la tribu de Judá², también llamado → •Ēlī'āb.

¹ 1 Cr 26,7. ² 1 Cr 27,18.

Bibl.: → •Ēlīhū.

J. VIDAL

•ĒLĪHŪ («Él es Dios» o «mi Dios es Él»; cf. ac. *ilumma*, *attalumma*, *anakuilumma*; Vg. *Eliu*). Nombre de tres personajes bíblicos:

1. (•Ηλιού). Efraimita, hijo de Tōḥū, antepasado de Samuel, también llamado → •Ēlī'āb y •Ēlī'āb¹.

2. (•Ελιμού [B], •Ελιούδ [A]). Uno de los jefes de mil de la tribu de Manasés que se unieron a David en Šiqēlāg para tomar parte en la batalla contra Saúl².

3. (•Ελιούς). Amigo y último interlocutor de Job, hijo de Barak'el el buzita. Combatió las ideas de Job sobre la causa de sus males y sobre los designios divinos³.

¹ 1 Sm 1,1. ² 1 Cr 12,21. ³ Job caps. 32-37.

Bibl.: NOTH, 147, págs. 18, 70, 143-144. J. J. STAMM, *Die akkadische Namengebung*, Leipzig 1939, págs. 129-130.

M. V. ARRABAL



El Wādī Garandel y, al fondo, el Ġebel Fir'aun, en la península del Sinaí. En estos parajes se sitúa el lugar de •Ēlīm, estación de los israelitas durante el Éxodo, después del paso del mar Rojo (Éx 15,27; Nm 36,9).
(Foto Monasterio de Montserrat)

•ĒLĪM («palmeras»; Αἰλῆιμ; Vg. *Elim*) Paraje donde asentó el campamento el pueblo de Israel en su viaje hacia el Sinaí, después del paso del mar Rojo, y asignado en Éxodo 15,27 y Números 33,9 como estación subsiguiente a la de Mārāh. Era entonces, y aún es hoy, un oasis imponente por su abundante y lozana vegetación, y la cantidad de manantiales en contraste con la aridez del desierto circundante, cualidades que el texto sagrado encarece en Éxodo 15,27 con lacónica, pero gráfica y simbólica locución: «doce fuentes y setenta palmeras».

Aun prescindiendo, si se quiere, de la tradición corriente en los tiempos de Egeria (siglo IV), no es difícil concebir que el Wādī Garandel se impone como identificación con la estación que Israel hiciera en •Ēlīm.

En vano se buscaría hasta el Wādī Feirān un lugar más adecuado que este oasis, el cual, con sus palmeras, tamariscos y cantidad de manantiales, algunos de ellos convertidos en pequeños arroyos, reflejara con mayor exactitud la descripción que de él nos da el texto sagrado.

El nombre •Ēlīm evoca un lugar de culto. Efectivamente, en la extremidad occidental del Ġebel Fir'aun y casi junto a un célebre manantial de agua sulfurosa (71° C.), cerca de la desembocadura en el mar Rojo, muchos localizan el *Poseideon*, del cual hablan Diodoro y Estrabón por razón de un altar consagrado allí a Neptuno por Aristón, cuando éste fue enviado por

Ptolomeo a explorar las playas de Arabia hasta el Océano. Nada impide suponer que Neptuno hubiese sustituido allí a una divinidad anterior.

Bibl.: A. LEGENDRE, *DB*, II, cols. 1680-1683. ABEL, II, pág. 210. J. DAUMAS, *La péninsule du Sinaï*, El Cairo 1951, pág. 36. B. UBACH, *El Sinaï*, 2.ª ed., Montserrat 1955, págs. 93-97.

B. UBACH

•ĒLĪMĀH. Grafía locativa de → •Ēlīm.

ELIMAIDA (Ἐλυμαίς, Ἐλυμές; Vg. *Elymais*). Nombre con que se designa en la época helenística a → *Elam*, mencionada en el libro de Tobías¹. En los Macabeos² se habría de entender como nombre de una ciudad, «célebre por su riqueza y su oro», y en la que había un templo con gran abundancia de objetos preciosos, sobre todo armas, depositadas como exvoto en tiempo de Alejandro Magno. Antíoco Epifanes decidió apoderarse de tales tesoros, pero sus intenciones fracasaron ante la resistencia opuesta por sus habitantes. En un pasaje paralelo³, la población recibe el nombre de Persépolis. Josefo menciona una ciudad de tal nombre. La crítica, sin embargo, parece inclinarse a considerarla como nombre de región y no de ciudad.

¹Tob 2,10. ²1 Mac 6,1-2. ³2 Mac 9,2.

Bibl.: JOSEFO, *Ant. Iud.*, 12,9,1. M. GRANDCLAUDON, *Les Livres des Macchabées*, en *La Sainte Bible*, VIII, París 1951, pág. 61. Si-

MONS, §§ 71, 1139. B. M. GIRBAU, *Tobit*, en *La Biblia de Montserrat*, VIII, Montserrat 1960, pág. 40.

D. VIDAL

ELIMAS (Ἐλύμας; Vg. *Elymas*). Es el sobrenombre del mago Barjesús, judío chipriota que ejercía el oficio de mago y falso profeta en la corte de Sergio Paulo, procónsul de Chipre. Elimas es probablemente la interpretación aramea de mago, parecido al árabe *‘ālim*, pl. *‘ulamā*, «sabio»; Barjesús significa «hijo de Jesús (o Josué)». Cuando Pablo y Bernabé, en su primer viaje misional, recorriendo la isla de Chipre, se presentaron en Pafos, residencia del procónsul, éste les llamó para enterarse de la nueva religión que predicaban. Elimas se oponía a ellos, tratando de apartar de la fe a Sergio. Entonces san Pablo, lleno del Espíritu Santo, le increpó llamándole «hijo del diablo», por contraposición a su nombre de Barjesús, y lo cegó. Al ver aquello, el procónsul creyó¹.

¹ Act 13,6-12.

M. BALAGUÉ

‘ĒLIMÉLEK («mi Dios es rey»; Am. *ilmilku*; ugar. y sudar. *‘mlk*; Ἐλιμέλεχ, Ἀβιμέλεχ [B], Ἀλιμέλεχ [A]; Vg. *Elimelech*). Hombre de la tribu de Judá, casado con Noemí y pariente de Booz. Hubo de abandonar Belén, a causa del hambre, con su mujer y sus hijos, y murió en Moab. Fue suegro de Rut.

Rut 1,2; 2,1,3; 4,3,9.

Bibl.: NOTH, 152, págs. 70, 141, 142. W. W. VON BAUDISSIN, *Kyrios als Gottesname*, III, Giessen 1929, págs. 98, 139, 191, 346. G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, págs. 234, 285. R. DE LANGHE, *Les textes de Ras-Shamra-Ugarit*, II, Gembloux-Paris 1945, pág. 260.

J. CARRERAS

‘ĒLIQĀ’ (et. ?; Ἐλικά [A]; Vg. *Elica*). Uno de los treinta héroes de David, oriundo de Hārōd (heb. *hā-hārōdī*)¹. El nombre falta en la lista paralela de las Crónicas².

¹ 2 Sm 23,25. ² 1 Cr 11,10 y sigs.

Bibl.: NOTH, 162, págs. 40, 90.

ELISABET (Ἐλισάβετ, Ἐλισάβετ; cf. et. *‘ēliseba*; Vg. *Elisabeth*). Forma griega y latina del nombre de la esposa de Zacarías y madre de san Juan Bautista (→ Isabel).

‘ĒLIŠĀFĀN («[Dios] escondió protectoramente», cf. heb. *šəfanyāh(ū)*; fen. *šfnysq*; púnico *šfnb’l*; Σωφονίβα [=lat. *Sophoni(s)ba*]; Ἐλισαφάν; Vg. *Elisaphan*). Nombre de dos personajes del AT:

1. Fundador de una familia de levitas quehatitas, también llamado ‘Elšāfān¹, al ser citado con motivo del empadronamiento en el Sinaí. Era el segundo hijo de ‘Uzzī‘ēl y descendiente de Qēhāt². Su posteridad participó en el traslado del Arca a la ciudad de David³ y en la purificación del Templo bajo Ezequías⁴. Cuando Yahweh castigó con la muerte a Nādāb y ‘Ābīhū, por haberle ofrecido un fuego distinto del prescrito, Moisés encargó a ‘Ēlišāfān y a Mišā‘ēl, hermano suyo, que retiraran los cadáveres del campamento israelita⁵.

2. Hijo de Parnāk y príncipe de la tribu de Zabulón. Fue uno de los escogidos para intervenir en el reparto de la Tierra Prometida⁶.

¹ Ex 6,22; Nm 3,30. ² Ex 6,22. ³ 1 Cr 15,8. ⁴ 2 Cr 9,13. ⁵ Lv 10,4-5. ⁶ Nm 34,25.

Bibl.: NOTH, 161, págs. 34, 178. D. DIRINGER, *Le iscrizioni antico-ebraiche palestinesi*, Florencia 1934, págs. 74, 77, 120, 121, 198. Z. S. HARRIS, *A Grammar of the Phoenician Language*, New Haven 1936, pág. 141.

P. ESTELRICH

‘ĒLIŠĀFĀT («Dios juzgó»; Am. *šifṭiba’lu*; fen. *šfṭb’l*; as. *šafaṭiba’al*; Ἐλισαφάν [B], Ἐλισαφάτ [A]; Vg. *Elisaphat*). Uno de los cinco jefes de cien hombres que ayudaron al sumo sacerdote Yēhōyādā’ a matar a la reina Atalía. Fue hijo de Zikri.

2 Cr 23,1.

Bibl.: NOTH, 169, págs. 33, 187. *Miqr.*, I, cols. 358-359.

‘ĒLIŠĀH (Ἐλισά, Ἐλισαί; Vg. *Elisa*). Descendiente de Yāwān¹. Como acaece en la mayoría de los lugares mencionados en la Tabla de las Naciones, su localización resulta muy insegura. Vuelve a citarse en el oráculo de Ezequiel contra Tiro, haciendo referencia a su riqueza en «púrpura violeta y escarlata», de la cual abastecía a Tiro². Las teorías para su localización son muy diversas: desde Cartago, Sicilia o el sur de Italia hasta algún lugar de la Hélade. Dhorme ha defendido la identidad ‘Ēlišāh-Alašia (cartas de el-Amārnah, textos hititas), *i-r-s* (textos egipcios), *‘lsy* (textos de Ras Šamrah). Todos ellos hacen referencia, según él, a Chipre, y ésta es una de las opiniones que cuenta con mayor número de adeptos. La teoría no es válida para Simons, ya que en la misma tabla se menciona a los kitīm que efectivamente hacen referencia a dicha isla (no solamente a una ciudad en ella enclavada), por lo cual sería absurdo que una misma entidad geográfica, Chipre, se mencionase dos veces en el mismo lugar; alega, por otra parte, que, teniendo en cuenta la referencia a su abundancia en púrpura, no puede tratarse de la isla de Chipre, ya que la riqueza de ésta era el cobre y no la púrpura. Él, por su parte, señala la posibilidad de una identificación con Creta, ya que esta isla no se menciona en la Tabla de las Naciones más que unos versículos más adelante (Kaftorim)³ y podría tratarse de una glosa posterior. Por otra parte, considerando el paralelismo entre Uilušita de los textos hititas y Ἐλαιουσσα de los geógrafos clásicos, y que Ἐλαιουσσα era una isla alejada de las costas de Cilicia, podría suponerse la identidad antes propuesta.

¹ Gn 10,4; 1 Cr 1,7. ² Ez 27,7. ³ Gn 10,14.

Bibl.: ESTRABÓN, *Geog.*, 12, 535. ABEL, I, págs. 258-261. J. SIMONS, *Handbook for the Study of Egyptian Topographical Lists relating to Western Asia*, Leiden 1937, pág. 164. G. F. HILL, *A History of Cyprus*, I, Cambridge 1940, pág. 49 y sigs, 89 y sigs. A. CLAMER, *La Genèse*, en *La Sainte Bible*, I, Paris 1953, págs. 207-208. E. DHORME, *Les peuples issus de Japhet d'après le chapitre X de la Genèse*, en *Recueil É. Dhorme*, Paris 1951, págs. 184-185. *Miqr.*, I, cols. 352-353, con amplia bibliografía. SIMONS, § 73.

R. SÁNCHEZ

‘ĒLIŠĀMĀ’ («mi Dios oyó»; ac. *ilī-išmenī*; fen. *b’lšm’*; sudar. *ilsama’*, *absama’*; Ἐλισαμά, Ἐλισαμαί, Ἐλισαμαέ,

•Ελεασά; Vg. *Elisama*). Nombre de seis personajes del AT:

1. Hijo de 'Ammihūd y jefe de la tribu de Efraím al principio de la estancia de los israelitas en el desierto¹, el cual presentó ofrendas tras la erección del Tabernáculo². Según la lista genealógica de la tribu de Efraím fue abuelo de Josué³.

2. Uno de los hijos de David nacidos en Jerusalén⁴. En otra lista de los hijos del mismo rey figura otro •Ēlišūa⁵. → •Ēlišūa⁶.

3. Hijo de Yēqamyāh, descendiente de Ḥešrōn por la rama de Yērahmē'ēl⁶.

4. Uno de los sacerdotes que, por orden del rey Josafat, recorrieron las poblaciones del reino del Sur, enseñando la Ley al pueblo⁷.

5. Hombre de sangre real, abuelo de Yišmā'ēl que asesinó a Godolías⁸. Bastantes autores creen que se trata del personaje siguiente.

6. Escriba, en cuya cámara Mikāyēhū⁹ informó a Joaquim de Judá de que había oído leer a Bārūk el libro de Jeremías; en su misma habitación estuvo depositado el rollo del profeta hasta que el soberano lo leyó y lo quemó⁹.

¹Nm 1,10; 2,18. ²Nm 7,48-53. ³1 Cr 7,26. ⁴2 Sm 5,16; 1 Cr 3,8; 14,7. ⁵1 Cr 3,6. ⁶1 Cr 2,41. ⁷2 Cr 17,7-9. ⁸2 Re 25,25; Jer 41,1.2. ⁹Jer 36,12.20.21.

Bibl.: NOTH, 167, págs. 20, 21, 33, 90, 185. G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, I. Lovaina 1934, págs. 239, 254. Z. S. HARRIS, *A Grammar of the Phoenician Language*, New Haven 1936, pág. 151. J. J. STAMM, *Die akkadische Namengebung*, Leipzig 1939, pág. 189.

C. COTS

•ĒLIŠEBA• («mi Dios es plenitud»; ac. *ilān-sibi* [*sibit*]; El. *šb'h*, *šb'm*; •Ελισαβέ; Vg. *Elisabeth*). Mujer de la tribu de Judá, hija de 'Amminādāb y hermana de Naḥšōn. Estuvo casada con Aarón y sus hijos fueron Nādāb, 'Ābihū⁹, 'El'āzār e 'Ītāmār.

Éx 6,23.

Bibl.: NOTH, 166, pág. 146. *Miqr.*, I, cols. 351-352.

G. SARRÓ

ELISEO (heb. •ēlišā•, «Dios es salvación», abr. de •elyāšā•; cf. fen. •dnš•, š•b'l; sudar. *l'w*; ugar. *l'y*; •Ελισαιέ, •Ελισά, •Ελισαίος [= NT]; Vg. *Eliseus*). 1. Profeta del reino de Israel, que vivió en el siglo IX A.C. (ca. 850-800) y fue discípulo y sucesor de → Elías. Su biografía, a la que se han agregado elementos legendarios, copia a veces la de su maestro y abarca buena parte de los libros de los Reyes. Su influencia religiosa en Israel, aunque menor que la de Elías, es evidente y sirve para manifestar su convicción de que la obra profética consistía en dirigir al pueblo por medio de la proclamación de la voluntad de Dios.

2. Eliseo era hijo de Šafāt y natural de 'Ābēl Mēhō-lāh¹. Su nombre aparece por vez primera en la orden que Dios dio a Elías de ungirle por su sucesor². Era labrador de situación económica desahogada, como lo prueba el hecho de que su maestro le hallara arando, precedido de doce yuntas de bueyes, la duodécima de las cuales él guiaba, y el de que sacrificara una de las

yuntas y cociera su carne para regalar a su pueblo en el momento de la despedida³. En realidad, en la elección de Eliseo no medió una unción auténtica, sino que Elías le escogió por sucesor suyo con el acto de echarle su manto encima⁴, lo que simbolizaba la transmisión de los poderes proféticos.

Eliseo permaneció en segundo término mientras vivió su maestro. Es de suponer que viviría con él y que le serviría con fidelidad. Llegado el momento de la separación, acompañó a Elías al otro lado del Jordán, en tanto que los cincuenta seguidores del profeta aguardaban en la ribera opuesta. A la indicación de Elías de que le pidiera un favor antes de ser arrebatado al cielo, Eliseo expresó el deseo de alcanzar una doble porción (heb. *pi-šēnáyim*) de su espíritu, es decir, la parte privilegiada del mismo que le correspondía como primogénito espiritual suyo⁵. Desaparecido Elías en el carro ígneo, Eliseo recogió el manto de su maestro, separó, como éste, las aguas del Jordán con un golpe de manto y los hijos de los profetas le reconocieron por jefe⁶.

Al milagro de dividir el río, siguieron otros: saneó las aguas del manantial de Jericó y castigó a los moabites insolentes con el ataque de dos osas de la selva⁷; hizo casi inagotable el aceite de la viuda, cuyos hijos iban a ser vendidos por esclavos en pago de una deuda; recompensó la hospitalidad de la Sunamita con el nacimiento de un hijo y con la resurrección del mismo cuando murió; hizo inocua la comida que un hijo de profeta había preparado con coloquintidas; multiplicó veinte panes de modo que pudieron comer cien hombres y aún hubo sobra⁸; curó la lepra de Na'āmān, jefe del ejército del rey de Siria, y castigó con la misma enfermedad a su criado Gēhāzi, que aceptó codiciosamente los regalos del general que él había rechazado⁹; hizo flotar en el Jordán el hacha prestada que uno de sus discípulos había perdido¹⁰; castigó con la ceguera a los componentes de una incursión aramea y les devolvió después la vista en Samaría¹¹, e intervino con prodigios en el cerco de dicha ciudad por Ben Hādād¹².

Eliseo enfermó de muerte durante el reinado de Joás de Israel, que tanto le estimaba y a quien prometió que vencería tres veces a los arameos. En el mismo año de su fallecimiento, los moabitas hicieron incursión en Israel. Mientras enterraban a un hombre, divisaron una guerrilla y huyeron espantados, arrojando el cadáver en la sepultura de Eliseo. El muerto recobró la vida en cuanto tocó los huesos del profeta¹³. El autor del Eclesiástico resume la vida de Eliseo y destaca su calidad de portentosa¹⁴, y san Lucas habla de la curación de Na'āmān¹⁵.

¹1 Re 19,16. ²1 Re 19,16-17. ³1 Re 19,19.21. ⁴1 Re 19,19. ⁵2 Re 2,9. ⁶2 Re 2,13-16. ⁷2 Re 2,19-24. ⁸2 Re 4,1-44. ⁹2 Re 5,1-27. ¹⁰2 Re 6,1-7. ¹¹2 Re 6,8-23. ¹²2 Re 6,24-7,20. ¹³2 Re 13,14-21. ¹⁴Eclo 48,12-15. ¹⁵Lc 4,27.

3. El ministerio de Eliseo coincidió con los últimos años del reinado de Acab¹ o los primeros del reinado de Joram², hasta los años iniciales del gobierno de Joás³. Aparte el sitio de Samaría, hubo un importante hecho histórico anterior al mismo, o sea la campaña de castigo de Joram de Israel y de Josafat de Judá contra Mēša⁴ de Moab. Eliseo, consultado por los soberanos hebreos,

predijo una lluvia milagrosa y la derrota total de los moabitas⁴. Vaticinó durante su estancia en Damasco la soberanía de Ḥāzāhʿēl y el daño que causaría a los israelitas⁵, y la revolución de Jehú⁶. De este modo, cumplió con el legado profético que su maestro Elías le había transmitido⁷.

¹1 Re 19,17. ²2 Re 2,15. ³2 Re 13,14-19. ⁴2 Re 3,4-27. ⁵2 Re 8,7-15. ⁶2 Re caps. 9-10. ⁷1 Re 19,15-18.

Bibl.: NOTH, 168, págs. 21, 36, 176. D. DIRINGER, *Le iscrizioni anticho-ebraiche palestinesi*, Florencia 1934, págs. 42, 200. G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, págs. 6-7. Z. S. HARRIS, *A Grammar of the Phoenician Language*, New Haven 1936, pág. 153. C. H. GORDON, *Ugaritic Grammar*, Roma 1940, págs. 42-43. F. JAMES, *Personalities of the OT*, Nueva York 1943, págs. 187-195. W. MICHAUX, *Les cycles d'Éli et Élisée*, en *BVC*, 2 (1954), págs. 76-79. *Migr.*, I. cols. 355-358. K. GALLING, *Der Ehrenname Elisas und die Entrückung Elias*, en *ZThK*, 53 (1956), págs. 129-148. A. VAN DEN BORN, *Élisée*, en *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, Paris 1960, col. 519.

J. A. G.-LARRAYA

ʿĒLIṢŪAʿ («mi Dios es salvación»; ʿΕλισομέ, ʿΕλισά; Vg. *Elisua*). Uno de los hijos de David nacidos en Jerusalén¹. En la tercera lista de los hijos del mismo rey recibe el nombre de ʿĒlišāmāʿ². La diferencia nominal se ha interpretado como un error del escriba, inducido a él por la circunstancia de que se llama ʿĒlišāmāʿ un hijo de David que aparece en las tres listas; también pudiera ser que tuviera nombre doble como en el caso de otro hijo de David, Daniel/Kilʿāb³.

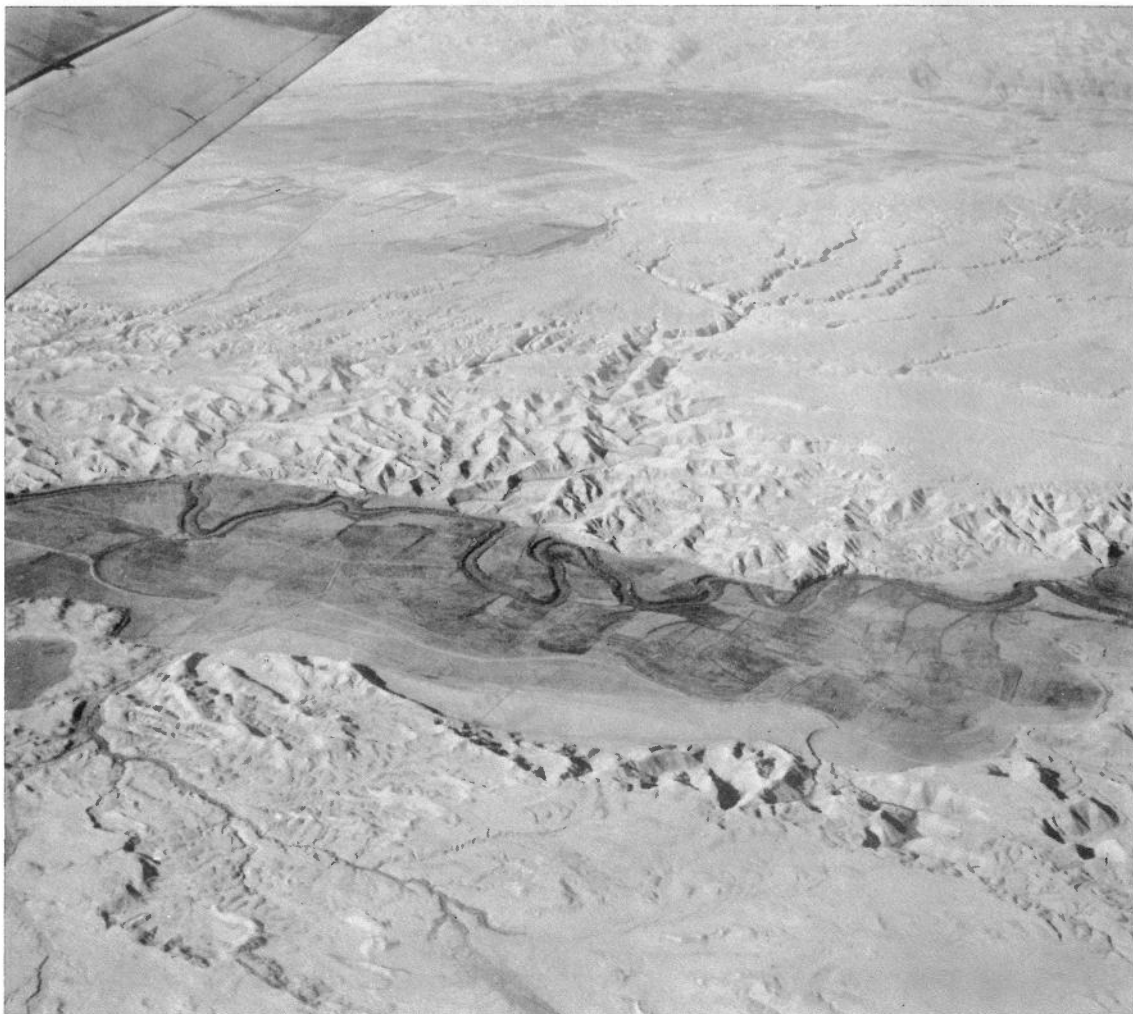
¹2 Sm 5,15; 1 Cr 14,5. ²1 Cr 3,6. ³1 Cr 3,1; cf. 2 Sm 3,3.

Bibl.: NOTH, 164, págs. 16, 18, 70, 154.

J. A. PALACIOS

ʿĒLIṢŪR («mi Dios es roca»; ʿΕλισούρ; Vg. *Elisur*, *Helisur*). Hijo de Šedēʿūr, jefe de la tribu de Rubén durante el Éxodo¹. El campamento de su tribu estaba al sur del Tabernáculo². Presentó la ofrenda de los

Vista aérea del Jordán, en su curso a través del desierto. El río fue testigo de tres milagros que obró Eliseo desde los últimos años del reinado de Acab, o los primeros de Joram, hasta el principio del gobierno de Joás.
(Foto F. A. Mella)



rubenitas el día de la dedicación del altar durante la estancia en el Sinaí³.

¹Nm 1,5; 10,18. ²Nm 2,10. ³Nm 7,30.35.

Bibl.: NOTH, 160, págs. 16, 90, 156. *Miqr.*, I, col. 349.

ELIŪ (Ἐλιού; Vg. omite). Uno de los antepasados de Judit.

Jdt 8,1.

ELIUD (Ἐλιούδ; Vg. *Eliud*). Hijo de Ajim y padre de Eleazar, citado en la genealogía de Jesucristo según san Mateo.

Mt 1,14.15.

ḤLIYYĀH. Nombre hebreo de los personajes llamados → **Elías**.

ḤLIYYĀTĀH. Forma hebrea variante del nombre de → **Ḥlīrātāh**, que fue uno de los levitas cantores del Templo, como informa un pasaje del libro de las Crónicas.

ELMADĀN (Ἐλμαδάμ; Vg. *Elmadam*). Hijo de Her. Su nombre consta en la genealogía de Jesucristo según san Lucas.

Lc 3,28.

ELMELECH. En la versión de san Jerónimo, es la ciudad de la tribu de Aser llamada → **Ḥlammélek**, en el texto hebreo¹.

¹Jos 19,26.

ḤLNĀ'AM (en pausa *ḥelnā'am*, «Dios es gozo»; sudar. *ilnā'am*; Ἐλνάαμ, Ἐλναάμ [Al; Vg. *Elnaem*). Padre de los héroes de David llamados Yēribay y Yōšaw-yāh. Según la LXX, fue también un héroe davidico.

1 Cr 11,46.

Bibl.: NOTH, 170, págs. 18, 166. G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, pág. 237.

ḤLNĀTĀN («Dios ha dado»; as. *ili-natan*; Mur. *ili-natannu*; El. *byt'lnn*; Ἐλλανασθάμ, Ἰωνάθαν; Vg. *Elnathan*). Nombre de cinco (?) personajes del AT:

1. Padre de Nēhuštā, madre de Joaquín, rey de Judá¹. Algunos intérpretes creen que ha de identificarse con el siguiente.

2. Hijo de 'Akbōr y jefe del ejército en el tiempo de Joaquín. El rey le envió con tropas a buscar a → **Urías** cuando éste huyó a Egipto². Se le enumera entre las personas que se reunieron durante el reinado del mismo soberano en el palacio, para enterarse del escrito de Jeremías que Bārūk había leído al pueblo, y fue uno de los que se opusieron a que se quemase el rollo del profeta³.

3. (Ἐλνάθαμ, Νάθαν, Ἐλνάθαν). En Esd 8,16-17 se mencionan tres hombres, dos jefes y el otro sabio, así llamados, a los que Esdras envió a → **Ḥddō**. Tal vez su número pueda reducirse a dos si se acepta que uno de los nombres se debe a un error del escriba.

¹2 Re 24,8. ²Jer 26,22. ³Jer 36,12.

Bibl.: A. T. CLAY, *Business Documents of Murashú Sons*, Chicago 1908, pág. 52. A. COWLEY, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B. C.*, Oxford 1923, pág. 55. NOTH, 171, págs. 21, 34, 90, 170. J. J. STAMM, *Die akkadische Namengebung*, Leipzig 1939, págs. 136-139.

M. MÍNGUEZ

ḤLŌAH. Nombre de Dios. Se menciona en el AT cincuenta y siete veces, correspondiendo la mayoría de ellas al libro de Job¹. Casi siempre aparece en pasajes de prosa reciente y en textos poéticos², utilizándose en ocasiones como apelativo y la mayoría de las veces como el nombre del Dios único. Es sinónimo de Ḥl, del que probablemente deriva. Se encuentra en los dialectos nardarábigos, pocas veces en los sudarábigos y en acádico, en los documentos de Ras Šamrah, en arameo y en hebreo.

¹Job *passim*. ²Is 44,8; Hab 3,3; Dan 11,37.39; Neh 9,17, etc.

J. VIDAL

ḤLŌHĪM (aram. *ḥlah*; sir. *alohon*; ár. *ilāh* y con art. *allāh*). Traducido por los LXX comúnmente por Θεός y la Vg. *Deus*, aparece como el nombre común para designar la divinidad en general, tanto de los hebreos como de los paganos. Algunos autores consideran *ḥlōhīm* como un plural de Ḥl o aumentativo del mismo, del que se habría formado más tarde en la literatura sapiencial el singular *ḥlōah*. Respecto de su etimología, unos los relacionan con *ūl*, «ser fuerte», del que derivaría Ḥl y otros prefieren relacionarlo con *ālāh*, «tener miedo», y entonces lo divino equivaldría fundamentalmente al *Numen tremendum*, objeto de terror por parte del hombre¹. Aunque *Ḥlōhīm* aparentemente tenga forma plural, en la Biblia suele tener significación de singular y así se le construye con un verbo en singular (*constructio ad sensum*) cuando se refiere al Dios de los hebreos, si bien alguna vez se le construye con plural². Cuando va precedido del artículo *ha-* se aplica sólo al Dios de Israel. Cuando no lleva artículo se aplica también a los falsos dioses³. La forma plural de *Ḥlōhīm* ha sido interpretada como un vestigio de politeísmo en la literatura bíblica, como si primitivamente designara varios seres divinos. Pero generalmente es interpretado el nombre como un plural mayestático o mejor de intensidad; es decir, para recalcar la idea numénica y elevada de la divinidad se habría creado el plural aumentativo de Ḥl por el uso popular. De hecho, en la literatura extrabíblica tenemos casos paralelos del empleo en plural del asirio *ilu* (Ḥl) con significación singular. Así en los textos de Tell el-'Amārnah el faraón es designado enfáticamente como *ilani-ia* (lit. «dioses míos»)A, y en los textos coneiformes de Bogazköi el plural *ilani* designa a una divinidad concreta. En los textos de Ras Šamrah, Ḥl aparece como el nombre propio de una divinidad concreta.

A Cartas de Tell el-'Amārnah, 141,2.10.16.32.37; 147,2.6.8.

¹Gn 31,42; Sal 76,12; Is 8,12-13. ²Gn 28,4; 31,24; 1 Sm 17,26.36. ³Ex 12,12; 20,3; 34,15; Jer 2,28.

Bibl.: → **Ḥl**.

M. GARCÍA CORDERO

ELOHISTA. En la teoría de la distinción de las «fuentes» del Pentateuco, el texto elohista (E) se caracteriza

por su índole reflexiva frente a la ingenuidad descriptiva y antropomórfica del documento yahwista, más antiguo. Destaca la trascendencia divina y la causalidad universal inmediata de la acción divina en la historia de Israel. Este documento se llama elohista porque prevalece en él el nombre de •Ēlōhim, sin excluir totalmente el nombre de Yahweh, que aparece más frecuentemente a partir de Éx 3,15. El documento elohista contiene la historia del pueblo hebreo desde Abraham hasta la conquista de Canaán. Tiene secciones históricas y legislativas. Suele llamar «amorreos» a los habitantes de Canaán y Hōreb en vez de Sinaí a la montaña donde Yahweh se manifestó a Moisés. En su redacción parece que hay reflejos de la predicación profética y, por los nombres geográficos que cita como estancia de los patriarcas (Siquem, Betel), deducen los autores que fue escrito en su última redacción en el reino del Norte, en el siglo IX A.C. Generalmente se le considera como posterior al yahwista, aunque autores como Lagrange sostengan que es anterior^A. La escuela de Weillhausen propugna su composición en el siglo VIII A.C.

^ACf. BR (1938), págs. 176-183.

Bibl.: P. HEINISCH, *Das Buch Exodus*, Bonn 1930, págs. 45-46. A. MILLER - A. METZINGER, *Introducción especial in V.T.*, Roma 1946. E. MANGENOT, *Pentateuque*, en DB, V, cols. 50-119. J. TOUZARD, en DAFC, III, cols. 659-660. HAAG, col. 386. A. CLAMER, *La Genèse*, en *La Sainte Bible*, I, París 1953, págs. 39-40.

M. GARCÍA CORDERO

•ĒLŌN («terebinto»? «hombre de Dios»?; cf. heb. •allōn y ac. ilānum; Vg. *Elon*). Nombre de tres personajes del AT:

1. (•Elōw). Hitita, suegro de Esaú por ser padre de Bōsmat¹ o de •Ādāh².

2. (•Αλλών). Hijo segundo de Zabulón³ y fundador de la familia de los elonitas⁴.

3. (Αἰλῶν; Vg. *Ahialon*). Juez que gobernó después de •Ibsān a Israel durante diez años, tras los cuales murió y fue enterrado en •Ayyālōn⁵. El hecho de que fuese zabulonita y homónimo del fundador de la familia de los elonitas, no permite pensar sin lugar a dudas que estuviera emparentado de algún modo con él.

¹Gn 26,34. ²Gn 36,2. ³Gn 46,14. ⁴Nm 26,26. ⁵Jue 12,11.

Bibl.: NOTH, 119a, págs. 7, 236. R. TAMISIER, *Le Livre des Juges*, en *La Sainte Bible*, III, París 1949, pág. 246. *Migr.*, I, cols. 267-268.

M. V. ARRABAL

•ĒLŌN (et. ?; •Elōw; Vg. *Elon*). Nombre de dos poblaciones hebreas:

1. Ciudad que correspondió en suerte a la tribu de Dan, enumerada entre Yitlāh y Timnātāh¹. Puede identificarse con •Alein, al oeste de Beit Maḥsir, o con Hīrbet Wādī •Alin, a 2 km al este de •Ain Šems.

2. Ciudad del segundo distrito salomónico, administrado por Ben Déqer². Dada su proximidad a Bēt Šēmēš, pudiera identificarse con Hīrbet Wādī •Alin; mas es opinión casi unánimemente admitida que el nombre debe enmendarse en •Ayyālōn.

¹Jos 19,43. ²1 Re 4,9.

Bibl.: ABEL, II, págs. 312,313. SIMONS, §§ 336 (7), 874 (II).

M. V. ARRABAL

•ĒLŌN BĒ-ŠA•ĀNANNĪM. Nombre variante, que tal vez sea el que habría que aceptar por completo, del topónimo → Sa•ānannim, citado en el texto hebreo.

•ĒLŌN BĒT HĀNĀN. Si bien el T. M. parece indicar en 1Re 4,9 una sola ciudad, la mayoría de los críticos consideran que se trata de dos poblaciones (→ •Ēlōn y Bēt Hānān).

•ĒLŌN MĒ•ŌNĒNĪM. Grafía variante en la que el topónimo hebreo → MĒ•ŌNĒNĪM recibe un elemento especificativo (•Ēlōn).

ELONITA (heb. mišpāhat hā-•ēlōni; δῆμος ὁ •Αλλώνι; Vg. *familia Elonitarum*). Miembro de la familia fundada por •Ēlōn, hijo de Zabulón.

Nm 26,26 (LXX 26,22).

•ĒLŌT. Localidad cercana al golfo Elanítico y a •Ešyōn Gēber, más conocida por → •Ēlat.

•ELPĀ•AL (en pausa •elpā•al, «Dios creó»; fen. •lp•l, p•l•bst, p•l•štrt; sudar. fa•l, fi•l, fa•lat; •Αλδοαλ, •Ελφοαλ; Vg. *Elphaal*). Jefe benjaminita, hijo de Šahārāyim y Mēhušim, y origen de una numerosa familia. Fue el fundador de •Ōnō, Lōd y las poblaciones filiales de éstas.

1 Cr 8,11.12.18.

Bibl.: NOTH, 177, págs. 34, 172. G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, pág. 179. *Migr.*, I, cols. 415-416.

M. GRAU

•ELPĒLET (en pausa •elpālet). Séptimo hijo de David de los que nacieron en Jerusalén. → •Ēlifēlet, § 2.

•ELQĀNĀH («Dios creó»? «Dios poseyó»?; cf. ac. ilu-qana; sudar. yuqinn•il, qinn•il; •Ελκανά; Vg. *Elcana*). Nombre de ocho personas del AT:

1. Hijo segundo de Coré, de la familia de Qēhāt, y hermano de •Assir y •Āb•āsāf¹. Según Crónicas², fue padre de •Ebyāsāf e hijo de •Assir; y en la segunda lista genealógica de los descendientes de Qēhāt, faltan los nombres de •Assir y •Elqānāh, y •Ebyāsāf aparece como hijo de Coré³.

2. Hijo de Yō•ēl, descendiente de Coré⁴. Posiblemente se trata del •Elqānāh citado en 1Cr 6,10.

3. Hijo de Māhat y nieto de •Āmāsay, citado entre los descendientes de Coré⁵, que quizá haya de identificarse con el •Elqānāh mencionado en 1Cr 6,11, si se admite la corrección de bēnē, «hijos de», en bēnō, «su hijo», y la del nombre •Āhimōt en Māhat.

4. Abuelo de Berekyāh, hijo de •Āsā. Habitó en las aldeas de los netofatitas⁶. Algunos autores tratan de identificarlo con el personaje siguiente.

5. Descendiente de Coré y uno de los guerreros que se unieron a David en Šiqēlāg⁷.

6. Uno de los porteros del Arca en los días de David⁸.

7. Ministro del rey Acáz, a quien mató Zikrī, guerrero de Efraím, durante la guerra entre Acáz y Pēqah⁹.

8. Padre del profeta Samuel¹⁰. Vivía en → Rāmātāyim Šōfim, en los montes de Efraím y era de ascendencia

levítica. Su padre fue Yērōhām, descendiente de Šūf el efraíta. Tuvo dos esposas → **Ana** y Pēninnāh, siendo la primera madre de → **Samuel**.

¹Éx 6,24. ²1 Cr 6,7-8. ³1 Cr 6,18-23. ⁴1 Cr 6,21. ⁵1 Cr 6,20. ⁶1 Cr 9,16. ⁷1 Cr 12,7. ⁸1 Cr 15,23. ⁹2 Cr 28,7. ¹⁰1 Sm 1,1-2. ¹¹1 Cr 6,12-19.

Bibl.: NOTH, 179, págs. 20, 21, 172. G. RYCKMANS *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, pág. 247. J.J. STAMM, *Die akkadische Namengebung*, Leipzig 1939, págs. 212, 322. G. BRESSAN, *Elcana*, en *ECatt*, V, Roma 1950, cols. 193-194.

T. DE J. MARTÍNEZ

ELQŌŠ. Nombre de la población de donde procedería Nahum. La única vez que se menciona en las SE¹ aparece como título denominativo aplicado al susodicho profeta (heb. *ha-ʿelqōšī*, «el de ʿElqōš»; ʿΕλκεσῖος; Vg. *Elcesaeus*). La localización de esta población se ha intentado en numerosas ocasiones, pero sin resultado definitivo. El Pseudoepifanio lo sitúa en ʿΕλκεσεί, en las cercanías de Beit Ġibrín, pero de tal pueblo no se conserva en la actualidad, si es que alguna vez existió, ningún vestigio. A pesar de ello, algunos autores suponen que → **Nahum** procedería del reino del Sur, a juzgar por las diversas manifestaciones que se siguen en su libro. Para san Jerónimo, ʿElqōš sería Eclesi, «pequeña población de Galilea», que, según Simons, podría tratarse de el-Qūzah, ya en territorio sirio y al este de Ra's el-Nāqūrah. Según otros autores, la Cafarnaúm de la época de Jesucristo habría de conservar el nombre del profeta, descomponiendo su grafía en Kēfār Nāhūm, «aldeas de Nahum». Una tradición del siglo XVI pretende identificarla con la actual el-Qūš, al norte de Mosul, adonde modernamente hacen peregrinaciones tanto cristianos como judíos y musulmanes, para venerar la supuesta tumba de Nahum allí existente. Muchos autores suponen que éste sería un lugar idóneo para tal localización, ya que el conocimiento profundo que de Nínive tenía Nahum hace plausible que hubiese nacido en ella o en sus proximidades.

¹Nah 1,1.

Bibl.: JERÓNIMO, *In Nahum propheta, Prologus*, en *PL*, 25, 1292. PSEUDOEPIFANIO, *De vitis prophetarum*, en *PG*, 43, 1292. ABEL, II, pág. 313. *Miqr.*, I, cols. 418-419. R. AUGÉ, *Nahum*, en *La Biblia de Montserrat*, XVI, Montserrat 1957, pág. 335. E. DHORME, en *BP*, II, pág. 792. SIMONS, § 1547.

R. SÁNCHEZ

ELŠĀFĀN. Nombre hebreo variante del más corriente, y tal vez más exacto, de → **ʿĒlišāfān**.

ELTECE, ELTECO. Ciudad de la tribu de Dan. El nombre, bajo esta forma, no es más que una castellanización de la grafía con que la Vg. (*Elthece, Eltheco*) transcribe el topónimo → **ʿEltēqēh**, que aparece en el AT hebreo.

ʿELTĒQĒ, **ʿELTĒQĒH** (ʿΑλκαθά, ʿΕλκεθαί, ʿΕλκεκός [A]; Vg. *Elthece, Eltheco*). Ciudad correspondiente a la tribu de Dan, en la región de ʿEqrōn¹, asignada a los levitas de la familia de Qēhāt². En el prisma de Senaquerib se dice que fue tomada *altaqu* junto con *tamna* en su campaña del 701 A.C. contra los egipcios. ʿEltēqēh aparece mencionada en los textos egipcios a partir de 1350 A.C. con el nombre *ʿrtug*, *ʿritigu*. Eusebio no da ninguna localización para ʿΕλκεκός. Albright propuso la

identificación con Ĥirbet el-Muqanna³, a unos 9 km al sur sudeste de ʿĀqir, y en el wādī del mismo nombre, en donde se conservan restos del Hierro I. Abel supone que pudiera ser el-Mūgar, al sur de ʿĀqir.

¹Jos 19,44. ²Jos 21,23.

Bibl.: EUSEBIO, *Onom.*, 88,11. ABEL, II, pág. 313. *Miqr.*, I, cols. 419-420, con bibliografía. W.E. ALBRIGHT, *Archaeology and the Religion of Israel*, 4.^a ed., Baltimore 1956, págs. 121, 209. SIMONS, §§ 336, 337 (18).

C. COTS

ʿELTĒQŌN (Θέκουμ, ʿΕλθεκέν [A]; Vg. *Eltecon*). Ciudad de la tribu de Judá encuadrada en el cuarto grupo de la montaña¹; debe, pues, buscarse no lejos de Hebrón, hacia el norte. Dado que la SE la menciona una sola vez, se carece de elementos de juicio para indicar con precisión su situación. Quizá sea Ĥirbet el-Deir, que se halla al oeste de Belén y encima de ʿAin el-Ṭaqah.

¹Jos 15,59.

Bibl.: ABEL, II, págs. 91, 314. SIMONS, § 319 (D/16).

J. CARRERAS

ʿELTŌLAD (ʿΕλβωυδάδ, ʿΕρβουλά; Vg. *Eltholad*). Ciudad de Simeón mencionada entre ʿĒšem, Bētūl y Ĥōrmāh¹; también se enumera en la lista de las poblaciones de Judá próximas a la frontera de Edom, en el Négeb, entre ʿĒšem, Kēsīl y Ĥōrmāh². En el catálogo de las ciudades de Simeón, en el libro de las Crónicas, aparece en su lugar el nombre de Tōlād, entre ʿĒšem, Bētūʿel y Ĥōrmāh³. Su localización es dudosa. Quizá sea Ĥirbet ʿErqah Saqrah, al sud suroeste de ʿĀrōʿer o, dada su situación entre las poblaciones mencionadas con ella, pueda identificarse con Ĥirbet Ruwahayyah, que se halla en la comarca de Bersabee.

¹Jos 19,4. ²Jos 15,30. ³1 Cr 4,29.

Bibl.: ABEL, II, págs. 51, 314. *Miqr.*, I, col. 419. SIMONS, §§ 317 (26), 321.

T. DE J. MARTÍNEZ

ʿĒLŪL («mes de la cosecha»?; ac. *ulūlu*; ó ʿΕλοῦλ; Vg. *Elul*). Sexto mes del año (agosto-septiembre), que los hebreos tomaron de los babilonios. La SE lo cita sólo en dos ocasiones¹. No existen pruebas de que los israelitas repitieran, como se hacía en Babilonia, ʿĒlūl a modo de mes intercalar. Los rabinos consideran ʿĒlūl como el principio de año en el caso del diezmo de ganado.

¹Neh 6,15; 1 Mac 14,27.

Bibl.: A.G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, II, Paris 1953, págs. 174-177. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, Paris 1958, págs. 288, 293.

J. ESTELRICH

ʿEL-ŪZAY («Dios es mi fuerza»; cf. sudar. ʿaziz, ʿazz, etc.; ʿΑζαί; Vg. *Eluzai*). Uno de los benjaminitas que se unieron a David en Šiqīlāg¹.

¹1 Cr 12,5.

Bibl.: NOTH, 174, págs. 40, 154. G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, págs. 161, 242, 243. *Miqr.*, I, col. 369.

ʿELYĀDĀ («Dios conoció»; am. *yadaḥ-ilu, yadiḥ-ilu*; as. *ilu-ya-da-a*; Vg. *Eliada*). Nombre de tres israelitas:

1. (Ἐλειδᾶ, Ἐλιαδέ). Hijo de David, nacido en Jerusalén¹. Hay opiniones encontradas sobre su verdadero nombre, pues en 1Cr 14,7 se le llama → Bē'elyādā².

2. (Ἐλιοδαέ). Arameo, padre de → Rēzōn².

3. (Ἐλιοδά). Guerrero benjaminita, capitán del ejército de Josafat³.

¹Sm 5,16; 1Cr 3,8. ²1Re 11,23. ³2Cr 17,17.

Bibl.: K. L. TALLQVIST, *Assyrian Personal Names*, Helsingfors 1918, pág. 97. NOTH, 143, págs. 70, 120, 181. *Miqr.*, I, cols. 336-337.

M. MINGUEZ

ELYAHBĀ («Dios ampara»; Ἐμασοῦ, Ἐλιαβᾶ; Vg. *Eliaba*). Uno de los héroes de David¹, procedente de Šā'alabbim² (→ Šā'albōni).

¹Sm 23,32. ²1Cr 11,33.

Bibl.: NOTH, 150, págs. 28, 94, 197.

ELYĀQĪM («Dios alza» o «Dios establece»; Ἐλιακ- [ε]ίμ; Vg. *Eliachim*). Nombre de tres personajes del AT, que figura también en sellos de la época de la monarquía hebrea:

1. Segundo hijo de Josías, rey de Judá. El faraón Necao cambió su nombre en → Joaquim, cuando le estableció como rey figurón de Judá, con cuyo acto lo convirtió en alguien «nuevo» que merecía ser llamado de otro modo.

2. Hijo de Hīlqiyyāhū y mayordomo o primer ministro del rey Ezequías, que fue elegido por Dios en lugar del soberbio Šebnāh¹, y así lo había profetizado Isaías², de modo que la situación de ambos personajes se había invertido³. Senaquerib había conquistado la mayor parte del reino de Judá y puso estrecho cerco a Jerusalén. Los asirios enviaron recado para que Ezequías se presentara en las murallas para oír las condiciones de la rendición. El monarca judaíta mandó por representantes suyos a Elyāqīm, Šebnāh, escriba, y Yō'āh, cronista, los cuales, tras escuchar las amenazas y blasfemias del oficial superior asirio, las refirieron primero a Ezequías y después a Isaías⁴, quien profetizó la salvación del reino de Judá. San Juan aplica a Jesucristo las mismas palabras con que Isaías describió la potestad de Elyāqīm⁵.

3. (Vg. *Eliachim*). Uno de los sacerdotes que intervinieron en la ceremonia de dedicación de las murallas de Jerusalén en tiempo de Nehemías⁶.

¹2Re 23,34; 2Cr 36,4. ²Is 22,15-25. ³2Re 18,18. ⁴2Re 18, 18-19; 19,2-3; Is 36,3-4; 37,2-3. ⁵Ap 3,7; cf. Is 22,22. ⁶Neh 12,41.

Bibl.: NOTH, 163, págs. 28, 90, 99, 200. V. M. JACONO, *Eliachim*, en *ECatt*, V, Roma 1950, col. 238. *Miqr.*, I, cols. 350-351.

M. V. ARRABAL

ELYĀSĀF («Dios [o mi Dios] añadió»; Ἐλισάφ; Vg. *Eliasaph*). Nombre de dos israelitas:

1. Hijo de → Dē'ū'ēl y jefe de la tribu de Gad durante el éxodo de Israel¹.

2. Hijo de Lā'ēl y jefe de la familia de los geresonitas en el tiempo de Moisés².

¹Nm 1,14; 2,14; 7,42.47; 10,20. ²Nm 3,24.

Bibl.: NOTH, 153, págs. 20, 70, 90, 173. *Miqr.*, I, col. 346.

ELYĀŠĪB («Dios repone»; Ἐλιασίβ; Vg. *Eliasib*). Nombre correspondiente a seis personas del AT:

1. Segundo hijo de Elyō'enay, descendiente de Zorababel¹.

2. Descendiente de Aarón y jefe de la undécima clase sacerdotal de las veinticuatro instauradas por David para que sirvieran en el Templo².

3. Levita cantor que, por orden de Esdras, repudió a su mujer extranjera³.

4-5. Dos israelitas, uno hijo de Zattū⁴ y otro hijo de Bāni⁵, que hubieron de repudiar a sus esposas extranjeras por disposición de Esdras.

6. Sumo sacerdote, del tiempo de Nehemías. Edificó con los sacerdotes la Puerta de las Ovejas, y otras puertas desde la torre ha-Mē'āh hasta la de Hānan'ēl⁶. Era padre de Yēhōhānān, en cuya habitación, situada en el Templo, se albergó Esdras para ayunar por los pecados de los israelitas⁷. Estaba aliado por matrimonio con Tōbiyyāh el ammonita⁸ y su nieto fue yerno de Sanballat⁹. Dada su amplitud de miras en lo que atañía a los gentiles, llegó a reservar una habitación en el Templo para Tōbiyyāh¹⁰.

¹1Cr 3,24. ²1Cr 24,1-6.12. ³Esd 10,19. ⁴Esd 10,27. ⁵Esd 10, 36. ⁶Neh 3,1.20-21. ⁷Esd 10,6. ⁸Neh 13,4. ⁹Neh 13,28. ¹⁰Neh 13,5.

Bibl.: NOTH, 165, pág. 213. *Miqr.*, I, cols. 353-354.

G. SARRÓ

ELYĒHÖ-ENAY («hacia Dios [dirijo] mis ojos»; ac. *itti-nusku-ināya*, *itti-šamaš-ināya*; Vg. *Elioenai*). Nombre de dos personas del AT:

1. (Ἐλιωνάι). Séptimo hijo de Mēšeleyāhū, descendiente de 'Āsāf. Fue uno de los levitas porteros del Templo¹.

2. (Ἐλιονά). Hijo de Zērah'yāh, descendiente de Paḥat Mō'āb. Regresó con Esdras de la Cautividad, acompañado de doscientos hombres².

¹1Cr 26,3. ²Esd 8,4.

Bibl.: K. L. TALLQVIST, *Neubabylonisches Namenbuch*, Helsingfors 1905, págs. 84, 85. NOTH, 149, págs. 32, 33, 163, 216. J. J. STAMM, *Die akkadische Namengebung*, Leipzig 1939, págs. 230, 312.

M. GRAU

ELYÖ-ENAY (et. → Elyēhō'enay; Ἐλιωνάι, Ἐλιονά, Ἐλιθενάν, Ἐλιωηνάι; Vg. *Elioenai*). Nombre de seis personas del AT:

1. Jefe de una familia de la tribu de Simeón¹.

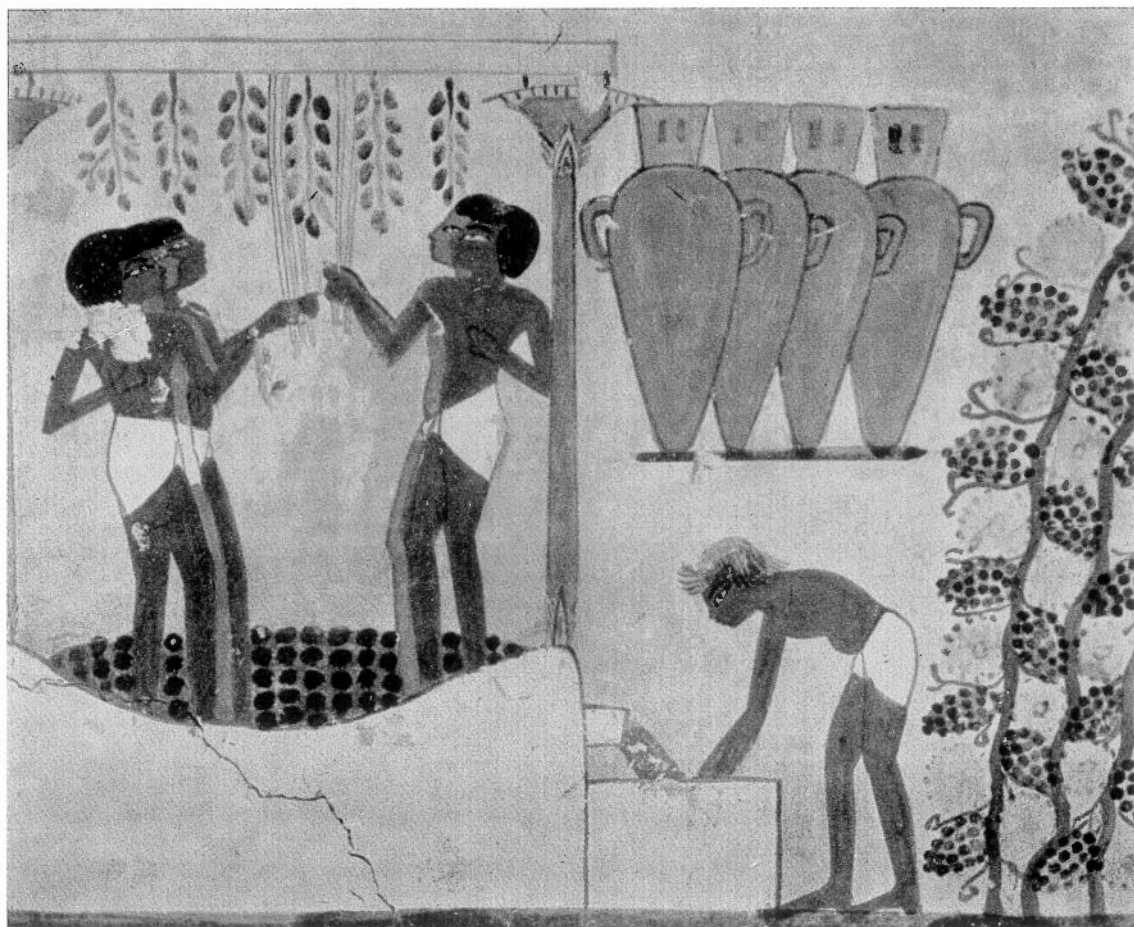
2. Hombre descendiente de Benjamín y tercer hijo de Béker².

3. Sacerdote, hijo de Pašhūr, que hubo de divorciarse de su mujer extranjera por orden de Esdras³.

4. Hijo de Zattū, a quien Esdras obligó a repudiar a su mujer extranjera⁴.

5. Hombre de la tribu de Judá. Hijo de Nē'aryāh y descendiente de Šēkanyāh⁵.

6. Uno de los sacerdotes que intervinieron en la dedicación de las murallas de Jerusalén⁶. Algunos intérpretes consideran que es la misma persona del § 3.



Elaboración del vino, según una pintura de la tumba de Naht. La embriaguez puede tener en la Biblia un valor metafórico de exaltación, tanto pasional como religiosa

¹1 Cr 4,36. ²1 Cr 7,8. ³Esd 10,22. ⁴Esd 10,27. ⁵1 Cr 3,22-23. ⁶Neh 12,41.

Bibl.: → •Elyēhō•ēnay.

M. GRAU

•ELYŌN (•Υφιστος; Vg. *Altissimus*). Epíteto divino, mencionado en un oráculo de Balaam, que es una simplificación del nombre •Ēl •Elyōn (→ *Altísimo*).

•ELZĀBĀD («Dios concedió»; ac. *ilu-zab-bad-da*, *si-za-ba-di*; sud. *zabd*, *zabday*; ár. *zabd^{un}*). Nombre de dos israelitas:

1. (•Ελιζέρ; Vg. *Elzebad*). Gadita, uno de los guerreros que se unieron a David en Šiqēlāg¹.

2. (•Ελζαβή; Vg. *Elzabad*). Levita guardián de las puertas del Templo, hijo de Šēma'yāh, de la familia de •Ōbēd •Ēdōm y de la estirpe de Coré².

¹1 Cr 12,12. ²1 Cr 26,7.

Bibl.: K. L. TALLQVIST, *Assyrian Personal Names*, Helsingfors 1918, págs. 100, 195. NOTH, 139, págs. 21, 33, 34, 47, 77, 90. G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, pág. 83. *Miqr.*, I, col. 333.

T. DE J. MARTÍNEZ

•ELLĀSĀR (•Ελλασάρ; Vg. *Pontus*). Capital o reino de •Aryōk, uno de los confederados de Kēdōrlā•ōmer¹. Respecto a su localización, se pueden registrar las siguientes opiniones:

1. Se trata de Til-Asuri, identificable con Tēla'sšār² o con Tēla'sšār³.

2. Es la Ilanzura de los documentos de Mari y los textos hititas, ciudad situada al este del Éufrates, que se coloca entre Karkēmiš y Ḥārān (De Vaux).

3. Ha de identificarse con Larsa, situada al sur de Babilonia.

4. El nombre pudiera proceder de A-LA₅-SAR, ideograma de la ciudad de •Aššūr (Dossin; cf. Dhorme, página 763).

¹Gn 14,1,9. ²2 Re 19,12. ³Is 37,12.

Bibl.: F. M. TH. BOEHL, *Das Zeitalter Abrahams*, Leipzig 1930, pág. 23. R. DE VAUX, *Les patriarches hébreux et les découvertes modernes*, en *RB*, 55 (1948), págs. 321-347. É. DHORME, en *Recueil É. Dhorme*, París 1951, págs. 105, 261-263, 763. A. CLAMER, *La Genèse*, en *La Sainte Bible*, I, París 1953, pág. 248. SIMONS, § 352.

J. A. G.-LARRAYA

EMALCHUEL. Jefe árabe al que Alejandro Balas entregó su hijo para que lo educase. Este nombre, que es el que ostenta el personaje en la Vg., corresponde al de → **Imalcué**, derivado del texto griego del libro de los Macabeos.

EMAÚS. Nombre castellano corriente de la población neotestamentaria llamada de modo más correcto → **Emmaús**, según la forma que el topónimo ofrece en la traducción latina Vulgata.

EMBALSAMAMIENTO. → Momificación.

EMBRIAGUEZ (heb. *sikkārōn*; μέθη; Vg. *ebrietas*). La SE conoce el uso y abuso de las bebidas alcohólicas ya desde tiempos antiquísimos; famosa es la borrachera de Noé después del diluvio¹, que ha encontrado largo eco en el arte figurativo. Aunque la bebida alcohólica más frecuentemente mencionada es el vino, libros antiguos, como Jueces y Números, conocen otro término más vago *šēkār*² (Vg. *sicera*), que las versiones traducen hidromiel o bebida inebriante o fermentada; LXX vierte el término por σίκερα — obsérvese la correspondencia consonántica — o con términos más generales (μέθη, μέθυσμα). San Jerónimo observaba que el término hebreo servía para designar zumos de la más varia procedencia: cereales, manzanas, dátiles, etc. En un pueblo de tierras sedientas que canta con fruición las aguas no podían faltar los ditirambos al vino y, en efecto, el AT entona sus elogios en muchos pasajes (→ **Vino**). Pero tanto los profetas³ como, sobre todo los libros sapienciales⁴, condenan todo exceso y ponen en guardia contra sus peligros, insistiendo en los motivos naturales de tipo social, y aun económico, recordando los males que el mucho vino acarrea y más a quienes tienen el poder. Es preciso anotar que no en todos los lugares en que se habla de embriaguez se trata de verdadera borrachera; en ocasiones no sobrepasa de un estado de alegría y abandono moderados; «para la (tal) alegría y no para la borrachera ha sido creado el vino»⁵. A veces se aplica la terminología de embriaguez, embriagado, en sentido metafórico significando hartura, agitación, desequilibrio, etc.⁶. La venida del Espíritu Santo el día de Pentecostés produce en los discípulos efectos parecidos hasta el punto de que san Pedro se ve precisado a alejar tales sospechas⁷. También el autor de Efesios, que prohíbe la embriaguez de vino como incitadora a los pecados de la carne, desea que los fieles se embriaguen de Espíritu⁸.

¹Gn 9,21. ²Jue 13,4.14; Nm 28,7. ³Is 5,22; Os 4,8; 7,5 y sigs. ⁴Prov 20,1; 23,20.29-35; 31,4 y sigs.; Eclo 18,33. ⁵Eclo 31,35. ⁶Is 19,14; 24,20; Jer 23,9; Sal 107,27; Job 19,25. ⁷Act 2,15. ⁸Ef 5,18.

Bibl.: JERÓNIMO, *Epist.* 52 a *Nepociano*, en *PL*, 22, 536-537. HAGEN, III, col. 669 y sigs., 992 y sigs.

C. GANCHO

ĒMEQ. Con esta palabra hebrea, que significa «valle», «llano», se forman bastantes topónimos en el T. M., algunos de los cuales son de extrema importancia en la historia del pueblo de Israel. Entre ellos merece destacarse, por diversas razones, el **Ēmeq** propiamente dicho (→ **Har hā-Ēmeq**).

ĒMEQ ʾĀKŌR. Nombre hebreo variante del topónimo → **Ākōr**.

ĒMEQ ʾAYYĀLŌN. Topónimo compuesto equivalente a → **ʾAyyālōn**.

ĒMEQ BĒ-GIBʾŌN. Nombre variante del topónimo → **Gabaón**.

ĒMEQ BĒT HĀRĀN. Lugar idéntico a la población de → **Bēt Hārām**.

ĒMEQ HEBRŌN Topónimo idéntico a la ciudad bíblica de → **Hebrón**.

ĒMEQ HA-ŠIDDĪM. Nombre completo del topónimo más corrientemente llamado → **Šiddīm**.

ĒMEQ RĒFĀʾĪM Nombre completo del lugar en que está situado → **Rēfāʾīm**.

ĒMEQ SUKKŌT. Nombre completo de la localidad de → **Sukkōt**.

ĒMEQ YĒHŌŠĀFĀṬ. Nombre hebreo del valle de → **Josafat**.

ĒMEQ YIZRĒʾĒL. Nombre hebreo de la llanura de → **Yizrēʾēl**.

EMER. Con este nombre denota la Vg. la región caldea desde la que algunos desterrados regresaron a Palestina con Zorobabel. → **ʾImmēr**.

EMET. Los tres libros de Salmos, Proverbios y Job reciben el nombre conjunto de *sifrē ʾemet*, «libros de verdad». Emet (heb. *ʾemet*) se forma con las iniciales de *Tēhillim*, «Salmos», *Mišlē*, «Proverbios» e *ʾIyyōh*, «Job», tomando el *ʾālef* de este último, las cuales se disponen en orden inverso al que tienen en el canon judío.

ĒMĪM («terribles»?; Ὀμῖν, Ὀμμῖοι; Vg. *Emim*). Uno de los pueblos que habitaron antiguamente en lo que sería Moab. Perteneció a la raza de gigantes de los *ʾānāqim*¹. Kēdōrlāʾōmer y sus confederados derrotaron a los *ʾēmim* en el llano de Qiryātáyim, población en que posiblemente habitarían². Se ignora de qué pueblo se trata y no figura en la lista de los mismos que aparece en Gn cap. 10.

¹Dt 2,10. ²Gn 14,5.

Bibl.: ABEL, II, págs. 69, 419. É. DHORME, en *Recueil É. Dhorme*, París 1951, pág. 267. *Miqr.*, II, col. 272.

M. MÍNGUEZ

EMMANUEL (heb. *ʾimmānūʾēl*, «Dios con nosotros»; Ἐμμανουήλ; Vg. *Emmanuel*). Nombre simbólico de un niño, cuya concepción y nacimiento anunció Dios solemnemente por Isaías, como señal divina de liberación mesiánica, al rey Acáz, que había rehusado pedir el portento que se le ofrecía como prenda de que no prevalecía la conjura siro-efraimita contra la casa de

David¹: «Pues bien, el Señor mismo os dará una señal: he aquí que la doncella concebirá y parirá un hijo, a quien denominará con el nombre de Emmanuel»². La Iglesia católica interpreta unánimemente, siguiendo a san Mateo, este texto de la concepción y nacimiento virginal del Mesías³. El sentido mesiánico del pasaje se apoya además en la solemnidad del anuncio, en el significado del nombre y en lo que más adelante se dice de ese mismo niño, que será dueño de la tierra de Judá⁴, debelador de los enemigos⁵ y rey pacífico y universal con atributos divinos⁶. Pío VI condenó en 1779 el libro de J. L. Isenbiehl, en el que se negaba el sentido mesiánico literal o típico de este vaticinio. La exégesis acatólica en general niega unánimemente que se trate de la concepción y nacimiento virginal del Mesías, sosteniendo que el profeta se refiere a cualquier niño que pudiera nacer de cualquier doncella encinta; al propio hijo de Isaías y la profetisa, su mujer⁷; a Ezequías, el hijo y sucesor de Acáz. Algunos escritores católicos han sostenido también que la profecía se podía referir en sentido literal al hijo de Isaías o de Acáz, los cuales serían tipo del Mesías. A semejante interpretación se opone el sentido obvio de la palabra *'almāh*, que, si bien no significa técnicamente «virgen», sino «doncella», supone la virginidad mientras no se prueba lo contrario, y además en modo alguno puede referirse a

la mujer del profeta ni a la del rey. Por otra parte, Ezequías había nacido ya, y ni a este príncipe ni a ningún otro, fuera del Mesías, pueden aplicarse las cualidades que en los textos aludidos se atribuyen al Emmanuel.

¹Is 7,1-13. ²Is 7,14. ³Mt 1,22-23. ⁴Is 8,8. ⁵Is 8,9-10. ⁶Is 9,5-6; cap. 11. ⁷Is 8,3.

Bibl.: P. CRUVEILHIER, *Emmanuel*, en *DBS*, II, cols. 1041-1049. J. COPPENS, *La prophétie de la 'Almāh*, en *ETHL* (1952), págs. 648-678. R. TOURNAY, *L'Emmanuel et sa Vierge-Mère*, en *RThom*, 68 (1955), págs. 249-258.

J. PRADO

EMMAÚS (Vg. *Emmaus*). 1. NOMBRES. a) En la historia de los Macabeos¹ sale Ἀμμαούς (Ἐμμαούς), célebre ciudad (πόλις) en la llanura, honrada en el siglo III D.C. con el título de Nicópolis y llamada hoy 'Amwās; se hallaba a unos 30 km de Jerusalén. b) Según san Lucas², Jesús se apareció a dos discípulos en Ἐμμαούς, villorrio (κώμη) sobre cuya identificación se disputa. c) Flavio Josefo³ presenta una tercera Ἀμμαούς, territorio (χωρίον) que Vespasiano concedió a una colonia de veteranos, situado a 30 estadios de Jerusalén y que sería, según los talmudistas, Qōlō-niyyāh, pueblecillo a 6,5 km oeste noroeste de Jerusalén.

2. PROBLEMAS DE IDENTIFICACIÓN. Según acaba de apuntarse, de los tres lugares uno solo, la Emmaús

Situación de Emmaús-Nicópolis-'Amwās en las faldas de los montes de Judea, junto al antiguo camino de Jerusalén a Jaffa y al resto de las poblaciones de la llanura costera. (Foto *Orient Press*)





Emmaús-ʿAmwās, situada a unos 30 km al oeste de Jerusalén. El ábside y la nave central de la basílica del siglo III. El edificio del fondo es el convento de los PP. de Betharam. (Foto P. Termes)

evangélica, ha recibido diversas identificaciones en el correr de los tiempos: a) La documentación escrita más antigua, que empieza con Eusebio de Cesarea, la identifica sencillamente con Emmaús-Nicópolis-ʿAmwās. b) En tiempo de los cruzados se dan otras tres identificaciones: 1) Qōlōniyyāh, mencionada ya y bien pronto descartada, porque ningún código de Lc sitúa Emmaús a 30 estadios de Jerusalén. 2) Qiryat el-ʿInab o Abu Gōš, que corresponde a la bíblica Qiryat Yēʿārim: tenía la ventaja de estar más o menos a 60 estadios de Jerusalén, como dicen en general los códigos de Lucas, y, además, había una fuente, que podía ser la mencionada en el siglo V por Sozomeno; pero nada más. 3) Finalmente el-Qubeibah, a unos 11-12 km al noroeste de Jerusalén, que mantiene su tradición constante desde entonces hasta nuestros días.

^ABel. Iud., 7,6,6.

¹1 Mac 3,40.57; 4,3; 9,50. ²Lc 24,13-25.

P. TERMES

EMMAÛS - ʿAMWĀS. 1. EL LUGAR. Situado a unos 30 km al oeste de Jerusalén, el pueblo jordano de ʿAmwās conserva el nombre y los recuerdos de la antigua Emmaús. Esta población aparece mencionada en la historia bíblica en la época macabea, con la victoria de

Judas sobre las huestes sirias de Nicanor y de Gorgias en 165 A.C.¹ Báquides, gobernador de Siria, la fortifica en el 160². Se convierte en capital de toparquía en el año 47, en detrimento de Gézer; pero, a no tardar, una serie de desdichas se abate sobre ella y la reduce a una sombra. En el 44, negándose a pagar un impuesto exorbitante que exige Casio, el asesino de César la castiga sin piedad y vende a sus habitantes por esclavos. Marco Antonio, vencedor de Casio, le devuelve la libertad en el 42, pero el sirio Maqueras la diezma el año 38 y Varo, en el 4 A.C., en represalia de los crímenes del bandido Atronges, le asesta el golpe de gracia, arrasándola y quemándola.

Por lo tanto, en la época evangélica, san Lucas tiene razón en llamar a Emmaús, en su pasaje inmortal sobre los peregrinos de la misma población³, aldea o caserío, κώμη. Creemos que sólo hubo una Emmaús en Palestina: la ciudad macabea se ha de identificar con el caserío de san Lucas. Es indiscutible que la inmensa mayoría de los mss. lee 60 estadios; pero nótese que la recensión palestinense sitúa a Emmaús a 160 estadios de Jerusalén (20 millas romanas ó 30 km); seis unciales, entre ellos el Sinaítico, cinco minúsculos griegos y la auténtica traducción de san Jerónimo (como el Fuldensis), son sus principales representantes. La lección de 160 se

basa en un impresionante conjunto de convergencias: historiadores antiguos (el autor del libro de los Macabeos y Josefo), geógrafos (Ptolomeo, tabla de Peutinger y Peregrino de Burdeos), la más vieja y constante tradición cristiana («tipo de tradición irreprochable», dijo M. J. Lagrange), el contexto evangélico, según el cual los discípulos partieron de Jerusalén hacia las ocho de la mañana y llegaron a Emmaús a primeras horas de la tarde (de seis a siete horas de marcha, necesarias para cubrir 30 km) y la persistencia del nombre de Emmaús en la actual 'Amwās. Asimismo resulta elocuente el testimonio de los monumentos.

¹I Mac 3,40; 4,1-26. ²I Mac 9,50. ³Lc 24,13-35.

II. LOS MONUMENTOS. El 5 de noviembre de 1924, el P. Vincent inauguró una primera campaña de excavaciones en 'Amwās, cuyos resultados fueron los siguientes:

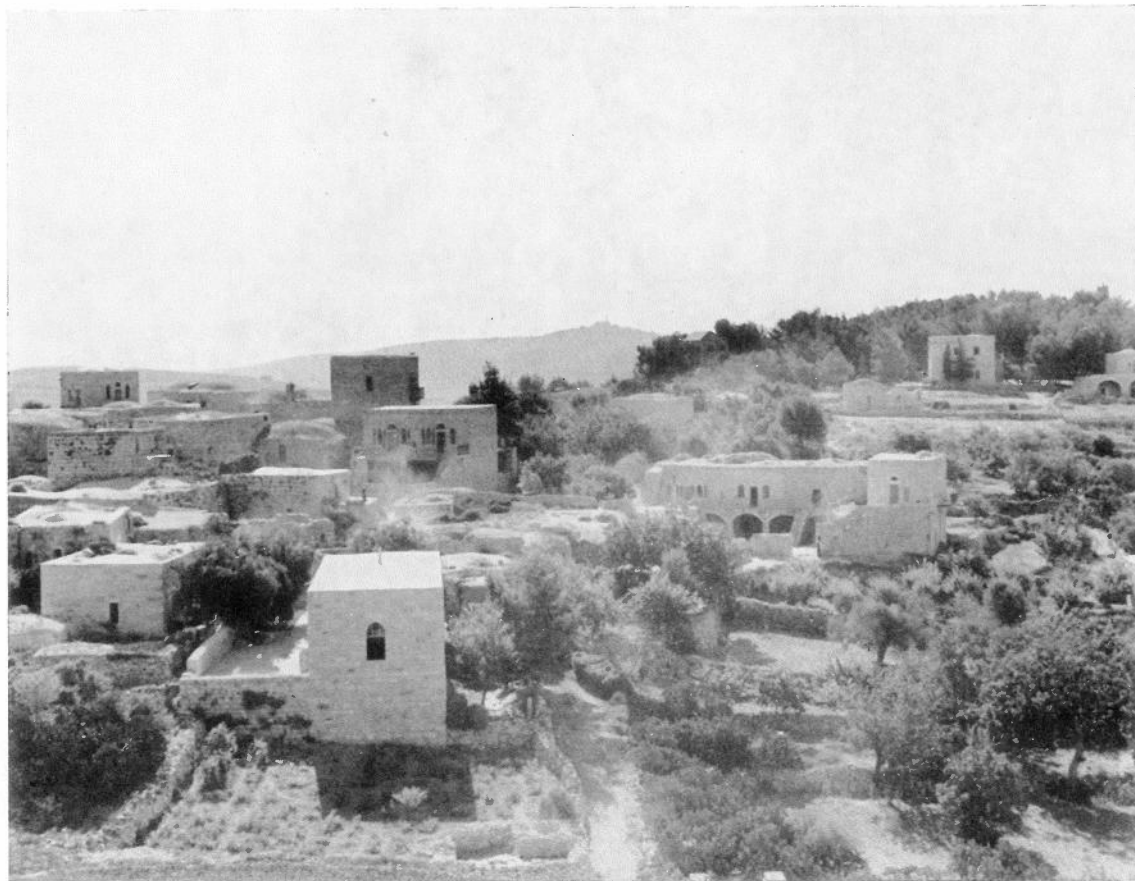
1. UNA VILLA ROMANA, rica y espaciosa, construida en los alrededores del año 100 de nuestra era. El arqueólogo estudia los fragmentos y data el edificio. ¿No será lícito que el historiador conjeture que, en un tiempo en que los fieles se reunían en las «casas privadas» de los ricos a celebrar los santos misterios, esta lujosa

villa albergó el santuario de la «Fracción del pan»? Se trata, desde luego, de una hipótesis, pero encuentra apoyo en la forma como tal villa fue destruida.

2. UNA BASÍLICA DEL SIGLO III. En efecto, menos de veinte años más tarde, se destruía la villa para edificar una basílica. ¿Por qué se llevó a cabo la destrucción? ¿Por qué se conservó el rico pavimento de mosaico? ¿Por qué se extirpó la colina si no faltaba espacio, a menos que se quisiera salvaguardar un lugar santo? La basílica fue suntuosa. Medía 46,40 m de largo por 24,40 m de ancho, con tres ábsides majestuosos, que se yerguen aún a una altura de 7 m, y con muros de apariencia ciclópea (un bloque mide 4,55 m). Julio Africano, cristiano notable, obtuvo en 221 del emperador Helio-gábalo permiso y medios para embellecer a Emmaús y levantar en ella una ciudad romana con el nombre de Nicópolis. También influyó la basílica en los planos.

3. UNA IGLESIA BIZANTINA. La basílica fue incendiada durante la persecución de los samaritanos del 529; pero Justiniano encargó a san Sabas que restaurase las ruinas. Como éstas eran demasiado considerables, se edificó frente al baptisterio romano un santuario más modesto, que las tropas de Cosroes, en 614, asolarían, y que luego

El pueblecillo de el-Qubeibah, visto desde el campanario de la iglesia del santuario de Emmaús. En último término, se divisa la Mišpāh bíblica o Nebi Šamwīl. (Foto P. Termes)





El-Qubeibah. Restos de la calzada de la antigua vía romana que, desde Jerusalén, se dirigía a Jaffa a través de Nebi Şamwil. (Foto P. Termes)

los musulmanes transformarían en mezquita. La peste del año 639 la convirtió en un espantoso osario.

4. UNA IGLESIA ROMÁNICA. Durante las Cruzadas, los arquitectos renovaron la primitiva basílica, aunque con menor extensión. Conservaron únicamente el ábside central y añadieron un pórtico sobre pilares. La bóveda de piedra se hundió en 1834.

Este conjunto importante de ruinas atestigua la trascendencia que tuvo para los cristianos de todos los tiempos la casa de Cleofás, que el Resucitado, mediante la fracción del pan, convirtió en el cenáculo de la Resurrección.

Bibl.: L. H. VINCENT - F. M. ABEL, *Emmaüs*, París 1932. P. DUVIGNAU, *Emmaüs*, París 1937. A. ARCE, *Emmaüs y algunos textos desconocidos*, en *EstB*, 13 (1954), págs. 53-90.

A. BRUNOT

EMMAÚS - EL-QUBEIBAH. 1. DOS EMMAÚS BÍBLICAS. Si debe admitirse, con la inmensa mayoría de los códices, que san Lucas escribió efectivamente que Em-

maús distaba «60 estadios de Jerusalén», entonces la Emmaús evangélica no puede identificarse con «Amwās o la Emmaús de los Macabeos, a no ser que se diga, como hace J. Dupont^A, que san Lucas no estaba bien informado de la situación geográfica de Emmaús y que ofreció, por lo tanto, informes inexactos.

La hipótesis de Dupont presupone que los dos discípulos dejaron Jerusalén bastante temprano, hacia las ocho de la mañana. Quiere salvar así la dificultad que representa, al situar Emmaús a 160 estadios, recorrer en el mismo día, entre ida y vuelta, 60 km. Mas incurren también en una suposición parecida a la salida temprana quienes colocan Emmaús a sólo 60 estadios; éstos tienen dificultad en explicar cómo los discípulos pudieron decir, para apremiar a Jesús a que se quedase con ellos, al llegar junto a Emmaús: «Atardece y el día ya declinó»¹. Esta suposición parece que debería descartarse por completo. Es, en efecto, incomprensible psicológicamente que, después de conocer las noticias difundidas — y no en seguida² —, por las piadosas

mujeres y por Pedro y Juan, se fueran sin ver en qué paraban los acontecimientos.

Al contrario, el modo como hablan a Jesús³ deja entrever que esperaron no poco; pero, puesto que llegaba el mediodía y Jesús no aparecía, partieron. La frase «mas a Él no vieron» no se refiere a las mujeres, que habían visto a Jesús en el camino de vuelta del sepulcro, según la máxima probabilidad⁴, sino a Pedro y a Juan. A aquéllas no creyeron: se trataba de mujeres y, por ende, propensas a sueños y delirios⁵.

Partiendo hacia el mediodía, con paso más bien tardo, pues iban tristes⁶, con los altos que harían en la conversación con Jesús, pudieron ciertamente invitarle, diciendo: «Quédate con nosotros, pues atardece y el día ya declinó». Y luego en menos de dos horas regresarían a Jerusalén, volando en alas de su alegría. La narración de Lucas fluye con naturalidad y exactitud, sin necesidad de forzar la gramática (Lagrange), ni de recurrir a una distinción entre la realidad de lo acontecido y su presentación literaria por Lucas (Dupont) para salvar la inerrancia de las Escrituras.

En cuanto a las razones aducidas en favor de una sola Emmaús bíblica, cabe observar: a) No es exacto que los pocos códices que llevan la lectura de «160 estadios» sean todos de origen palestino; en las más recientes clasificaciones, están distribuidos entre todas las familias de códices. b) No todos los arqueólogos admiten que la iglesia de Amwās existiera en el siglo III. c) Tampoco es seguro que dicha iglesia fuera erigida precisamente para conmemorar la aparición de Cristo. En efecto, Sozomeno⁷, que era del país, pone el acento en su narración más en la existencia de una fuente, donde Jesús se habría lavado los pies, convirtiéndola así en milagrosa, según la tradición local, que en la aparición a los dos discípulos. d) En fin, se explicaría que los escritores del siglo IV, y de todo el período bizantino, situaran la Emmaús evangélica en la Emmaús macabea, porque no conocían otra: la primera, un villorrio (κώμη), habría desaparecido de la toponimia local por destrucción o abandono a raíz de las guerras del 70 o del 132-135. Y los escritores eclesiásticos no advirtieron la desaparición, si en el lugar no había más que judeo-cristianos, con respecto a los cuales se aplicó frecuentemente la ley del «silencio»⁸.

2. EL-QUBEIBAH ES EMMAÚS. Las razones en favor de la Emmaús evangélica distinta de la Emmaús macabea parecen concluyentes. Mas ¿dónde situarla? La tradición en favor de el-Qubeibah es constante desde el siglo XIII; pero no hay documentación escrita, anterior o contemporánea, que explique por cuáles investigaciones o tradiciones locales el recuerdo de la aparición a los dos discípulos acabó por fijarse en ella, tras un período de incertidumbre.

Hay con todo buenas razones en favor de el-Qubeibah: a) El lugar está a tal distancia de Jerusalén, que puede corresponder bien a los «sesenta estadios» de Lucas. b) Se encuentra junto a una vía romana de Jerusalén a la costa. c) El sitio estuvo habitado desde el siglo III A.C. hasta el siglo VI D.C.: se formó, por lo menos, en período helenista y siguió habitado en el período romano y bizantino.

El santuario es posesión de la Custodia de Tierra Santa. Hay en él una iglesia, construida en 1901, que tiene incorporados los cimientos de una «casa» llamada de Cleofás, de época romana, situada junto a la vía romana y a su nivel.

¹Les Pèlerins d'Emmaüs, en *Miscellanea Biblica*, P. Ubach, Montserrat 1953, págs. 20-22. ²Hist. Eccl., en PG, 67, 1280. ³Cf. para ilustrar el último supuesto, B. BAGATTI, *Le origini della «Tomba della Vergine» a Getsemani*, en RivB, 11 (1963), págs. 38-52.

⁴Lc 24,29. ⁵Cf Mc 16,8. ⁶Lc 24,21-24. ⁷Mt 28,9 y sig. ⁸Cf. Lc 24,11. ⁹Lc 24,17.

Bibl.: B. BAGATTI, *I monumenti di Emmaus-el-Qubeibeh e dei dintorni*, Jerusalén 1947. A. VACCARI, *L'Emmaus di S. Luca. Punti sugli i*, en *Antonianum*, 25 (1950), págs. 493-500. D. BALDI, *Guida di Terra Santa*, Jerusalén 1963, págs. 272-276.

P. TERMES

EMONA. → Kēfar hā-ʿAmmōnāy.

EMPADRONAMIENTO. → Censo.

EMPALAMIENTO. Medio de ejecución bastante común en el antiguo Próximo Oriente, sobre todo durante las guerras, el cual consistía en que un individuo se clavase por su mismo peso en una estaca afilada, colocada entre las piernas o asestada contra el plexo solar. Se aplicaba también como castigo de faltas graves, tanto militares como civiles y contra la honestidad. Los asirios y los persas lo emplearon. Algunos especialistas creen que la pena del empalamiento se aplicó en el ámbito israelita y aducen en apoyo de su aserto determinados pasajes¹; pero ni el texto ni el contexto permiten deducir que los hebreos, en cualquier época, empalaran a los enemigos y los reos, de la misma manera que resulta discutible que los ahorcaran, como otros creen.

¹Nm 25,4; Dt 21,22-23; Jos 8,9; 2 Sm 21,6,9; Est 2,23; 9,14; Esd 6,11.

C. COTS

EMPERADOR ROMANO. Cuando trata de emperador sin especificación, el evangelio se refiere a Tiberio (14-37), durante cuyo gobierno Juan Bautista y Jesús ejercieron su ministerio¹. El libro de los Hechos de los Apóstoles menciona a Claudio (41-54) por el mismo procedimiento² y a Nerón (54-68)³.

Acercas de la actitud que hay que adoptar con los emperadores romanos, Cristo la define en el conocido pasaje sobre el impuesto debido al César: «Pagad, pues, a César lo que es de César y a Dios lo que es de Dios»⁴. Es una contestación *ad hominem*: si los fariseos y, sobre todo, los herodianos que los acompañan, aceptan prácticamente la autoridad y los favores del emperador romano, cuyo símbolo es la moneda enseñada, pueden y aun deben rendirle el homenaje de su obediencia y de sus bienes.

Un reconocimiento análogo de las autoridades políticas se hallan en Rom 13,1-7, Tit 3,1 y 1 Tim 2,2 (cualquier autoridad «procede de Dios»), o en 1 Pe 2,13 (hay que someterse a las autoridades «a causa del Señor»); conforme a Rom 13,2 «quien se resiste a la autoridad se rebela contra el orden que Dios ha establecido» (cf. también Gál 5,1.13: hay que someterse libremente, como a la voluntad de Dios).

Para no escandalizar a sus contradictores, Jesús exhorta a Simón Pedro que entregue un estatere a los perceptores de impuestos⁵; e incluso en presencia de Pilato reconoce que el magistrado del emperador recibió una potestad «dada de arriba»⁶. Por ello, Cristo sitúa la autoridad de Dios por encima de todas las cosas: los mandamientos del emperador tienen que recibirse a veces con un *non possumus*⁷. La exclamación de los sumos sacerdotes («No tenemos más rey que César»)⁸, tras la coacción de que hacen objeto a Pilato («Si le sueltas, no eres amigo de César, pues se opone a César quien se las echa de rey»)⁹, revela, sin embargo, que la realeza de Cristo «no es de este mundo»¹⁰, a pesar de lo que arguyen sus enemigos.

⁵Mt 22,17.21 y par.; Lc 3,1; 23,2; Jn 19,12-15. ⁶Cf Act 11,28; 17,7; 18,2. ⁷Cf. Act 25,8.10-12.21; 26,32; 27,24; 28,19. ⁸Mt 22,21. ⁹Mt 17,24-27. ¹⁰Jn 19,11. ¹¹Act 4,19-20.29. ¹²Jn 19,15. ¹³Jn 19,12. ¹⁴Jn 18,36.

Bibl.: L. GAUGUSCH, *Die Staatslehre des Apostels Paulus nach Rom. 13*, en *ThGl*, 26 (1934), págs. 529-550. G. KITTEL, *Christus und Imperator*, Stuttgart-Berlin 1939. W. SCHWEITZER, *Die Herrschaft Christi und der Staat im N.T.*, en *BEvTh*, 11, Münster 1949. O. CULLMANN, *Dieu et César*, Neuchâtel-Paris 1956.

J. DE FRAINE

EMPERADOR, Culto al. En un célebre pasaje de la primera epístola a los Corintios, san Pablo opone su concepción de Dios y de Cristo a ciertas manifestaciones del culto pagano de su época: «Puesto que, si bien hay quienes son llamados dioses, sea en el cielo, sea en la tierra — de manera que hay muchos dioses y muchos señores —, mas para nosotros no hay sino un Dios, el Padre, de quien proceden todas las cosas y para quien hemos sido hechos, y un solo Señor, Jesús Cristo, por quien todo existe y también nosotros por Él»¹. La referencia en el inciso («hay muchos señores») alude evidentemente al culto al emperador, muy propalado al iniciarse la era cristiana. Hay que esbozar los antecedentes de ese culto y su evolución a fin de mostrar la reacción judía y la de los cristianos.

¹1 Cor 8,5-6.

1. LA EVOLUCIÓN HISTÓRICA DEL CULTO AL EMPERADOR. Sería erróneo tener el culto a los antiguos soberanos, en especial desde la era macedónica, por fantástico, megalómano, anormal y esporádico, y, por consiguiente, minimizar su verdadera amplitud. Si se ha de considerar la idealización de los artistas (escritores y escultores), y si hay que distinguir el culto oficial del culto auténtico, puede resumirse como sigue el fenómeno de la divinización de los soberanos en la época helenística:

Filipo II de Macedonia (382-336) llega a ser en vida *συνναός* (honrado en el mismo templo a la par de un gran dios) de las deidades; Alejandro (356-323) se proclama hijo de Amón-Ra y exige honores divinos generales a las ciudades griegas; sus sucesores explotan su recuerdo (culto del fundador en Alejandría, los ptolomeos con la función de Nuevo Dionisos). Ptolomeo II (283-246) y Antíoco I (281-261) divinizan a sus padres difuntos; mas los ptolomeos y los seleucidas se hacen divinizar durante su reinado.

El prestigio de Alejandro era tan grande en la antigüedad, que numerosos jefes de pueblos aspiraron a emular-

le. No sólo algunos tomaron su nombre, sino también otros remedaron al Neos Alejandro y hubo impostores que llegaron incluso a asegurar que eran un Alejandro encarnado (Dión Casio). Sus principales imitadores del período helenístico fueron Pirro, rey de Épiro (318-272), Mitridates VII, rey de Ponto (123-63), Escipión (235-183), Pompeyo (107-48), César (101-44) y Marco Antonio (83-30). El difunto Germánico († 19 d.c.) fue parangonado con Alejandro (Tácito); Calígula, que reinó desde el 37 al 41, llevaba a menudo la coraza que había sacado de la tumba del conquistador (Suetonio); Nerón, emperador desde 54 a 68, propaló la especie de que descendía de una serpiente divina, como Alejandro y Escipión (Tácito), e hizo que le representasen con la corona radiante del dios Sol.

No obstante, a diferencia de lo que ocurría en la mayoría de los reinos helenísticos, el emperador romano no era por lo común motivo del culto personal, tributado por la colectividad, mientras vivía. El Estado le concedía, desde luego, honores divinos, los más de los cuales se habían inspirado en el mundo helenista: celebración de *natalia*, imágenes sagradas, atribución de los nombres de meses, el juramento pronunciado invocando el nombre del emperador, etc. Los cultos de los particulares se enderezaban al «Augusto» de modo general o a la función propia del emperador. Lo único que tenía carácter personal era la apoteosis, aunque siempre era póstuma.

2. ACTITUD DE LOS JUDÍOS ANTE EL CULTO AL EMPERADOR. La situación de los judíos en el imperio romano rayaba en lo paradójico. Aunque el pueblo y los próceres los despreciaban («enemigos del género humano»), se beneficiaban de la política de tolerancia de los emperadores incluso en lo que atañía a su particularismo religioso y su monoteísmo exclusivo.

Como el culto imperial era expresión de lealtad al emperador, no se podía dispensar de él a los judíos. Con todo, se esquivó la dificultad: no se los obligaba a participar en los homenajes facultativos y, en lo referente al culto oficial, se limitaron a imponerles fórmulas susceptibles de ser interpretadas como convenían al monoteísmo. No se honraba al emperador con el título de «dios», los *signa* (banderas) se tenían fuera de la demarcación de la Tierra Santa y se ofrecían sacrificios por la salud del emperador, pero se dirigían a Yahweh, el Dios nacional. La persecución de que les hizo objeto Calígula fue el acto de un desequilibrado que tomaba en serio su carácter divino: se trató de un hecho excepcional.

3. ACTITUD DE LOS CRISTIANOS ANTE EL CULTO AL EMPERADOR. Los cristianos jamás disfrutaron de la protección de las leyes romanas, como los judíos (con quienes se les confundía a menudo a principios de la era cristiana). Su religión no era *religio licita*; jurídicamente no se trató más que de una superstición oriental, sospechosa e inerte frente al Estado. El vulgo creía que su inconformismo ocultaba secretos malsanos. La separación de las esferas religiosa y profana produjo una oposición tajante entre los dos «emperadores», Cristo, Señor de la ciudad nueva, y el emperador, jefe del mundo presente.

El «hombre del pecado, el Hijo de la perdición...», ostentándose a sí mismo como quien es Dios»¹, se refiere probablemente a las extravagancias de Calígula, y «el que lo retiene»² designa quizá al emperador Claudio, que reaccionó con prudencia contra las locuras de Calígula. Sobre todo en el Apocalipsis de Juan, la serie de los emperadores romanos aparece por completo opuesta a Dios y sumisa a las órdenes de Satán. Esta incompatibilidad radical entre la soberanía de Cristo y la del emperador hizo que innumerables cristianos sufrieran martirio. Así lo expresa, de manera aguda, la respuesta de uno de los mártires escilitanos (180), en

una de las actas de mártires más antiguas que han llegado hasta nuestros días: *Ego imperium huius saeculi non cognosco* («No conozco la realeza del siglo presente»; Actas n.º 6).

¹2 Tes 2,3 y sigs. ²2 Tes 2,6.7.

Bibl.: TÁCITO, *Anal.*, 2,73; 11,11. SUETONIO, *Cal.*, 52,3. DIÓN CASIO, *Hist.*, 79,18. E. LOHMEYER, *Christuskult und Kaiserkult*, Tübinga 1919. K. PRÜMM, *Herrscherkult und N.T.*, en *Bibl.* 9 (1928), págs. 3-25, 129-142, 289-301. K. SCOTT, *The Imperial Cult under the Flavians*, Stuttgart 1936. L. CERFAUX - J. TONDRIAU, *Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Paris-Tournai 1957, con abundante bibliografía.

J. DE FRAINE

FIN DEL SEGUNDO VOLUMEN

